
TÜRKLER
2

TÜRKLER ANSİKLOPEDİSİ

CİLT 5
ORTA ÇAĞ

Editörler

HASAN CELAL GÜZEL

PROF. DR. KEMAL ÇİÇEK

PROF. DR. SALİM KOCA

YENİ TÜRKİYE YAYINLARI

ANKARA - 2002

YAYIN KURULU

DANIŞMA KURULU

KISALTMALAR

a.e.: Aynı eser
a.g.e.: Adı geçen eser
a.g.m.: Adı geçen makale
a.g.y.: Adı geçen yazma
ABAW: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
AEMA: Archivum Eurasiae Medii Aevi
AKDTYK: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
AO: Acta Orientalie Academiae Scientiarum Hungoricae
APAW: Abhandlungen der Preussischen, Akademie der Wissenschaften
ARDTA: Azerbaycan Respublikası Devlet Tarih Arşivi
ARMDA: Azerbaycan Respublikası Merkezi Devlet Arşivi
ASG: Archivio di stato di Genova
ATASE: Genelkurmay Başkanlığı Askeri Tarih, Stratejik Etüd Başkanlığı Arşivi
AVPRI: Rusya İmparatorluğu'nun Dış Politika Arşivi
b.: Bin, İbn
BA: Başbakanlık Arşivi
BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studics
C.Th.: Codex Theodosiarus
CA: Cevdet Askeri
CAJ: Central Asiatic Journal
CD: Cevdet Dâhiliye
CH: Cevdet Hâriciye
CMRS: Chairs du Monde Russe et Soviétique, Paris-Lahey
DGBİT: Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi
DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DLT: Divan-ü Lügati’t-Türk
DTCF: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
DUİT: Dosya Usulü İradeler Tasnifi
E.B.: Encyclopedia Britanicca
EHN: Evkaf-ı Hümâyûn Nezareti
EI2: Encyclopedia Islam, Leiden, 2nd Edition
ETGM: Ejegodnik Tobolskogo Gubernskogo Muzcya
EUM: Evkaf Umum Müdürlüğü
FO: Foreign Office, İngiltere
GMDTA: Gürcistan Merkez Devlet Tarih Arşivi
h.: Hicrî
HH: Hatt-ı Hümâyûn
İFD: İktisat Fakültesi Dergisi (İstanbul)
IRCICA: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
İUEF: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İA: Milli Eğitim Bakanlığı, İslâm Ansiklopedisi
İD: İrâde-i Dâhiliye
İFK: İktisat Fakültesi Mecmuası
İMM: İrâde-i Meclis-i Mebûsan
İMV: İrâde-i Meclis-i Vâlâ
İTED: İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi
JA: Journal Asiatique
JAOS: Journal of American Oriental Society
JESHO: Journal of the Economic and Social History of the Orient
JTS: Journal of Turkish Studies
K.R.O.: Kazahsko-Russkiye Otnaşeniya (Almatı)
KB: Kutadgu Bilig
KSE: Kazak Sovyet Entsiklopediyası
MD: Mühimme Defteri
MDAFA: Memóries de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan
MGH: Monumenta Germaniae História

MM: Mâliyeden Müdevver
MMZC: Meclis-i Mebûsan Zabıt Cerîdesi
MTM: Millî Tetebbular Mecmuası
MV: Meclis-i Vükela Mazbataları
Nşr.: Neşreden
Op. cit: Adı geçen eser
OTAM: Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi
PSRL: Polnoe Sobranie Russkich Letopisei (Rusya)
REI: Revue des Etudes Islamiques
RGDA: Rusya Devlet Arşivi
RKF NAH KR: Rakopisnıy Fond Natsionalnoy Akademii nauk Kırgızskoy Rcspubliki
s.: Sayfa
S.: Sayı
SA: Sovietskaya Archeologiya
SAD: Selçuklu Araştırmaları Dergisi
SPAW: Sitzung berichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften
SRIO: Sbornik Imporatorskogo Russkogo İstoricheskogo Obshchestva (Rusya)
...ŞS: ...Şer'iye Sicili
TAD: Tarih Araştırmaları Dergisi
TAD: Selçuk Ünv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi
TD: Tahrir Defteri
TDA: Türk Dünyası Araştırmaları
TDAY-Belleten: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten
TDK: Türk Dil Kurumu
TDTD: Türk Dünyası Tarih Dergisi
TED: Tarih Enstitüsü Dergisi
THITM: Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası
TKA: Tapu ve Kadastro Arşivi

TKAE: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü
TM: Türkiyat Mecmuası
TOEM: Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası
TT: Türkische Turfantexte
TTK: Türk Tarih Kurumu
TÜED: Türk Etnografya Dergisi
VD: Vakıflar Dergisi
VGMA: Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft

İÇİNDEKİLER

YİRMİALTINCI BÖLÜM:

TOLUNOĞULLARI, İHŞÎDÎLER, EYYÛBÎLER

A. Tolunoğulları

Tolunoğulları / Doç. Dr. Nadir Özkuyumcu [s.15-38]

Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

1. Kaynaklar ve Araştırmalar

A. Kaynaklar

Tolunoğulları ile ilgili kaynaklar, genel İslâm tarihi kitaplarıdır. Bunların istisnâsı X. asırda yaşadıkları bilinen Belevî'nin "Siretu Ahmed b. Tolun"u1 ve İbn Zülâk'ın "Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ"2 isimli eserleridir. Yine aynı yüzyılda yaşayan Kindî'nin (350/961) "Kitabu'l-Vulât ve Kitabu'l-Kudât"3 isimli eseri özellikle Tolunoğulları idarecileri hakkında doyurucu bilgiler vermesi yönüyle önem arzetmektedir. Bunlardan başka Taberî'nin (310/922) "Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk"4 isimli eseri ile bu esere zeyller yazan Urîb b. Said el-Kurtubî'nin (369/979-980) "Sılatü Tarihi Taberî"5si ile Muhammed b. Abdülmelik el-Hemezânî'nin (521/1127) "Tekmiletü Tarihi Taberî"6 adlı eserleri, özellikle Tolunoğulların'nın hilâfet merkezi ile olan münâsebetlerine ve mücadelelerine dâir önemli bilgileri ihtivâ etmektedir. Mes'ûdî'nin (345/956) "Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher"i7 değişik konularda bazı bilgiler vermektedir. Makrizî'nin (845-

1442) “Hıtat”[8] adlı eseri ise Tolunoğulları hakkında oldukça değerli malûmâtı hâvîdir. İbnü’l-Esîr’in (630/1232) “el-Kâmil fi’t-Tarih”i[9] ise değerli bir kaynak olması yanında, konumuz olan döneme ait ayrıntılı bilgileri ihtivâ etmektedir. İbn Tağriberdî’nin (874/1449) “Nücûm”unu[10] da, bu konuda dikkatle incelenmesi gereken bir eser olarak kaydetmek gerekir.

B. Araştırmalar

Tolunoğulları ile ilgili günümüzde pek çok araştırma yapılmıştır. Gerek Türk dünyasında, gerekse İslâm ve batı âleminde bu konuda ciddî ilmî eserler kaleme alınmıştır. Bunların en kapsamlısı bir doktora tezi olan son dönem Azerbaycan kurtuluş hareketinin liderlerinden rahmetli Ebulfez Elçibey’in “Tolunoğulları Devleti (868-905)”[11] isimli çalışmasıdır. Elçibey bu kitabında, ilk olarak, faydalandığı kitaplar hakkında bilgi vermekte, daha sonra Abbasîler döneminde Türkler’in İslâm’ı kabul sürecini anlatmakta ve Türk komutanların ordudaki faaliyetlerine dikkat çekerek, hilâfet merkezindeki etkilerini ve nihayet bu arada onlara halifeler tarafından ıkta olarak verilen valilikler konusunu ele almaktadır. Tolunoğulları döneminde Mısır’ın siyasî tarihi ile ekonomik, sosyal ve dinî hayatı sırasıyla incelenen konulardır. Kazım Yaşar Kopraman,[12] Erdoğan Merçil,[13] Mustafa Fayda,[14] İbrahim Kafesoğlu,[15] Hakkı Dursun Yıldız,[16] Hasan İbrahim Hasan,[17] Philip K. Hitti,[18] C.E. Basworth,[19] Nadir Özkuyumcu[20] gibi pek çok araştırıcının çalışmaları da burada zikredilebilir.

2. Ahmet B. Tolun’un Mısır Valisi Oluncaya Kadarki Hayatı Soyu, Ailesi, Görev ve Faaliyetleri

Ahmed b. Tolun Orta Asya Türkleri’nden Oğuzlar’dan[21] olup, Samânîler yoluyla Abbasîler’in hizmetine girmiştir. Babası Tolun,[22] Buhârâ[23] Emiri Nuh b. Esed es-Samânî[24] tarafından 815-816 da[25] Abbasî halifesi Me’mun’a bağışlanmıştır.[26]

Halife Me’mun, kardeşi Emin ile halifelik mücâdelesine girdiğinde, ona karşı Türkler’den oluşan bir ordu kurdu. Bu ordunun içinde Ahmed’in babası Tolun da bulunmaktaydı. Onun Abbasîlerin hizmetine girmesi 818 yılındadır.27 Diğer komutanların himâyesinde kısa bir zaman içerisinde önemli komutanlar arasında yerini aldı. Tolun, Me’mun’un ölümünden sonra da ordudaki görevinde kaldı.28 Tolun kelimesinin anlamını Arap Kaynakları “el-Bedru’l-Kâmil” şeklinde vermekte olup, Türkçede ise “Dolunay” anlamındadır.29

Ahmed, Tolun’un câriyelerinden olan Kâsım’dan30 20 Eylül 835’de Bağdat’ta doğdu. Aynı anneden Musa,31 Hebsiyye ve Semâne32 adlarında kardeşleri oldu. Babası Tolun 854-855’de vefat etti.33

Ahmed daha sonra 850’de ailesi ile birlikte Sâmerrâ’ya göç etti ve ilk eğitimini burada aldı. Yeteneği ve askerî alandaki başarıları ile dikkati çeken Ahmed,34 halife Mütevekkil’in özel askerî birliğinin komutanı olan babası Tolun’un35 yerine 841-855’de aynı göreve tayin edildi.36

Tolun’un ölümünden sonra Ahmed’in annesi Kâsım Abbasî Sarayı’nda etkili Türk komutanlarından Bayık Bey ile evlendi. Daha sonra onun himâyesine giren37 Ahmed’in önü bu sayede açılmış oldu. Bu arada yine önde gelen Türk komutanlarından Yarcûh et-Türkî’nin kızı Hatun ile evlenen Ahmed,38 kendisine ikinci bir dayanak daha edinmiş oluyordu. Ahmed’in Hatun’dan 856-857 yılında Abbas isimli bir oğlu ve Fatıma adında bir kızı oldu. Oğlundan dolayı Ebu’l-Abbas künyesini aldı.39

Ahmed babasının ölümünü takiben, halife Mütevekkil’in veziri Ubeydullah b. Yahya b. Hakan’dan Tarsus şehrine gönderilmesini ve orada Bizans’a karşı savaşmak istediğini bildirdi. O da Ahmed’in bu talebini kabul etti ve 856 yılı ortalarında (hicrî 242 yılı başlarında) Tarsus’a gönderildi.40 Ahmed burada hem Bizans’a karşı cihad etti hem de çeşitli İslâmî ilimlerde tedrisâtta bulundu.41 Tarsus’ta yedi yıl kalarak 863’de

Bağdat’a döndü.[42] Gerek Tarsus’taki başarıları gerekse Bağdat’a dönerken Urfa’da halife Müsta‘în’e ait bazı eşyaları eşkiyâların elinden kurtarması,[43] onun şöhretini ve halife nezdindeki itibarını arttırdı. Bu arada halife ona Meyyaz isimli bir câriye verdi. Bu cariyeden Humâraveyh doğdu.[44] Tolunoğlu Ahmed’in önemli bir görevi de, halife Müsta‘în ile halifeliği ondan almak isteyen kardeşi Mu’tezz arasında meydana gelen halifelik mücâdelesinde ortaya çıkmaktadır. Ahmed’in annesi ile evlenen Bayık Bey’in halife Mustâ‘în’in yanında yer alması, onu da taraf hale getirmiştir. Ancak Mustâ‘în mücadeleyi kaybeder ve Vâsıt’a sürgüne gönderilir, Ahmed’de ona koruyucu olarak tayin edilir. Kısa bir süre sonra da, Müsta‘în’i Mu’tezz’e teslim ederek Sâmerrâ’ya döner (866).[45]

1. Bölüm: Siyasî Tarih

A. Ahmed B. Tolun Dönemi

1. Mısır’a Gönderilmesi

Türkler’in Abbasî ordusunda önem kazanmaları ve halifeler ile halifelik mücâdelesi verenler arasında belirleyici olmaları, bazı olumsuzluklarla beraber, olumlu neticeler de doğurmuştur. Halife Mu’tezz kendisine suikast tertiplemek isteyen Türk komutanı Küçük Boğa’ya karşı, daha önce, kendisine karşı Musta‘în ile birlikte hareket eden Bayık Bey’i yanına almak zorunda kalmıştır. Bayık Bey, Küçük Boğa’yı 868’de[46] öldürünce, halife Mu’tezz onu Mısır valiliğine tayin etmiştir.[47] Dönemin bir özelliği olarak, herhangi bir bölgenin valiliğine atanan komutanlar, buradaki etkilerini kaybetmemek için hilâfet merkezinde kalıp, yerlerine nâibler göndermekteydiler. Mısıra ilk Türk vali tayini 834’de Aşnas ile olmuştur. Bu tarihten sonra 969’da Fâtimîler’in Mısır’ı işgaline kadar Enbise b. İshak (852-867) hariç, bölgenin valileri hep Türklerden atanmıştır. Aşnas (834-844), İtah (848-849) ve diğerleri Mısır’a tayin edilen valilerdir. Ancak onların hiç biri Mısır’a gitmemiş, nâibleri yoluyla burayı idare

etmişlerdir.48 Bayık Bey de aynı şekilde ve üvey oğlu Ahmed b. Tolun'u Mısır'a nâib olarak göndermiştir.49 Ahmed de yanına aldığı Türkler'den oluşan bir ordu ile 15 Eylül 86850'de Mısır'a girmiştir.

2. Ahmed B. Tolun'un Girdiği Dönemde Mısır'ın Durumu

Ahmed b. Tolun Mısır'a girdiğinde Divânu'l-Berîd'in (Posta Teşkilatı) başında doğrudan halifeye bağlı olan Şukayr el-Hâdim, daha önce halife Mu'tezz'in annesi Gabîhe'nin özel hizmetindeydi,51 Divânu'l-Harac'ın (Maliye Teşkilatı) başında Ahmed b. Muhammed b. Mudebbir et-Tûrkî,52 Divânu'l-Kazâ'nın (Kadılık Teşkilatı) başında Bekkar b. Kuteybe,53 Divânu'ş-Şurta'nın başında da Bulğayâ54 bulunmaktaydı. Yani, Mısır valisinin değil, halifenin atadığı kişilerdi. Esasen bu durum Mısır gibi geliri ve halkı çok olan bölgelerde, Hz. Ömer devrinden beri başvurulan bir uygulamaydı. Halifeler böyle bir uygulamayı hem askerî ve hem de malî gücü elinde tutan valilerin merkeze karşı isyanlarını önlemek için tercih etmekteydiler.55 Yani, Ahmed b. Tolun sadece siyasî ve askerî açıdan vali nâibi idi.

Mısır'da, Abbasîler'in ilk yıllarından sonra, özellikle de hilâfet mücadeleleri sırasında siyasî ve toplumsal açıdan istikrarsızlık hakimdi. Esasen bu durum ülkenin geneli için de söz konusuydu. Ahmed b. Tolun bölgeye geldiğinde, Nil Nehri'nin batı yakasından İskenderiye dahil Akdeniz sahili boyunca Trablusgarb ve Berka'ya kadar olan Yukarı Mısır'da muhtelif isyancı gruplar vardı. Becce bölgesinde Hıristiyan ahâlî kendi başına buyruk olarak yaşamak istediklerinden isyan etmişlerdi.56 Harac işlerinin başında bulunan İbn Müdebbir idârî açıdan çok güçlü bir konumdaydı ve Ahmed ile de iyi geçinmeye niyeti yoktu.57 Malî işlerden sorumlu olmasına rağmen paranın kendisine verdiği güç ve hilâfet merkezindeki yakınları sayesinde Mısır'da tek yetkili gibi hareket etmekteydi.

Bu olumsuzlukların yanında siyasî ve idârî açıdan dağınıklık içinde bulunması, yani karşısında birleşik bir gücün olmaması, kendisini Mısır'a nâib olarak gönderen Bayık Bey'in hilâfet merkezindeki güçlü konumu, seçme Türk askerlerinden oluşan güçlü bir ordusunun olması58 ve nihâyet şahsî becerileri, yeteneği, ileri görüşlülüğü Ahmed'i avantajlı konuma getirmekteydi.

Ahmed Mısır'a geldikten bir müddet sonra, ilk olarak, tepki çekmeyeceği bir idârî değişiklik yaparak 22 Haziran 869 Çarşamba günü Şurta Emirliği'ne (Polis Teşkilatı Başkanlığı'na) Bulğayâ'nın yerine Türk Bozan'ı tayin etti.59 Böylece o, ordudan sonra ikinci silahlı birlik olan Polis Teşkilatı'nın başına kendi adamını getirmekle durumunu biraz daha sağlamlaştırmış oluyordu.

Ahmed b. Tolun için en büyük ve güçlü tehlike Harac Emiri ve kendisi gibi bir Türk olan Ahmed b. Muhammed b. Müdebbir idi. Çünkü İbn Müdebbir, Abbasî sarayındaki yakınları ve özellikle kardeşi İbrahim el-Müdebbir vasıtası ve Mısır'ın Berîd Emiri Şukayr el-Hâdim'in de desteğiyle Ahmed b. Tolun'un Mısır'dan alınmasını istemişti.60 Ancak Ahmed bundan haberdar olunca,61 durumu Bayık Bey'e bildirmiş ve o da halife Mu'tezz'e baskı yaparak İbn Müdebbir'i görevinden aldırmıştır.62 İbn Müdebbir görevden alınmasından kısa bir süre sonra Temmuz 869'da Muktedî'nin halife olmasıyla Mısır'a yeniden Harac Emiri olarak tayin edilir, fakat yine kısa bir süre sonra bu defa Bayık Bey tarafından görevinden alınarak yerine Muhammed b. Hilâl atanır. İbn Müdebbir ise Ahmed b. Tolun tarafından hapsedilir.63

İbn Müdebbir sorununu bu şekilde halleden Tolunoğlu Ahmed, bu defa Mısır'daki isyanların bastırılması işine yönelir. Ahmed bu isyanları yaklaşık dört yılda, 872'ye kadar, çok kanlı bir şekilde bastırmıştır.64

Bu isyanlar sırasında, 870 yılında, Tolunoğlu Ahmed'in önünü açan ve onun gücünü daha da arttıracak olan bir gelişme oldu. Bu gelişme, ileride Ahmed'in bağımsızlık yolundaki en büyük desteği haline geldi. Suriye-Filistin bölgesi valisi İsa b. Şeyh eş-Şeybânî, Bağdat'ta meydana gelen karışıklıklardan istifade ile, vergilerini hilâfet merkezine göndermeyi bırakmış,[65] burada bağımsız bir hükümdar gibi hareket etmeye başlamıştı. Ayrıca Mısır'dan İbn Müdebbir ile halifeliğe gönderilen 750 bin dinar vergiye de el koymuştu.[66]

Halife Muktedî, İsa b. Şeyh'in isyanı karşısında, vergileri getirmesi durumunda onu affedeceğini bildirmesine rağmen, o bu çağrıya uymamış, neticede İsa'nın itaat altına alınması içinde 869 sonlarında Ahmed b. Tolun'a, büyük bir ordu ile onun üzerine gitmesini emretmiştir.[67] İşte bu gelişme Ahmed'in Mısır'daki gücünü artırıp, civar beldeleri kendine bağlamasına zemin hazırlamıştır. Ahmed, İsa b. Şeyh ile savaşmak üzere 24 bini Türk, 40 bini zenci (Sudan'lı), 7 bini Arap, diğerleri de Rum ve başka milletlerden olmak üzere toplam 100 bin kişilik bir ordu kurmuştu.[68] Ahmed Aralık 869-Ocak 870'de sefere çıkmaya hazır olduğunu bildirmesine rağmen,[69] gerek hilâfet merkezindeki karışık durum gerekse Yukarı Mısır'daki isyanlar sebebiyle Suriye-Filistin bölgesine gidemez. Bu durum da kurduğu büyük ordu ile isyanları bastırır ve Yukarı Mısır'ı tamamen kendine bağlar.[70]

Ahmed isyanları bastırdıktan sonra yerine kardeşi Musa'yı bırakarak, 11 Mayıs 870'de Suriye seferine çıkar.[71] Ancak, hilâfet merkezinde ortaya çıkan karışıklık sebebiyle bu seferini bir müddet tehir eder. Çünkü halife Muktedî, Büyük Boğa'nın oğlu Musa'ya, askerlerini Bayık Bey'e teslim etmesini,[72] Bayık Bey'e de Musa'yı ve bir diğer Türk komutan Müflih'i öldürmesini emreder.[73] Bayık Bey ise Musa'yı öldürmek istemez ve onunla birlik olarak[74] halifeyi öldürmeyi planlarken[75] halife Muktedî de, diğer

Türk komutanlarından bazılarıyla anlaşır ve Bayık Bey öldürülür (15 Haziran 870).76 Bundan sonra Yarcûh et-Türkî Muktedî tarafından Mısır valiliğine tayin edilir.77 Fakat bu defa Bayık Bey taraftarları Muktedî'yi 21 Haziran 870'de öldürüp,78 yerine Mu'temid'i halife yaparlar. Yeni halife Yarcûh et-Türkî'yi görevinden almayınca o da damadı Ahmed b. Tolun'u Mısır'daki görevinde bırakır.79 Bu arada halife Mu'temid Ahmed b. Tolun'a bir mektup yazarak Suriye seferini iptal ettiğini ve Mısır'a dönmesini emreder. Böylece Suriye seferi gerçekleşmeden son bulur. Ahmed de 4 Temmuz 870 Salı günü Fustat'a döner.80

Ahmed Suriye seferinden döndükten sonra, Mısır'ın vergisi olan 2 milyon 100 bin dirhemi 871'de oğulları Abbas ve Humâreveyh ile yeni halife Mutemid'e, bağlılığının bir işareti olarak gönderir.81 Bu arada kardeşi Musa'yı da Şurta (Polis) Teşkilatı'nın emirliğine getirir.82

Abbas ve Humâreveyh Bağdat'tan dönerken babalarına Yarcûh et-Türkî'nin bir mektubunu getirirler. Buna göre Ahmed, Aşağı Mısır'ın idaresi yanında, Yukarı Mısır ile Berka ve civârını da kendi uhdesine alacaktır.83 Vakit geçirmeden 13 Ağustos 871'de önce İskenderiye'yi İshak b. Dinar'dan teslim alır, sonra da Ahmed b. İsa'yı Berka Emirliği'nden uzaklaştırarak, buralara kendi adamlarını tayin ederek 6 Eylül 871'de Fustat'a döner.84 Böylece Mısır'ın tamamı Ahmed b. Tolun'un hâkimiyeti altına girer.

Bu arada halife Mu'temid'in emriyle İbn Müdebbir 22 Aralık 870'de hapisten çıkarılmış ve Muhammed b. Hilâl azledilerek, yeniden Mısır'ın Harac Emirliği'ne getirilmiştir. Ayrıca Berid (Posta) Emiri Şukayr el-Hâdim de aynı tarihlerde görevine iâde edilmiştir.85 Ancak her ikisi de Ahmed'in gücü arttığı için Mısır'da fazla kalamayıp Temmuz-Ağustos 871'de buradan ayrılmak zorunda kalmışlardır. Kendisinden Mısır haracını isteyen, harac işinin başka birinin uhdesinde olduğunu belirterek cevap veren Ahmed,

aslında halifeye bu yetkinin de kendisine verilmesini hatırlatmış oluyordu. Bu durumdan rahatsız olan İbn Müdebbir ise Halife Mu'temid'den Şam bölgesi Harac Emirliği'ne tayin edilmesini istemiş, neticede yukarıda belirtilen tarihte Mısır'dan ayrılmasıyla, Harac işleri de Ahmed b. Tolun'a verilmiştir.86 O da bu göreve güvendiği adamlarından Ahmed b. Muhammed eş-Şücâ'yı atamıştır. Bu arada Posta Teşkilâtının başına da Ahmed b. Hüseyn el-Ahvazî'yi getirmiştir.87

3. Hilafet Merkezi ile Arasının Açılması ve Bağımsızlık

Halife Mu'temid, 871'de, Şam, Kınnesrin ve civarının valiliğini kardeşi Muvaffak'a vermiştir. Şam'da Muvaffak adına yönetim yine bir Türk olan Amaçur'un elinde bulunmaktaydı. Amaçur, Ahmed b. Tolun'un güçlenmesinden ve Şam bölgesini elinden almasından korktuğu için, Muvaffak'tan, Ahmed'in Mısır'dan alınmasını ister. Esasen Ahmed'in halife Mu'temid'e sadece bir defa vergi göndermiş olması ve topladığı vergileri Mısır'da istediği gibi tasarrufta bulunması daha önce Muvaffak'ın dikkatini çekmiş ve onu kızdırmıştı.88 Muvaffak Ahmed'i acele olarak Saray'a çağırdığında ise, Ahmed onun niyetini çoktan anlamış durumdaydı. Bu gelişme üzerine o, bazı hediyeler ile Ahmed b. Muhammed el-Vâsıtî'yi Samerra'ya kendi valisi ve kayınpederi olan Yarcüh'a gönderdi.89 Ahmed'in bu davranışı, Muvaffak'ı tanımadığı, Mısır'ın gerçek hakiminin Yarcüh ve ona niyâbeten kendisi olduğunu vurgulamak anlamına gelmekteydi, ki gerçek de buydu. Fakat bu gelişme Yarcüh'un Samerra'da öldürülmesi sonucunu doğurdu (18 Temmuz 872 Cuma).90

Yarcüh'un öldürülmesi Tolunoğlu Ahmed ile hilâfet merkezinin arasındaki ipleri iyice gerdi. Büyük bir ihtimalle, halife Mu'temid kardeşi Muvaffak'ın etkisiyle Afrika, Mısır, Şam, Cezire, Musul ve Ermeniye'nin valiliğini, Yarcüh'un öldürülmesinden sonra 874-875'de veliahti olan oğlu

Cafer’e verdi.91 Türk komutanlarından olan Musa b. Boğa’yı da ona yardımcı olarak atadı.92

Kaynaklar, Cafer’in Ahmed b. Tolun’u azlettiğine veya yerinde bıraktığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak Musa b. Boğa’nın Cafer’in yanına yardımcı olarak verilmesi, bu bölgelerde onun adına Musa b. Boğa’nın görev yapması şeklinde yorumlanabilir. Esasen gelişmeler de bunu doğrular mâhiyettedir. Çünkü bu sırada Ahmed daha önce oluşturduğu 100 bin kişilik orduyu toplayarak, onlara, kendisine dost olanlarla dost, düşman olanlarla düşman olacaklarına dâir yemin ettirmiştir.93 Bu gelişme artık Ahmed’in hilâfet makamıyla irtibatını kestiği anlamını taşımaktaydı. 874 Ahmed’in Mısır’da bağımsızlık yolunda ilk adımı attığı tarih oldu. Daha sonra Mısır’ın tamamında hâkimiyetini tam olarak sağlamlaştırma faaliyetlerine başladı. Berka ve Trablusgarb civârına müteaddit askerî seferler yaparak, bu bölgelerde daha önce sindirdiği isyancıları kesin olarak itaat altına aldı.94 Böylece, Mısır’ın tamamında tek başına hâkimiyet kurmuş oldu.95

Burada Ahmed b. Tolun’un işini kolaylaştıran en önemli gelişmelerden biri olan, halifeliğin valilerine ve eyaletlere söz geçirmez olmasına da temas etmek gerekmektedir. Ülkenin doğusunda Saffârîler, Yakub b. Leys liderliğinde 869’da Kirman ve Fars topraklarını işgal etmişler,96 873 yılında da Nişabur’u alarak bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir.97 869’da Basra ve civârında ortaya çıkan Zenci isyanları büyük bir yayılma göstermiş, 871’de bölgeyi ellerine geçirmişlerdir.98 İşte bu dahilî gelişmeler karşısında hilâfet makamı ve halife Mu’temid ne yapacağını şaşırmış, dolayısıyla merkeze uzak olan Mısır ile ilgilenmesi mümkün olamamıştır. Bu da Ahmed’in bölgede rahat hareket etmesine fırsat vermiştir. Bizans da Abbasîler’in içinde bulunduğu siyasî ve idârî

istikrarsızlığı fırsat bilip Şam limanlarına, sınırlardaki yerleşim alanları olan Avasım ve Suğur şehirlerine saldırılarını sıklaştırmıştır (873-875).99

Bizans'ın Şam Suğurlarına saldırması ve bazı sınır yerleşim beldelerini alması, siyasî genişleme için Ahmed b. Tolun'a yeni imkanlar bahşetti. Çünkü sadece hilâfet ordusu ile Bizans'a karşı koyamayacağını anlayan halife Mu'temid, daha önce kendisiyle ilişkilerini kesmiş olan Ahmed b. Tolun'dan destek almak zorunda kaldı. Neticede Bizans ile mücadele etmesi için Şam Suğurlarını onun emrine verdi.100 Basra körfezinde gittikçe genişleyen Zenci isyanlarının bastırılabilmesi için, hilâfet merkezine 1 milyon 200 bin dinar yardım gönderdi.101 Muvaffak'ın daha fazla para, köle, at gibi yardımlar istemesine karşı da Ahmed, ona, bu yardımı sadece Abbasîleri tehlikelerden korumak için yaptığını, tâbî olarak göndermediğini bildirdi.102

Bu gelişmeler Ahmed'in hem bağımsız hareket ettiğini ve hem de işine geldiği şekilde Abbasî halifeliğini kullandığını göstermektedir. Çünkü o, her türlü bağını kopardıktan sonra, bir taraftan Avâsım ve Suğurlar'ın kendisine verilmesini kabul etmiş ve hem de yardım göndermişken, diğer taraftan fazla yardım talebi karşısında da tâbî olmadığını açıklamaktan çekinmemiştir.

Ahmed b. Tolun'un bu tavrı iki önemli sonuç doğurmuştur. Bunlardan birincisi halife Mu'temid'in kardeşi Muvaffak'ın tepkisini çekmek, diğeri de Abbasîlerden bağımsız olarak Bizans Devleti'nin doğrudan muhâtabı olmak.

Muvaffak'ın, Tolunoğlu Ahmed'i bu cevabı üzerine azlederek, yerine Musa b. Boğa'yı tayin ettiği, Musa'nın emrindeki ordu ile Mısır'a gitmek üzere hazırlandığı, ancak gerek erzak gerekse siyasî karışıklıklardan dolayı bu amacına ulaşamadığı kaynaklarda zikredilmektedir (1 Haziran 877).103

Muvaffak ve Musa'nın bu teşebbüslerinin akamete uğraması, Musâ'nın Kasım-Aralık 877'de ölmesi,[104] bu arada Amaçur et-Türkî'nin de Nisan-Mayıs 878'de Dımeşk'de ölmesi[105] ve yerine onun oğlu Ali'nin Şam nâibi olarak atanması[106] Ahmed b. Tolun'a Abbasîler'e karşı yeni bir avantaj daha kazandırmıştır. Musa b. Boğa'nın üzerine doğru geldiği haberinden sonra ordusu hazır durumda bekleyen Ahmed, bu gelişmeler üzerine, yerine oğlu Abbas'ı Mısır'a vekil bırakarak[107] Nisan 878'de Şam bölgesine sefere çıkar. Onun niyeti bölgeyi hâkimiyeti altına almaktır. Bu amaçla önce Ali b. Amaçur et-Türkî'ye bir mektup yazarak kendisine tâbî olmasını ister. O da hiçbir direnme göstermeden Ahmed'e bağlılığını bildirir.[108] Ebulfez Elçibey, Tolunoğlu Ahmed'in, bu seferine halifeliğe danışmadan çıkmasına dikkat çekerek, bu olayın Tolunoğulları Devleti'nin tam bağımsızlığa gidişinde başlangıç olduğu görüşündedir.[109] Ahmed, Şam bölgesinde Remle,[110] Hımıs, Hama ve Halep'i hiç bir direnme ile karşılaşmadan hâkimiyeti altına alır.[111] Halep nâibi Simâ et-Tavîl et-Türkî de Antakya'ya kaçtı.[112] Buradan Antakya üzerine giden Ahmed, Eylül 878'de şehri aldı, Simâ et-Tavîl de öldürülür.[113] Yoluna devam eden Ahmed, Kınnesrin ve el-Avâsım'ı da fetheder.[114] Böylece, batıda Berka ve Trablusgarb'tan, doğuda Fırat Nehri'ne kadar olan bölgeyi tamamen hâkimiyeti altına alır.[115]

Bu gelişme yukarıda belirttiğimiz iki sonuçtan ikincisini, yani Bizans Devleti'nin artık Abbasiler'i değil, Tolunoğulları Devleti'ni muhatap alması sonucunu doğurdu.

Bizans İmparatorluğu Tolunoğulları'nın Şam, Cezire, Avâsım ve Suğur bölgelerini almasından sonra kendileri için de tehlikeli olduğunu görüp bir anlaşma zemini bulma yoluna gitmiştir. Bu çerçevede I. Vasili ilk adımı da atarak, daha önce bir sefer sırasında esir ettikleri Abdullah b. Reşid b. Kavus ve arkadaşlarını[116] iyi niyet göstergesi olarak 879'da Ahmed b.

Tolun'a yolladı. Ayrıca hediye olarak bir kaç nüsha Kur'an da göndermiştir.117

Ebulfez Elçibey bu konuda yorum yaparken, Firavunlar zamanından itibaren Mısır'ın ilk defa kendi coğrafyası merkezli bir devlete kavuştuğunu ifade etmektedir.118

Bizans İmparatorluğu'nun bu yaklaşımına Ahmed'in cevabı olumsuz olur. O Bizans'ı ele geçirerek Tarsus'u yeniden hâkimiyeti altına alır ve Anadolu'nun içlerine doğru ilerlemeye başlar.119 Ancak bu arada meydana gelen olumsuz bir gelişme Ahmed'in Bizans seferlerini durdurur. Bu gelişme, Mısır'da yerine bıraktığı oğlu Abbas ile ilgiliydi. Abbas bazı komutanların etkisiyle babasına karşı isyan etmişti.120 Ahmed b. Tolun'un katibi olan Ahmed b. Muhammed el-Vâsitî bu gelişmeyi hemen Tolunoğlu'na haber verir. O da seferlerini iptal ederek Mısır'a döneceğini bildirir.121 Bunun üzerine Abbas hazineden aldığı yüklü miktardaki mal, para, erzak, silah, v.s. ile,122 Mısır'ın eşrafından topladığı yüksek meblağdaki paralarla,123 yerine kardeşi Rebia'yı bırakarak aynı zamanda babasının kâtibi el Vâsitî'yi de yanına alarak124 Fustat'dan ayrılır ve 4 Nisan 879'da Berka'ya gider.125

Abbas'ın Berka'ya gitmesinden yaklaşık bir ay sonra 30 Nisan 879'da Fustat'a gelen126 Ahmed b. Tolun Mısır kadısı Bekkar b. Kuteybe başkanlığında bir heyeti Berka'ya oğlunun yanına gönderir, ayrıca onlarla özel bir mektup da yollar.127 Ahmed oğlunu affetmek düşüncesiyle geriye çağırmasına rağmen, onunla birlikte Berka'ya giden komutanlar isyana teşvik suçundan cezalandırılacaklarını bildikleri için Abbas'ı bırakmazlar.128 O da dönmeyerek gerek Hâricî-İbâdî Berberi kabileleriyle gerekse İfrikiyye deki (bugünkü Tunus) Ağlebilerle mücadelelere girerek (Aralık 879-Ocak 880) burada kendi emirliğini kurma yolunda faaliyetlere başlar.129 Abbas, Berka ve Trablusgarb bölgeleri ile Ağlebiler'e ait

topraklarda önceleri kısmî başarılar elde etmişse de,130 netice de Berberiler ile birleşen Ağlebiler'e mağlup olmuş ve Berka'ya çekilmiştir.131 Daha sonra da 6 Şubat 882'de babası Ahmed'in 100 bin kişilik ordusu ile yaptığı savaşı kaybederek esir edilmiş ve 14 Mayıs 882'de Fustat'a getirilerek hapsedilmiştir.132 Böylece üç yıl sonra devletin batısı sukûnete kavuşmuştur.

Ahmed b. Tolun oğlu Abbas'ın isyanını bastırıp Fustat'a döndükten sonra, onun üzerine gittiği 6 Şubat 882 tarihine kadar geçen yaklaşık üç yıllık zaman diliminde boş durmamış bir yandan oğlu Abbas'ı güzellikle iknâ etmeye çalışırken, diğer taraftan hem Mısır'ın imâr işleriyle uğraşmış, hem de Suriye bölgesine karşı yeni bir politika geliştirerek, buradan Hicaz'a inmeyi planlamıştır. Böylece Hicaz'ı kendine bağlayarak İslâm Dünyası'nda etkin bir konuma gelmeyi düşünmüş olmalıdır.

Bu düşüncesini uygulamaya koymak için ilk olarak Suriye, Filistin ve Ürdün'ün haraç vergilerini toplamak üzere tayin edilen, daha önce Mısır'ın mali işlerinden sorumlu Ahmed b. el Müdebbiri etkisiz hale getirdi. Onu görevinden aldı, hapsetti133 ve mal varlığına el koyarak 600 bin dinarını aldı.134 Yine bu çerçevede Şam bölgesinde Abbasî hilâfeti adına faaliyetlerde bulunan Musa b. Otamış, Mayıs-Haziran 880'de Ahmed b. Tolun'un kölesi Lü'lü tarafından mağlup edildi ve esir edilerek Rakka'ya götürüldü. Lü'lü aynı yıl Haziran-Temmuz ayında da bölgedeki Abbâsiler ve Musa b. Otamış'ın oğlu Ahmed ile savaşarak onları yendi ve Bağdad ile Samerra'ya püskürttü. Bu şekilde Suriye bölgesinde kendi hâkimiyetini kuran Ahmed b. Tolun 880'de bir grup askerini ziyaret görüntüsü vererek gerçekte burada askerî ve siyasî faaliyet göstermeleri amacıyla Mekke'ye gönderdi. Ancak aynı yıllarda Abbasiler'in doğusunda kurulan Saffâriler Devleti de aynı düşünce ile Mekke'ye asker gönderince Ahmed b. Tolun Hicaz bölgesinde istediği sonucu alamadı.135

Mekke’den beklediği sonucu alamayan Ahmed b. Tolun bu defa Şam’dan Mısır’a dönerken, ordusunun bir kısmını 879-882 yılları arasında komutanlarının emrinde Bizans sınırına gönderdi. Çünkü Rumlar, Şam Suğurları’na saldırılar başlatmış ve pek çok Müslümanı öldürmüşlerdi (879). Bu birlikler başarılı olarak bazı yerleri alıp pek çok ganimet ele geçirdiler.136

Ayrıca Şam’a tayin ettiği kölesi Lü’lü, Halep, Hımıs, Kınnesrin, Diyar-ı Mudar ve Rakka’yı kontrol ederken, bölgede, Muvaffak adına isyan eden Abdülmelik b. Salih’in adamlarından Bekkar b. Seleme’yi 881-882’de yenerek, Tolunoğulları’nın hâkimiyetini sağlamlaştırmıştır.137 Yine aynı yıl Ahmed b. Tolun’un, Suğur ve Şam nâibi Halef el-Fergânî, Bizans üzerine yaz seferine çıkmış ve pek çok Rum askerini öldürerek yüklü miktarda ganimet almış, böylece Şam ve Suğur bölgeleri de emniyet altına alınmıştır. Bu arada Ahmed, 879-880’de bağımsızlığın göstergelerinden olan ve tarihte Ahmedî Dinarı denilen sikkeleri darbetti. Bu Abbasî hilafeti tarihinde ilk defa oluyordu.138

Ahmed b. Tolun artık tam rahatladığını düşünürken, yeni bir gelişme onu yeniden Şam’a hareket etmeye zorladı. Çünkü bölgeye gönderdiği kölesi Lü’lü isyan edip Ahmed’i tanımadığını ilân etti.139 Bu, Suriye bölgesinin kendi hâkimiyetinden çıktığı anlamına gelmekteydi. Bunun yanında bir de Suğur şehirlerinde, Feth b. Hakan’ın nâiblerinden Yazman el-Hâdim, Tolunoğulları aleyhine Muvaffak lehine faaliyetlere başlamıştı.140 Tolunoğlu Ahmed, Eylül-Ekim 882’de yerine oğlu Humâraveyh’i bırakarak, hapisteki oğlu Abbas’ı da yanına alarak büyük bir ordu ile Şam’a hareket etti.141 Dımeşk’e geldi.142 Burada da Tarsus’taki huzursuzluklardan haberdar edildi.143 Tabii ki bu gelişmelerde Muvaffak’ın parmağı olmalıdır.

Ahmed Tarsus’taki valisi Halef el-Fergânî’ye, Yazman el-Hâdim’i yakalayıp Dımeşk’e getirmesini emrederken, kendisi de Lü’lü’nün üzerine yürüdü.144 Lü’lü Ahmed’in karşısında tutunamayacağını anlayınca Kasım-Aralık 882’de145 hazineyi de yanına alarak, önce Balis’e oradan da Bağdat’a Muvaffak’ın yanına kaçtı.146 Ahmed de bu bölgeyi yeniden kendi hâkimiyeti altına aldı.147 Bu arada Tarsus Emiri Halef el-Fergânî, Ağustos-Eylül 882’de Yazman’ı tutuklayıp hapse attı.148 Ancak Tarsus halkı buna karşı çıkarak ve Yazman’ı kurtarıp Halef’i öldürmek isteyince,149o da şehirden kaçmak zorunda kaldı.150 Böylece Tarsus Yazman’ın hâkimiyetine geçmiş oldu (882).

Bu arada Hilafet merkezinde meydana gelen önemli bir gelişme Ahmed b. Tolun’un önünü açacak, Muvaffak’ın önünü ise kapatacak gibi göründü. Çünkü kardeşi Muvaffak’ın yanında şeklen bir halife durumunda olan Mu’temid, 30 Kasım 882’de Ahmed b. Tolun’a mektup yazarak, kendisini kardeşinden kurtarmasını istedi.151 Bu fırsatı değerlendiren Ahmed, Mu’temid’i Mısır’a davet etti.152 Böylece, hilâfet merkezini Mısır’a taşıyarak, İslâm Dünyası’na hâkim olma yolunda halifenin isminden yararlanacaktı. Aynı zamanda, İslâm dünyasında siyasî hâkimiyeti eline geçirecekti.

Halife, Ahmed’in bu teklifini kabul edip Kasım-Aralık 882’de av bahanesiyle Samerra’dan ayrıldığında Ahmed, Tarsus üzerine gitmeyi erteleyip onu Dımeşk’te beklemeye başladı.153 Ancak Muvaffak bu gelişmelerden kısa zamanda haberdar olarak el-Cezire nâibi İshak b. Kundacık’a Mu’temid’i yakalayıp Bağdad’a getirmesini emreder.154 O da Rakka’da Mu’temid’in önünü keserek ilk önce yanındaki komutanları yakalayıp hapseder, daha sonra da halifeyi alarak Samerra’ya götürür (17 Şubat 883).155 Böylece Ahmed isteğine ulaşamaz.

Hilâfet merkezinde ise, Muvaffak, İshak b. Kundacık'ı ödüllendirerek ve onu Özel Muhâfız Birliği'nin başına getirerek Bağdat'tan Kuzey Afrika'ya kadar, Mısır'daki Tolunoğulları ve Tunus'taki Ağlebîler dahil, büyük bir bölgenin valiliğine tayin etmiştir.156 Ancak bu tayin, tabii ki şekli olmaktan öteye gitmiyordu ve ancak Suriye sınırlarına kadar geçerli olan fiili bir yönetim anlamına geliyordu. Bu gelişme üzerine Ahmed b. Tolun da devletinin bütün ileri gelenlerini ve kadılarını Dımeşk'te toplayıp ve Muvaffak'ı halifeye isyanla suçlayarak,157 Mu'temid'in tarafında yer alınması, Muvaffak'ın da veliahdlıkten azledilmesine dâir Mart-Nisan 883'de kadılarından fetvâ istemiştir.158 Baş kadısı Bekkar b. Kuteybe ve bazı kadılar bu isteğine karşı çıkınca159 da onu hapsedip, mal varlığını müsâdere etmiş,160 daha sonra da kendisi Muvaffak'ı veliahdlıkten azlettiğini ilân edilerek, hâkimiyeti altındaki bölgelerin bütün camilerinde, Cuma hutbelerinde ona lânet ettirmiştir.161 Buna karşılık Muvaffak da kardeşi Mu'temid'e, Ahmed b. Tolun'un Mısır'dan azledilmesi162 ve Cuma hutbelerinde ona lânetler okunmasına dâir bir ferman çıkartmıştır.163

Bu gelişmeler Abbasî Devleti ile Tolunoğulları arasındaki husûmeti daha da arttırdı. Muvaffak Mekke'de, Kabe'de Ahmed b. Tolun'un aleyhinde hutbe okutunca164 bir adım öne geçmiş oluyordu.

Ahmed b. Tolun, Muvaffak ile olan bu restleşmesinde başarılı olamayınca, Tarsus üzerine giderek burayı yeniden kendine bağlamak istedi. Şehri kuşattı,165 ancak gerek Yazman el-Hâdim'in iyi müdâfaası gerekse Ahmed'in sağlığının bozulması ve mevsimin kış olması sebebiyle 883 yılı Aralık ayı başlarında kuşatmayı kaldırıp Mısır'a dönmek zorunda kaldı.166 Fermâ şehrine ulaştığında hastalığı ağırlaşan Ahmed, 24 Aralık 883'de Fustat'a bir gemiyle getirilebildi.167 Hastalığı sırasında Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler Mukattam Dağı'na çıkarak iyileşmesi için duâ ettiler.168 İbn Zülâk bu konuda şöyle demektedir: "Emir

Ahmed b. Tolun şiddetli bir şekilde hasta oldu. (onun hastalanması üzerine) Müslümanlar başları üzerinde Mushafları ile, Yahudiler başlarının üzerinde Tevrat ile, Hıristiyanlar başlarının üzerinde İncil ile, çocuklar başlarının üzerinde levhalar ile ve insanların hepsi ağlayarak meydanlara döküldüler. Emir Ahmed b. Tolun'un sağlık ve âfiyete kavuşması için Allah'a duâ ile tazarrûda bulunuyorlardı".169 Ancak Ahmed hastalığa yakalanmasından 10 ay sonra, 10 Mayıs 884 Pazar gecesi vefat ederek Mukaddem Dağı'nın yamacına defnedildi.170 Belevî ile İbn Zülâk, Ahmed b. Tolun'un ölümüne yakın şu duâyı yaptığını bildirmektedir: "Ey Rabbim, bir nefes miktarınca senden gafil olan kimseyi bağışla, onu senin yumuşaklığın onurlandırır".171

B. Humâraveyh Dönemi

1. İlk Faaliyetleri

Ahmed b. Tolun'un ölümünden sonra, özellikle el-Vâsitî'nin etkisiyle Humâraveyh henüz 20 yaşındayken 10 Mayıs 884'de Tolunoğulları Devleti'nin başına geçti. Esasen Abbas büyük olmasına rağmen, daha önce isyan ettiği için onu kimse istemedi. Humâraveyh ilk iş olarak kendisine karşı çıkabilir düşüncesiyle ağabeyi Abbas'ı öldürttü.172

Ahmed gibi güçlü bir devlet başkanının ortadan kalkması ve yerine tecrübesiz, yaşı küçük bir delikanlının Tolunoğulları'nın başına geçmesi Muvaffak'ı ümitlendirmiş olmalıdır ki, Musul ile el-Cezire nâibi İshak b. Kundacık, yanısıra Küfe ve Anbar nâibi Muhammed b. Divdat Ebu's-Sâc, Şam bölgesine akınlar yapmaya başladı.173 Ayrıca Muvaffak, oğlu Ebû Abbas'ı Tolunoğulları'nın hâkimiyetinde bulunan topraklara vali olarak tayin etti.174 Her üçünü de Şam bölgesine gönderdi.175

Bu arada onlar Humâraveyh'in Dımeşk nâibini de yanlarına çekmeyi başardılar.176 Bu gelişmeler üzerine Humâraveyh 5 Haziran 884'de Ahmed b. Muhammed el-Vâsitî'nin komutasındaki büyük bir orduyu Dımeşk'e

gönderdi.177 Yine aynı yıl Temmuz ayında Sa’d el-Eyser et-Türkî komutasındaki bir donanmayı Şam sahillerine yolladı.178 Fakat bu arada beklenmedik bir gelişme oldu ve Humâraveyh’in Şam’a gönderdiği el-Vâsitî Abbasî sarayına (Mu’tezid’e) gizlice haber göndererek, onların hemen bölgeyi ele geçirmelerini istedi.179 Bu onun saf değiştirdiği anlamını taşımaktaydı.

İshak b. Kundacık ile Muhammed b. Ebu’s-Sâc ordularını birleştirip ilk olarak Halep, Hıms, Antakya ve Rakka’yı aldılar.180 Daha sonra Muvaffak’ın oğlu Ebu’l-Abbas ile Şeyzer’de bekleyen Humâraveyh’in ordusu üzerine yürüdüler ve Mısır ordusunu yenip, Dımeşk’i ve Filistin’in bir kısmını ele geçirdiler.181 Bu olaylar esnasında kaynaklarda Ahmed b. Muhammed el-Vasiti hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Şam bölgesindeki olayların aleyhine geliştiğini gören Humâraveyh bu defa kendisi 70 bin kişilik bir ordu ile Mısır’dan ayrıldı.182 Onun Mısır’dan ayrıldığı sıralarda hilâfet ordusu içinde önemli bir yere sahip olan İshak b. Kundacık ve Muhammed b. Ebu’-Sâc, Muvaffak’ın oğlu Abbas ile yollarını ayırdı. Gerekçe ise Ebu’l-Abbas’ın onları aşağılaması ve beceriksizlikle suçlamasıydı.183 Böylece Humâraveyh’in karşısında savaşmak üzere 4 bin kişilik Ebu’l-Abbas’ın ordusu kalmıştı.184 Bu bilgileri nakleden kaynaklarımız, gerek Humâraveyh’in adamı iken halifelik tarafına geçen el-Vâsitî’ni gerekse hilâfet ordusunda iken Ebu’l-Abbas’ı terkeden ve Humâraveyh’in karşısında yalnız bırakan İshak b. Kundacık ile Muhammed b. Divdad b. Ebu’s-Sâc’ın karşı istihbarât çalışmalarıyla taraf değiştirdiklerine dâir hiçbir bilgi vermemektedirler. Ancak gelişmelerin gidişatının bizi böyle bir düşünceye sevkettiğini de belirtmemiz gerekmektedir.

Humaraveyh ile Ebu’l-Abbas arasında 6 Nisan 885’de Tavâhin denilen yerde meydana gelen ve aynı adla anılan savaşı önce hilâfet ordusu

kazanmış olmasına rağmen,185 neticede Humâraveyh 30 Ağustos 884'de Mısır'a döndükten sonra bölgede yedekte bekleyen Sad el-Eyser komutasındaki ordu toparlanarak, Ebu'l-Abbas'ın ordusunu yendi. Ebu'l-Abbas yanında kalan az sayıdaki ordusu ile bölgede tutunamayıp, Bağdat'a döndü.186 Sad el-Eyser, Dımeşk'e girerek Tolunoğulları'nın hâkimiyetini yeniden sağladı. Bunun üzerine Humâraveyh onu Dımeşk valisi olarak tayin etti.187 Ancak Sad el-Eyser, Ahmed b. Muhammed el Vâsitî ile birlikte kısa bir zaman sonra isyan etti ve Humâraveyh'i tanımadığını ilân etti.188

Humâraveyh zamanında TolunoğullarıDevleti'nin, Şam bölgesi daima karışıklık içinde olmuştur. Öyle ki buradaki vali, komutanlar devamlı saf değiştirmişler, kendi menfaatlerine göre hareket etmişlerdir. Biraz olsun kendinde güç gören valiler gerektiğinde Tolunoğulları, gerektiğinde Abbasiler'in yanında yer almışlar, hatta zaman zaman da her ikisinden de bağımsız olarak bölgelerinde hâkimiyet kurmaya çalışmışlardır. Esasen Sad el-Eyser'in ayaklanması da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Ayrıca el-Vâsitî'nin de isyanda yer alması, bu olayda onun etkisinin de olduğunu göstermektedir. Yine Humâraveyh'in Eylül 886'da Mısır'dan çıkması ve Şam'a gidip el-Eyser'i öldürmesi, bölgeyi Haziran 886'da yeniden ele geçirmesi,189 bu arada İshak b. Kundacık'ın el-Cezire ve Musul'da, İbn Ebu's-Sâc'ın Kınnesrin ve Halep'te birbirlerine karşı üstünlük ve hâkimiyet yarışına girmeleri sonucunda, daha önce Humâraveyh'e karşı Abbasî kuvvetleri olarak savaşan bu iki Türk komutandan, Muhammed b. Divdad b. Ebu's-Sâc'ın Humâraveyh tarafına geçmesini ve ona tâbi olmasını intaç etti. Humâraveyh ile Ebu's-Sâc birlikte İshak b. Kundacık'a karşı savaşarak onu yendiler ve Kuzey Mezopotamya, oradan da Samerra'ya yakın yerleşim alanlarına kadar geniş bir coğrafya Tolunoğulları'nın hâkimiyetine geçti (886).190

Fakat Humâraveyh'in Mısır'a dönmesinden kısa bir süre sonra, Ebu's-Sâc ile İshak b. Kundacık yine savaşa tutuşmuşlar, İshak yine mağlup olmuştur.191 İşte bu olay yukarıda bahsedilen menfaatlere göre hareket etmenin bir örneğini daha ortaya çıkarmaktadır. Çünkü yenilen İshak b. Kundacık Mısır'a giderek Humâraveyh'i tanıdığını ve emrine girmek istediğini bildirmiştir. Ebu's-Sâc bu gelişmeden rahatsız olup isyan edince, roller değişmiş İshak ile Humâraveyh Şam'a gidip Ebu's-Sâc'ı mağlup etmişler, onun arkasından takip görevini bu defa Tolunoğulları adına İshak b. Kundacık üstlenmiş ve 23 Ekim 889'da bütün Mezopotamya dahil, Humâraveyh tarafından bölgenin valiliğine atanmıştır.192 Bu arada Humâraveyh Halep valiliğine de Togaç b. Cuff'u tayin etmiştir. İbn Ebu's-Sâc da Bağdat'a, Muvaffak'ın yanına gitmiştir.193

Bu gelişmeler yaşanırken Abbasi Halifeliği büyük bir korku ve endişeye kapılmış ve sarayın hizmetinde bulunan Türk Faik'î, Aralık 886'da Humâraveyh'e elçi olarak göndermiştir.194 Ancak bu gelişme Tolunoğulları için sonun başlangıcı olmuştur. Çünkü gücünün zirvesinde olan Humâraveyh siyaset bilmezliği sebebiyle Abbasiler'in oyununa gelmiştir. Esasen yukarıda zikredilen menfaatlere göre saf belirleme politikasını bu defa Abbasî halifeliği uygulamaya koymaktaydı. Muvaffak, halife Mute'mid'e hazırlattığı bir fermanla Mısır, Şam ve suğurların yönetiminin 30 yıllığına Humâraveyh'in idaresine verildiğini bildiriyordu.195 Fermana halife Mu'temid ve halifenin oğlu Ebu'l-Abbas da imza koymuşlardı.196

Esasen bu topraklar ve daha fazlası Humâraveyh'in hâkimiyeti altındaydı. Tolunoğulları Devleti'nin böyle bir fermana da ihtiyacı yoktu. Ancak buradaki tek önemli husus Tolunoğulları'nın halifelik nezdinde meşrulaştırılması olabilirdi. İşte Humâraveyh siyaset bilmemesi ve ileri görüşlü olmamasının sonucu olarak İslâm Dünyası'nda meşrûlaşmak adına

olsa gerek bu fermanı kabul ettiğini ve kendisinden daha zayıf durumda olan Abbasî halifeliğini tanıdığını bildirdi. Aralık 886'da da hâkimiyeti altındaki beldelerde Cuma hutbelerinde Muvaffak'a yapılan bedduâları duâya çevirtti.197

Hilâfet merkeziyle barıştığı kanaatinde olan Humâraveyh, emrine verilen suğur şehirlerinde hâkimiyetini sağlamlaştırmak için, bu şehirlerin valilerine hazineden pek çok hediyeler ve yüklü miktarda para göndermiştir. O bu politikası ile 890 yılında Tolunoğulları Devleti'ni en geniş sınırlarına ulaştırmış, fakat devletin hazinesini de boşaltmıştır.198

2. Tolunoğullarının Zayıflaması

4 Haziran 891'de Muvaffak,199 15 Ekim 892'de200 de halife Mu'temid öldü. Muvaffak'ın oğlu Ebu'l-Abbas Mu'tezid ünvanıyla halife oldu. Humâraveyh hiç tereddüt göstermeden ona bîat etti.

Muvaffak'ın ölmeden önce, yukarıda bahsedilen manevra ile hilâfete bağladığı Tolunoğullarını, halife Mu'tezid daha da bağımlı hale getirdi. Tabii ki bunda Humâraveyh'in basîretsizliği de etkili olmuştu. Esasen Humâraveyh bir yakınlaşma vesilesi ile Abbasîler'i kontrol etmek düşüncesindeydi. Ancak tam tersi oldu.

Bu yakınlaşma da şudur: Humâraveyh, asıl adı Esmâ olan kızı Katru'n-Nedâ'yı201 halife Mu'tezid'e, oğlu Ali'ye alması için teklifte bulundu.202 O böylece halifeliği kendi nüfûzu altına almayı amaçlamıştı. Ancak bu politikasında yanılmaktaydı. Çünkü halifelik çok zayıftı ve sadece dini anlamda sembolik bir liderliği vardı. Humâraveyh'in teklifini değerlendiren halife 38 yaşında olmasına rağmen henüz 12 yaşında olan Katru'n-Nedâ'yı kendi nikahına almak istediğini bildirdi. Humâraveyh de bunu kabul etti.203 Bunun karşılığında halife Mu'tezid, Fırat'tan Berka'ya kadar olan bölgenin yönetimini 30 yıllığına Humâraveyh ve oğullarına bıraktığını belirten bir fermanını 14 Haziran 893'de Mısır'a gönderdi.204 Bu fermana

göre Humâraveyh ayrıca babasından beri ödenmeyen Mısır haracının her yılı için 200 bin dinar, 894 yılından itibaren de yıllık 300 bin dinarı halifeliğe göndermeyi kabul etti.205

Babasının basiretini gösteremeyen Humâraveyh, böylece kendi hazinesini boşaltmaya, halifeliğin hazinesini doldurmaya başladı. Bu arada halife ile Katru'n-Nedâ'nın düğünü 894'de yapıldı. Humâraveyh kızının çeyizleri için devlet hazinesini boşalttı. Rivâyetlere göre bir buçuk milyon dinar harcadı.206 20 katır yükü ile altınlar, gümüşler, kıymetli taşlarla bezenmiş elbiseler, seçme atlardan oluşan çeyizi Abdullah. b. el-Cessas başkanlığında Bağdat'a gönderdi.207 Katru'n-Nedâ 900 yılında ölünceye kadar halife Mu'tezid'in nikahında kaldı.208 Kindî, Makrizî ve İbn Tağrıberdi bu nikahtan sonra Mu'tezid ile Humâraveyh arasında dostça ilişkilerin başladığını rivâyet etmelerine rağmen,209 durumun gerçekte böyle olmadığı ilerleyen zamanda ortaya çıkmıştır.

Diğer taraftan Humâraveyh Bizans sınırındaki fetih faaliyetlerine devam etti. O, 20 Eylül 893'de Abbas b. Ahmed'i,210 Eylül 894'de Togaç b. Cuff'u Tarsus üzerinden Bizans topraklarına sefere göndermiştir.211 Onlar bu seferlerinde başarılı olmuşlar bazı ganimetler alarak dönmüşlerdir.

3. Humâraveyh'in Öldürülmesi

Humâraveyh, başkent babasının kurduğu Kataî şehri olmasına rağmen, Şam'da Gaysun Dağı'nın yamacına yaptırdığı köşke giderek zaman zaman orada kalırdı. 2 Ekim 895'de bu köşküne gittiğinde,212 8 Ocak 896'da bir gece vakti hizmetçileri tarafından başı kesilmek suretiyle öldürüldü.213

Humâraveyh'in öldürülmesi ile ilgili olarak Kindî şu bilgileri vermektedir: "Onun öldürülmesi 8 Ocak 896 Pazar gecesidir. Söylendiğine göre onu Tahir, Lü'lü, Nâşî, Sâbûr, Mümâkıd ve Nazif isimli hizmetçileri hepsi bir olarak öldürdüler. Onların (öldürenlerin) başı Fustat'a götürüldü ve hapsedildi. Humâraveyh de Fustat'a götürüldü ve orada defnedildi. Onun

hükümranlığı 12 sene 18 gün sürdü".214 Görüleceği üzere bu rivâyette Humâraveyh'i öldürenlerin isimleri verilmekte, fakat öldürme sebeplerine hiç değinilmemektedir. Ancak bu hususta İbnu'l-Esîr'de yer alan bir rivâyet Kindî'nin verdiği bilgileri tamamlar mâhiyette olup şöyledir: "886 Ocak-Şubat aylarında Humâraveyh b. Ahmet b. Tolun yatağında hizmetçileri tarafından öldürüldü. Ölümünden sonra onu öldürmekle itham edilen 20 küsur hizmetçisi de hemen katledildi. Öldürülmesinin sebebi şöyle anlatılır: Bazı jurnalciler kendisine Mısır'daki sarayında bulunan câriyelerden her birinin, yine sarayda bulunan hadımlardan birer kişiyi koca edindiklerini ihbar etmişlerdi. Bunu jurnalleyen kimse Humâraveyh'e şöyle demişti; eğer bu haberin doğru olup olmadığını öğrenmek istiyorsan câriyelerden birini getir, onu konuşturmaya çalış, itiraf ettiğini görecek ve bu haberin de sıhhatini öğrenmiş olacaksın. Bunun üzerine Humâraveyh bunun doğru olup olmadığını öğrenmek için hemen o anda Mısır'daki vekiline haber gönderip derhal kendisine bir grup cariyeyi göndermesini istemişti. Bu arada hizmetçilerden bir grup bir araya gelerek onu öldürmeyi kararlaştırdılar. Çünkü onlar Humâraveyh'e nakledilen bu durumun açıkça ortaya çıkmasından korkmuşlardı. Bunun için geceleyin onu yatağında boğazlayıp kaçıverdiler".215

Bu arada İbrahim b. Ahmed el-Mâzerâî 7 Şubat 896'da Dımeşk'ten çıkmış ve 11 gün sonra 18 Şubat 896'da Bağdat'a varmış, burada Mu'tezid'e Humâraveyh'in hizmetçileri tarafından yatağında başı kesilmek suretiyle öldürüldüğünü haber vermiştir.216

C. Ebu'l-asâkir Ceyş B. Humâraveyh Dönemi

Öldürüldüğünde babası ile birlikte Şam'da bulunan Ebu'l-Asâkir Ceyş b. Humâraveyh babasının öldürüldüğü gece 8 Ocak 896'da hemen bîat alarak ve Tolunoğulları'nın başına geçti. Ardından da hiç vakit kaybetmeden Mısır'a giderek burada da bir bîat merâsimi tertipledi. Fakat

Dımeşk'te, aralarında İshak b. Kundacık'ın oğlu Muhammed, Hakan el-Belhî, Muhammed b. Karadoğan, Muhammed b. Kümüşcür,217 Togaç b. Cuff'un kardeşi Bedr b. Cuff gibi komutanlar Ceyş'in başa geçmesini hoş karşılamadılar ve 19 Temmuz 896'da isyan ederek,218 onu öldürmek istediler.219 Bu teşebbüslerinde başarılı olamayınca da, onların bir kısmı orduları ile birlikte Tolunoğulları'nın hizmetinden çıkarak, halife Mu'tezid'in yanına gidip onun emrine girdiler.220 Şam bölgesini terketmeyen Toğaç b. Cuff da, Dımeşk'te, Ceyş'i tanımadığını ilân etti.221 Togaç ile birlikte hareket eden Suğur valisi Ahmed b. Togan da ona katıldı.222 Böylece Şam bölgesi ve Suğur şehirleri Ceyş'in hâkimiyetinden çıkmış oldu.

Dımeşk'teki bu gelişmelerden sonra Mısır'da da Ceyş'e karşı hareketler başladı. Taberî'nin bildirdiklerine göre, özellikle ordudaki Mağribliler, Berberîler, Nasr b. Ahmed b. Tolun'un başa geçmesini istiyorlardı.223 Ali b. Ahmed el-Mâzerâî onları iknâ etmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Ceyş bu duruma karşı Nasr b. Ahmed'i ve onunla birlikte hareket eden ordusu içinden ve mevâliden olup, kendisine karşı çıkan pek çok kişiyi öldürttü.224 Ancak Ceyş'in çok sayıda adamı öldürtüp kan dökmesi, orduyu ayaklandırdı ve 9 ay 12 gün başta kaldıktan sonra 25 Temmuz 896'da hapsedilip yerine Harun b. Humâraveyh'e bîat edildi. Ceyş de bir süre sonra hapiste öldü.225

D. Harun B. Humâraveyh Dönemi ve Yıkılış

1. Siyasî Olaylar

Ceyş'in hapsedildiği gün Harun b. Humâraveyh Mısır'da bîat alarak Tolunoğulları'nın başına geçti. Harun'un hükümdar olmasıyla Dımeşk'te bulunan Şam bölgesi valisi Togaç b. Cuff, yeniden Tolunoğulları'nın hizmetine girdiğini açıkladı.226 Bu da göstermektedir ki, komutanların

Tolunoğulları’ndan ayrılması Ceyş’in kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Harun dönemiyle ilgili olarak kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmamaktadır.

Harun’un amcasının oğlu olup, İskenderiyye valiliğini yürütmekte olan Rebia b. Ahmed b. Tolun, ordudaki bazı komutanların da teşvikiyle, Tolunoğulları’nın başına geçmek düşüncesiyle, Buhayra Berberilerinin çoğunluğunu oluşturduğu ordusuyla Fustat’a doğru hareket etti. Ancak Harun’un kuvvetleriyle yaptığı savaşı kaybederek, esir edildi. Daha sonra da eski hükümdarlık sarayının önünde 1200 kırbaç darbesiyle öldürüldü. (13 Eylül 897 Salı).227 Esasen bu kardeş kavgaları ve komutanların kendi bölgelerinde başlarına buyruk olarak hareket etmeleri, artık Tolunoğulları Devleti için tehlike çanlarının çalmaya başladığının göstergesiydi. Ayrıca daha önce Humâraveyh’in müsrifçe yaptığı harcamalar hazineyi boşalttığı için maddî güçleri de kalmamıştı.

Halife Mu’tezid zamanında Mart-Nisan 897’de Tarsus, Tolunoğulları’ndan alınarak Abbasilere bağlandı. Bölgede bulunan ve yardıma gönderilen Tolunoğulları komutanları, Ahmed b. Togan, Yusuf b. el-Bağmurdî ve İbnu’l-Yetim, esir edilerek Bağdat’a gönderildi.228 Bu üç komutanın esir edilmesi Tarsus ile aynı zamanda Suğur şehirlerinin de elden çıkması anlamına gelmekteydi. Çünkü onlar Suğur şehirlerinin de komutanlarıydı. Bu arada Mu’tezid Tarsus’a İbn İhşid’i vali olarak tayin etti.229 O da 898’de gazaya çıkarak İskenderun’a kadar olan yerleri fethetmiştir.230 İbn İhşid 909’da vefat edince yerine Ebû Sabit atandı.231

Gerek Suğur şehirlerinin elden çıkması, gerekse hazinenin boşalmış olması sebebiyle ordu komutanları da kendi bildiklerini yapmaya başladılar.232 Onlar ismen devlete bağlı olmalarına rağmen, serbestçe hareket ediyorlardı. Tolunoğulları’na bağlılıkları ise, Abbasî halifeliğine karşı kendilerini belli bir ittifakın içinde tutmaları anlamını taşıyordu. Togaç b. Cuff ise, Mısır’dan gönderilen Bedr el-Hemmâmî ve Hasan b. Ahmed el-

Mâzerâî elçiliğiyle Harun tarafından yeniden Şam bölgesine tayin edilerek, 897'de valiliği tazelendi.233 Merkezde ise Ebû Cafer b. Ebbâ, ordunun başkomutanı idi ve Harun'u istediği gibi yönlendirmekteydi.234

Harun dönemindeki diğer olaylara gelince, Mayıs-Haziran 898'de, İbn Kureyş isimli bir kişi etrafına topladığı bir grup ile Tolunoğulları Devletine karşı ayaklandı. O Müslümanları yönetme hakkının Ehl-i Beyt'de, yani Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerde olduğunu iddia etmekteydi.235 Esasen Mısır'daki bu gelişme Kuzey Afrika'da yeni kurulan Fatimîler'in propaganda çalışmalarından başka bir şey değildi.236 Kindî'nin verdiği bilgiye göre, bu şahıs Mayıs-Haziran 898'de bir Cuma günü kırbaçlanmış ve hapse atılmış, iki gün sonra da ölmüştür.237

Bu devirde meydana gelen bir başka olayı da Elçibey, Ermeni ve Gürcü kaynaklarına dayanarak nakletmektedir. Bu bilgilere göre halife Mu'tezid, Mezopotamya ve Suriye bölgelerini Tolunoğulları'ndan almak için, Abbasi Halifeliği'ne bağlı olan ve yıllık vergi vermek suretiyle otonom bir şekilde yaşayan Ermeni Krallığı'nı kullanmış ve 100 bin kişilik Ermeni-Gürcü ordusu Hilafet adına, 896'da Mezopotamya'ya inmiş, burada Tolunoğulları'nın Şam valisi Togaç b. Cuff'a yenilerek geri çekilmek zorunda kalmıştır.238 Esasen Nisan 897'de Tarsus ve Suğur şehirlerini alarak bölgede faaliyetlerini yoğunlaştıran halifeliğin, zaten iyi ilişkiler içinde olmadığı Tolunoğulları'na karşı, elinde güçlü bir ordusunun olmadığı da dikkate alınarak böyle bir mücâdele yoluna gitmesi düşünülecek bir durum olsa bile, İslâm tarihi kaynaklarında bu savaşla ilgili hiç bir bilginin bulunmaması, olayı eserinde nakleden Elçibey'in de şüpheli karşılaması,239 haberin inandırıcılığını ortadan kaldırmakta veya en aza indirmektedir.

Bahse konu olan bütün bu olaylar Tolunoğulları Devleti'nin gücünün zayıfladığını artık iyice gün yüzüne çıkarmıştır. Harun da işin farkında

olarak, halife Mu’tezid’e bir elçi göndererek, kendi hâkimiyetini onaylamasını ister.240 Halife Mu’tezid de bu gelişmeyi değerlendirdi ve 898 yılında, Abdullah b. Feth’i Mısır’a göndererek, onun vasıtasıyla Harun’a bir anlaşma imzalattı. Mu’tezid Harun’un hâkimiyetini meşrûlaştırmak için, Halep ve Kınnesrin’i kendisine aldı. Ayrıca yıllık 450 bin dinar vergiyi de halifeliğe göndermesini ister. Harun bu şartların tamamını kabul etti.241 Böylece Tolunoğulları 897’de kaybettiği Suğur şehirlerinden sonra Halep ve Kınnesrin’i de Abbasilere bırakıyordu. Anlaşma Mayıs-Haziran 899’da yürürlüğe girer.242 Bu tarihten sonra Tolunoğulları’nın elinde sadece Suriye ve Şam bölgesi kalmış oluyordu.

2. Karmatîler’in Ortaya Çıkışı ve Tolunoğulları

Abbasîler ile Tolunoğulları arasında bu anlaşma imzalanırken Basra körfezinde yeni bir tehlike ortaya çıktı, Karmatîler. İslâmiyet, Hıristiyanlık ve eski Mecûsî dinlerinin karışımı bir inanca sahip olan bu hareket, Abbasîler için olduğu kadar, Tolunoğulları için de tehlikeli oldu. Hatta, denilebilir ki, Tolunoğulları’nın yıkılmasında en önemli rolü oynadı.

880’li yılların sonlarında Küfe ve Basra arasındaki bölgeyi, özellikle Fırat Nehri’nin sahili boyunca, ele geçiren Karmatîler, Haziran-Temmuz 899’da liderleri Ebû Saîd el-Cennâbî komutasında Basra’yı ele geçirdiler.243 902 yılında da Zikreveyh b. Mihreveyh liderliğinde Küfe’yi alarak, Şam’a yöneldiler. Esed, Tayy, Temim gibi bazı Arap bedevî kabileleri de onlara katıldı.244 Bu gelişme Tolunoğulları için büyük bir tehlikenin habercisiydi. Bu arada 3 Nisan 902’de halife Mu’tezid öldü ve yerine, oğlu Muktefî geçti.245 Muktefî, Karmatîler üzerine birkaç defa ordu göndermesine rağmen başarılı olamadı. Abbasî ordusunu püskürten Karmatîler, Haziran-Temmuz 902’de Tolunoğulları’nın hâkimiyetinde olan Şam’a saldırdılar. Şam valisi Togaç b. Cuff ile aralarında şiddetli bir savaş oldu. İki taraf da pek çok kayıp vererek geri çekildi.246

Ardından 9 Mart 903 yılında Togaç'ın komutanlarından Beşir, Karmatîlerle yaptığı savaşta yenildi ve hayatını da kaybetti. Togaç ve komutanları aynı yıl içinde yaptığı savaşların hepsinde mağlup olmuşlar ve Tolunoğulları'nın Şam ordusu dağılmıştır.247 Bunun üzerine Harun Mısır'dan Bedr el-Hammâmî komutasında bir orduyu Şam'a gönderdi. Yapılan savaşta Karmatîler'in komutanı Yahya b. Zikreveyh öldürüldüyse de, Tolunoğulları ordusu büyük bir hezimete uğradı.248 Karmatîler'in başına geçen Hüseyin b. Zikreveyh, kendisine "Emîru'l-Mü'minîn" ünvânını vererek Dımeşk üzerine yürüdü. Tolunoğulları'nın orduları dağıldığı için, küçük bir direnme ile karşılaşan Karmatîler, şehri kendilerine bağlamayı başardılar.249 Daha sonra da Suriye bölgesinin kuzeyindeki şehirleri aldılar (12 Haziran 903).250

Karmatîler'in, Tolunoğulları ordularını dağıtmaları Abbasîleri endişelendirmiştir. Çünkü Karmatîler'in ortaya çıktığı coğrafya iki devletin arasındaki topraklardı. Tolunoğulları'nın güçten düşmesi, Karmatîler için yeni bir cephe anlamına geliyordu. Bu da Abbasîlerdi. Bunun için halife Muktefî, 903 yılı sonlarında Karmatîler'in üzerine bir kaç ordu göndermiş, fakat başarılı olamamıştır.251 Ancak 903 yılından itibaren işi ciddiye alan halife Muktefî, kâtibi Muhammed b. Süleyman et-Türkî'yi Karmatîler'in üzerine gönderdi. Tolunoğulları'ndan da Harun, Bedr komutasında takviye bir Mısır ordusu gönderdi.252 29 Ekim 903'de Hama yakınlarındaki savaşta Karmatîler mağlup edildi.253 Onların liderleri ve önde gelenlerinden bazıları Bağdat'a gönderildi ve esir edildi.254 Böylece Karmatîler tehlikesi önemli ölçüde engellenmiş oldu.

Abbasîler, Karmatî tehlikesini önemli ölçüde bastırınca, artık çok zayıf olan Tolunoğulları'nın işini bitirip, bu coğrafyayı da kendilerine bağlamak için harekete geçebilirlerdi. Esasen Karmatîleri yendikten sonra, Şam bölgesi halifeliğin hâkimiyeti altına girmişti. Şimdi halkayı tamamlamanın

tam zamanıydı. Bunun için de zayıflığı iyice ortaya çıkan Tolunoğulları'nın Mısır'daki hâkimiyetine son vermek ve halifeliğe bağlamak gerekiyordu.

3. Tolunoğullarının Yıkılışı

Halife Muktefî Karmatîler'in sindirildiği bir zamanda Mısır'ı da halifeliğe bağlamak için harekete geçti. Bunun için Mayıs-Haziran 904'de Karmatîler karşısında başarılı olan komutanı Muhammed b. Süleyman el-Katibi'nin emrine içlerinde İshak b. Kundacık'ın oğlu Muhammed'in ve diğer bazı Türk komutanların da olduğu büyük bir ordu verdi. Sonra da onu Mısır'a Tolunoğulları'nın üzerine gönderdi.255 Ayrıca Tarsus'taki valisi Yazman'ın kölesi Dimyâne'nin de Akdeniz'den Nil Nehri'ne girmesini ve Mısır ordusunun erzak yollarını kesmesini emretti.256 Harun, Abbasî ordusunun üzerine geldiği haberini Ekim-Kasım 904'de bir Pazartesi günü aldı. O da Vasîf b. el-Katramîz, Hasîb el-Berberî ve Humâr b. Mayhaşî komutasında bir ordu hazırladı.257 Ayrıca Şam bölgesindeki valisi Togaç b. Cuff'u Mısır'a çağırdı. Yerine Mısır orduları komutanı Bedr el-Hammâmî'yi atadı. Ancak Bedr Şam'a giderken yolda Muhammd b. Süleyman ile karşılaşınca hiç bir mücâdeleye girmeden, emrindeki askerleriyle hemen hilâfet ordusuna katıldı.258 Yine Harun'un Filistin Emiri Vasîf b. Savartekin de kölesi Sâfî ile Muhammed b. Süleyman'a bir mektup gönderip, itaatini arzetti.259 Bedr el-Hammâmî ve Vasîf b. Savartekin'in neden Abbasî ordusuna katıldığı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Onların bu hareketi, Harun'a güvenmedikleri şeklinde yorumlanabilir. Yine Tolunoğulları'nın gücünün kalmadığını bildiklerinden işin başında saf değiştirip canlarını kurtarma yolunu tercih etmiş olabilirler. Ayrıca Karmatîlere karşı beraberce savaştıkları için Türk olan Muhammed b. Süleyman'a yakınlık duymaları da düşünülebilir.

Aralık 904'de Mısır'a ulaşan260 Muhammed b. Süleyman, bu arada Akdeniz'deki Dimyâne komutasındaki hilâfet donanmasının da Mısır'a

girmesini bekledi.261 Böylece Tolunoğulları hem karadan hem de denizden kuşatılmış oluyordu. Harun ise karşı hamle olarak bir taraftan kendisi hazırlanırken, diğer taraftan aynı tarihlerde Vasîf el-Katramîz komutasındaki donanmasını hazırladı.262 Dimyâne Tinnis üzerinden Mısır'a girdi ve buranın halkı kendisinden eman diledi. O da onların bu isteğini kabul etti.263 Böylece Mısır'da Abbasîler'in eline geçen ilk yerleşim alanı Tinnis oldu. Dimyane'nin ikinci hamlesi ise, Mısır donanma komutanı Vasîf el-Katremîz üzerine oldu.

O, Mısır donanmasını mağlup ederek el-Katremîzi esir aldı.264 Bu arada Muhammed b. Süleyman da karadan harekete geçti. Harun ise Fustat'a, yerine Hasan b. es-Seyr'i bırakarak, ailesi ve yakınlarıyla birlikte şehirden kaçtı. Ancak Dimyâne ona Demire'de yetişti. Harun, kaçmasını hoş karşılamayan amcasının oğulları Şeyban ve Adiyy tarafından 31 Aralık 904'de 28 yaşındayken öldürüldü. O, 8 yıl 8 ay Tolunoğulları'nın başında kalmıştı.265

E. Şeyban B. Ahmed B. Tolun ve Mısır'ın Abbasîlere Teslim Edilmesi

Bu kargaşa ortamında Şeyban 1 Ocak 905'de bîat alarak Tolunoğulları'nın başına geçti ve 3 Ocak 905'de Fustat'a gelerek yönetimi eline aldı. Şurta Emiri Musa b. Tünik'i görevinde bıraktığını açıkladı. Ancak Harun'un öldürülmesinden sonra, Şeyban'a güvenmeyen ve artık mücâdele etmenin gereksiz olduğunu düşünen komutanlardan Togaç b. Cuff, Humâraveyh'in hizmetinde bulunan diğer bazı komutan ve önde gelen kişiler, Muhammed b. Süleyman'ın komutanlarından Hüseyin b. Hemdân b. Hamdûn'a bir mektup yazarak, Harun'un öldürüldüğünü ve kendilerine eman verilmesini, yani Abbasî ordusunun saflarına katılmak istediklerini bildirdiler. Onların bu istekleri kabul edilince artık Tolunoğulları için de tutunacak bir dal kalmamış oluyordu. Bu gelişmeler üzerine yanındaki askerler ile Fustat'ta küçük bir direnme gösteren Şeyban daha fazla

dayanamayacağını anlayınca, Ocak 905 ortalarında bir Çarşamba günü Aynı Şems'de, Muhammed b. Süleyman'dan eman istemek zorunda kaldı. Muhammed de Şeyban'ın eman isteğini kabul ederek ve Mısır'ı teslim aldı. Sonra da Şeyban, ailesi ve yakınlarıyla Bağdat'a gönderildi (Ocak 905).266

Mısır'ı teslim alan Muhammed, ilk iş olarak Tolunoğlu Ahmed'in kurduğu el-Kataî şehrini yaktırıp, yıktırmıştır. Daha sonra da minberde Cuma hutbelerini halife Muktefî billah adına okutmuştur. Burada idarî düzenlemeler de yapan Muhammed et-Türkî, Şurta Emirliğine Şeyban'ın atadığı Musa b. Tünik'in yerine Bek Timuru, kadılığa Ebû Zür'a Muhammed b. Osman'ın yerine Muhammed b. Abde b. Harb'i tayin etmiştir. Eman verdiği Tolunoğulları'ndan Togaç b. Cuff'u bir grup asker ile Kınnesrin'e, Bedr el Hemmâmî'yi de yine bir grup Tolunoğulları'ndan kalma asker ile Dımeşk'e vali tayin ederek göndermiştir.267

Böylece Tolunoğulları Devleti Şeyban'ın 12 günlük hükümdarlığından sonra yıkılmış oldu. Tarihin garip bir tecellisidir ki, bu Türk Devleti yine bir Türk komutanı olan, fakat Abbasîler adına hareket eden Muhammed b. Süleyman et-Türkî tarafından Mısır'da derin izler bıraktıktan sonra yıkılmış ve tarihteki yerini almıştır.

2. Bölüm:Tolunoğulları Medeniyeti

36 yıl 3 ay 15 gün ömrü olan Tolunoğulları Devleti, devletler için çok kısa sayılabilecek bu dönem içinde, gerek Türk Medeniyeti ve gerekse Mısır ve İslâm medeniyetleri açısından önemli bir yere sahiptir. Gerçekten de, Medeniyet Tarihi zâviyesinden bu Türk devletine bakıldığında, devlet teşkilatı, tarım ve ziraat, şehircilik ve iskan, sosyal ve kültürel hayat ile sağlık konularında tarihe iz bırakan faaliyetlerde bulunduğu gözlenmektedir.

A. Devlet Teşkilatı

Tolunoğulları'nın Devlet Teşkilatına bakıldığında, tam bir Türk-İslâm sentezi göze çarpmaktadır. Devlet Başkanlığı, ordu ve yönetim anlayışı olarak, Türk Devlet Geleneği'nin hemen bütün özelliklerini bulmak mümkündür. Devlet Teşkilatı'nın kurumları/isimleri noktasından ele alındığında ise, Hz. Ömer'in halifeliği zamanında Müslüman Arapların, hâkim oldukları topraklarda oluşturduğu genelde devlet teşkilatı yapısı ile, özelde yine halife Hz. Ömer ve bölgenin İslâm hâkimiyetine alınmasında ordu komutanı ve ilk vali olan Amr b. el-Âs'ın Mısır'da birlikte oluşturdukları idarî yapılanmanın, Emevîler ve Abbasîler de dahil, hiç bozulmadan aynen korunduğu söylenebilir. Buna göre Mısır'ın idarî yapısında en önemli ve en üst mercî olan valilik ile, valiliğin yardımcı kurumları olarak Ordu Divanı, Şurta Divanı, Harac Divanı, Kada Divanı, Berid Divanı, İnşâ Divanı yönetimi gerçekleştiren kurumlar olmuşlardır.268

1. Valilik ve Devlet Başkanlığı

Valilik konusuna başlarken, Abbasîlerdeki iktâ sisteminden bir kaç cümle ile bahsetmek gerekmektedir. Özellikle halife Mu'tasım zamanından itibaren, Abbasî ordusundaki güçlerini arttıran Türkler, artık halifelerin hem en büyük destekçileri hem de korkulu rüyaları olmuşlardır. Çünkü halife adayı kardeşler arasındaki mücâdelelerde Türk komutanlar hep belirleyici olmuşlar, gerektiğinde halifeleri azil veya öldürme yoluyla değiştirebilmişlerdir. Halifeler de gerek kendilerini halifelik makamına çıkarmaları sebebiyle ödül olarak, gerekse karşılarına aldıklarında halifelik makamından indirilecekleri korkusuyla, Türk Komutanları iktâ yöntemiyle değişik bölgelerin valiliklerine tayin etmişlerdir. Ancak bu komutanlar vali olarak tayin edildikleri yerlere gitmeyip, yerlerine güvendikleri bir adamlarını nâib (=vekil) olarak gönderirlerdi.269 İşte Tolunoğlu Ahmed'in de Mısır'a gelmesi böyle olmuştu. Tolunoğlu Ahmed, öldürülünceye kadar Bayık Bey'in, daha sonra da yine bir üst düzey Türk komutanı ve aynı

zamanda kayınpederi olan Yarcûh et-Türkî'nin nâibi olarak Mısır'da görev yaptı. Yarcûh öldükten sonra ise, güçlü ordusu ile Mısır'ın yönetimini bırakmayarak, halife tarafından da tanındı.[270] Böylece o, bağımsızlık yolunda faaliyetlere başlamış oluyordu.

Esasen vali nâibliğinden başlayarak, valiliğe ve oradan da devlet başkanlığına değin bir seyir izleyen Tolunoğulları'nın en üst düzey yapılanması dikkate alındığı için, konunun "Valilik ve Devlet Başkanlığı" adı altında ele alınmasının daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Tolunoğulları Devleti başlangıç itibariyle vali nâibliği ile başlamıştır. Yukarıda bahsedildiği gibi Ahmed, önce Bayık Bey ile Yarcûh et-Türkî'nin nâibi sıfatıyla Mısır'da bulunmuştur.[271] Daha sonra her iki komutan-valinin ölümlerini müteâkiben, Abbasî halifeleri tarafından doğrudan atanan veya daha doğru ifade ile tanınan Mısır valisi olmuştur.[272] Özellikle Şam bölgesinde vali olan İsa b. Şeyh'in Abbasîlere karşı isyanını bastırmakla görevlendirildiğinde, oluşturduğu 100 bin kişilik ordunun kendisine verdiği güçle halifelik makamını tanımadığını ilân etmiş ve yönetiminde bulunduğu coğrafyanın bağımsızlığı, kendisinin de devlet başkanlığı yolunda adımlar atmıştır. Hatta o, İbn Zülâk'ın verdiği bilgiye göre Mısır'da halifeliğini de ilân etmiştir.[273]

Böyle bir tasnif yapmaktaki amaç ise, Mısır'ın idarî yapısında yer alan kurumların yöneticilerini, atama noktasında yetkilerin kimlerde olduğunu belirtmek içindir. Çünkü Ahmed b. Tolun vali nâibi olarak Mısır'a geldiğinde, ordu komutanlığı hariç, yönetim kademelerindeki bütün görevliler, kadılar, Harac âmilleri, İnşâ âmilleri (kâtipler), Şurta emirleri, doğrudan halife tarafından atanıyorlardı. Hatta Ahmed b. Tolun tek başına vali olduğunda bile bu kurumlara atamalar halifeler tarafından yapılmaktaydı. Bu konuda Kindî'nin "Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât" isimli eserinde pek çok örnek bulmak mümkündür.[274]

Ahmed b. Tolun’un Bayık Bey ve Yercûh öldükten sonra, önce valiliğini daha sonra da bağımsızlığını ilân etmesindeki en önemli sebep halife Muktedî’nin kardeşi Ebu’l-Abbas Muvaffak ve onun Şam nâibi Amaçur et-Türkî olmuştur. Tabii burada, Ahmed b. Tolun’un kendisine güven veren 100 bin kişilik ordusunu kurmasına sebep olan, Amaçur’dan önceki Şam valisi İsa b. Şeyh’in Abbasî halifeliğine isyanı da önemlidir. Önce İsa b. Şeyh’in, Şam bölgesinin haracını (vergilerini) Bağdat’a göndermemesi, ardından da Mısır haracına el koyması, Ahmed b. Tolun’un halife Muktedî’nin emriyle Şam isyanını bastırmak için 100 bin kişilik bir ordu kurmasına sebep olmuştur. Bu da Ahmed’in askerî açıdan güçlenmesini intaç etmiştir. Daha sonra da Muvaffak’ın Şam bölgesine tayin ettiği Amaçur et-Türkî’nin Tolunoğlu Ahmed’den Şam bölgesini kendisine bağlamasından korktuğu için, Muvaffak’ın tahrik etmesi neticesinde onun Ahmed’e kötü davranması, nihayet ikisinin arasının açılması ve bağımsız bir Tolunoğlu Devleti’nin kurulmasını, dolayısıyla Ahmed b. Tolun’un Devlet Başkanlığı yolunun açılmasına sebep olmuştur. Bundan sonra Ahmed, artık Mısır’da bir devlet başkanı sıfatıyla bütün görevlileri kendisi tayin etmiş ve azletmiştir. Yine Abbasîlerden ayrı bir devlet olduğunun göstergelerinden biri olan sikkeleri sadece kendi adına darbettirmesidir. Ahmed b. Tolun’un ölümünden sonra ise, Türk Devlet Geleneği çerçevesinde ordu komutanlarından ve eşraftan oluşan Kurultay toplanmış ve devlet başkanlığını, daha önce babasına isyan eden büyük oğlu Abbas’a değil, Ahmed’in ikinci oğlu Humâraveyh’e vermiştir. Tolunoğlu Ahmed de ölmeden önce oğulları veya kardeşleri arasından birini kendisine vâris bırakmamıştır. Bu da Emevîler ve Abbasîlerde görülen veliahtlık sisteminin uygulanmadığını göstermektedir. Humâraveyh, Ceyş, Harun ve Şeyban’ın başa geçmelerinde de aynı yolun takip edilmiş olması, Tolunoğulları Devleti’nde Türk Devlet Geleneği’nin aynen devam

ettirildiğini göstermektedir. Bu da bize Türklerdeki Kut Anlayışını hatırlatmaktadır. Gerçi ömrü 36 yıl gibi çok kısa ve sadece 5 devlet başkanına sahip olmuş bir devlet için bu şekilde kesin ifadelerle genelleme yapılması çok cesurca karşılanabilir. Ancak devlet başkanlığı sisteminde Müslüman olmalarına ve Abbasîler içinden çıkmalarına rağmen veliahtlık usûlüne hiç başvurmamaları, yani yerlerine geçecek olanları önceden isim olarak belirlememeleri ve hükümdar âilesinden olan kişilerin hepsinin bu hakka sahip olarak görülmeleri, önde gelen Türk komutanlar tarafından hânedan âilesi arasından seçim yapılması, seçilenlerin yetersiz görüldüğünde alaşağı edilmesi, Türk Devlet Geleneği'ndeki Devlet Başkanlığı seçimini hatırlatmaktadır. Tek fark hükümdar olan kişinin ordudan, devletteki yüksek idarî makamlardan ve halktan İslâmî usullerle bîat almasıdır.275 Bu da burada önemli bir özellik arzetmektedir.

Ahmed b. Tolun'un Abbasî halifesini tanımadığını açıklamasından, hatta İbn Zülak'a göre halifeliğini ilân etmesinden sonra, Mısır ve Suriye topraklarında, komutanları ve aşağıda ele alınacak divanların başına kendisinin tayinler yapması da bir gelenek olarak yıkılıncaya kadar devam etmiştir.276

***

Tolunoğulları Devleti'nde bir diğer önemli üst düzey yöneticiliğin de Vezirlik olduğu anlaşılmaktadır. Kindî'nin verdiği bilgiye göre, Ahmed b. Tolun 28 Nisan 878'de Şam bölgesine sefere çıkarken Mısır'da yerine bıraktığı oğlu Abbas'a kendi kâtibi Ahmed b. Muhammed el-Vâsitî'yi vezir olarak bırakmıştır.277 Mes'ûdî'nin verdiği bilgiye göre ise, Humâraveyh'in vezirliğini yapan Ali b. Ahmed el-Mâzerâî ve onun oğlu Ebû Bekr b. Ali b. Ahmed el-Mâzerâî'den bahsedilmektedir.278

Vezirlik konusunda kaynaklarda bundan başka bilgi bulunmamaktadır.

***

Devlet başkanlığına vekâlet konusuna gelince, bu konuda Ahmed b. Tolun'un ve diğerlerinin Mısır'dan ayrıldıklarında yerlerine ya oğullarından birini ya da Şurta veya Harac emirlerinden birini bıraktıkları görülmektedir.279 Yine hükümdar öldüğü zaman yerine yenisi seçilinceye kadar Şurta emirleri devletin idaresini geçici olarak üstlenirlerdi.280

2. Divanlar

Divan kurumu bugünkü anlamda bakanlık demektir. Bu konuyu daha iyi anlamak için öncelikle Divanların kuruluşu ile ilgili kısa ve özlü bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Hz. Ömer'in halifeliği dönemi (634-643) İslâm fetih hareketleriyle geniş bir coğrafyanın hâkimiyet altına alındığı bir dönemdir. Bölgedeki iki süper güç olarak tanımlanabilecek Bizans ve Sasânî imparatorluklarına karşı mücâdele içine girilmiş, Bizans'tan Suriye, Filistin, Mısır alınırken (637-641), Sasânî İmparatorluğu da 643'de yıkılmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, İslâm hâkimiyetine giren coğrafyanın büyüklüğü Arap Yarımadası ile birlikte, doğuda Fırat ve Dicle nehirlerinden, batıda Kuzey Afrika'da Berka ve Trablusgarb'a kadar geniş bir coğrafî alan olmuştur.

Tabii ki bu kadar geniş bir coğrafyanın idaresi de yeni bir devlet teşkilatı ile mümkün olabilirdi. Toprakların idaresi ve bu topraklarda yaşayan gayr-i müslimlerin durumu, vergiler, asayiş, ulaşım ve haberleşme ve hepsinden önce yukarıda sayılanların yapılabilmesi için fethedilen bu yerlerin elde tutulabilmesi için yeni tedbirlerin alınması zarurî idi. Ayrıca bu bölgelerin fethedilmesi neticesinde alınan ganimetlerin taksimi, toplanacak vergiler v.b. gibi konular da Hz. Ömer'in önünde duran konulardı. İşte bu problemler sonucunda Hz. Ömer ilk olarak, gerek alınan ganimetlerin dağıtılması gerekse fethedilen toprakların idaresinin nasıl yapılması gerektiği hususunda bazı sahabilerle yaptığı istişâreler sonunda Medine'de Divan'ı kurdu. Ancak bu Divan genel anlamda ganimetleri

dağıtan, askerlere maaş veren, savunma ve fetih amaçlı harcamalar yapan bir Divandı. Zamanla gerek Medine'de, gerekse hâkimiyet altına alınan toprakların idaresi yönüyle bu Divan, içinden pek çok divanı çıkardı. Divanu'l-Ceyş (Ordu Divanı, Savunma Bakanlığı) özel anlamda oluşturulan ilk divan oldu. Askerlerin maaşları, askere alınmaları, terhisleri, ordunun ihtiyaçları, fethedilen yerlerdeki asayişi sağlama gibi konulara bu divanda bakılırdı. Daha sonra ordunun sadece fetihlerle ve savunma ile ilgilenmesi düşünülerek, fethedilen yerlerdeki asayişin sağlanması için, ordunun içinden seçilen askerlerden oluşan Divanu'ş-Şurta (Polis Teşkilatı) kuruldu. Yine gerek yerli halkın kendi aralarında veya Müslümanlarla, gerekse Müslümanların kendi içlerindeki ihtilafları çözmek için Divanu'l-Kadâ (Kadılık Teşkilatı, Adalet Bakanlığı) oluşturuldu.

Fethedilen yerlerden ergenlik çağına gelmiş, eli silah tutabilecek sağlam ve sağlıklı erkeklerden alınan Cizye ile toprak ve ürünlerinden alınacak vergileri (harac vergileri) düzenleme, bu vergilerin gerek Medine'deki Beytülmâl'e gönderilmesi, gerekse mahallinde çeşitli ihtiyaçlar için harcanması, diğer divanlara tahsisât verilmesi gibi konular için Divânu'l-Harac (Maliye Teşkilatı, Maliye Bakanlığı) kuruldu. Hz. Ömer döneminde belli bir teşkilatı olmayan ulaştırma ve haberleşme için Emevîler'in ilk halifesi Muâviye zamanında Divanü'l-Berîd (Posta Teşkilatı, Ulaştırma Bakanlığı) müessesesi oluşturuldu. Gerek Emevîler ve gerekse Abbasîler dönemlerinde, daha önce yukarıda sayılan divanların uhdesinde olan bazı işler için, zamanla Divanü'l-Ahbâs (Vakıf Divanı, Vakıflar Bakanlığı), çeşitli yazışmalar için Divanü'l-İnşâ (Özel Kalem Müdürlüğü) gibi daha pek çok divan kuruldu.281 Kısaca belirtmek gerekirse Hz. Ömer ile İslâm toplumu devlet teşkilatlanmasına başladı. Abbasîler döneminde de büyük ölçüde tamamlandı. Burada şunu da ilâve etmek gerekir ki, Müslümanların hâkimiyeti altına giren değişik millet ve kültürlere mensup geniş halk

kitleleri de zamanla, bu devlet teşkilatından etkilendiği gibi, ona pek çok yeni unsurlar da katılarak çeşitlenmesini sağladı. İşte Tolunoğlu Ahmed'in Mısır'da kurduğu devlet de, Abbasîler içinden çıktığı için ilk defa Hz. Ömer'in oluşturduğu devlet teşkilatından, Türk olduğu içinde Türk Devlet Geleneği'nden izler taşıyan bir teşkilat görüntüsündedir. Yani teşkilatlanma bakımından İslâm-Arap geleneğinin, yönetim anlayışı olarak Türk Devlet Geleneği'nin hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

Bu kısa girişten sonra Tolunoğulları'nın Devlet Teşkilatına, yani divanlarına geçebiliriz.

Divanü'ş-Şurta bugün Emniyet Teşkilatı (Polis Teşkilatı) olarak işlevini hemen bütün devletlerde sürdürmektedir. Ordu gerek fetih, gerekse savunma amaçlı olarak dışa dönük iken, Şurta Teşkilatı dahilî asayiş ile ilgilidir. Ancak hemen belirtilmesi gereken önemli bir nokta Ortaçağda Şurta Teşkilatı'nın yeri ve önemi devlet idaresindeki etkisi günümüzle kıyaslanamayacak kadar fazladır. Silahlı güç olması sebebiyle dahilde diğer devlet kurumlarının önünde bulunmaktaydı. Bu durum Tolunoğulları'nda da böyleydi. Ahmed b. Tolun Mısır'a vali nâibi olarak geldiğinde bölgenin Şurta Emiri (Sahibu'ş-Şurta) Bulğaya idi. Ordunun komutanı olan Ahmed Mısır'a girdikten yaklaşık bir ay sonra Şurta Emirini değiştirmiş ve yerine Türk Bozan'ı tayin etmiştir.[282] Böylece o, iki silahlı gücü kontrolüne almıştır.

Amr b. el-Âs'ın Mısır'ı fethinden sonra Fustat'ın kurulmasıyla Şurta Emirliği de burada faaliyet göstermeye başlamıştı.[283] Ebû Avn Abdülmelik'in 750-751'de Fustat şehrinin kenar mahallelerinde kurduğu Asker şehri, hem askerî karargah, hem de Şurta Emirliği'nin merkezi oldu.[284] Bu Şurta merkezi Yeşkûr Dağı eteklerine kurulduğu için, "Yukarı Şurta Emirliği" (= Şurtatü'l-Ulyâ), eskisi de Fustat şehrinde daha alçak zeminde olduğu için "Aşağı Şurta Emirliği" (=Şurtatü's-Süflâ) olarak

isimlendirildi ve her ikisi de faal tutuldu.285 Tolunoğulları Döneminde de bu iki Şurta merkezi işlevini devam ettirmiştir.286

Şurta Teşkilatı'nın başında bulunan kişiye "Sahibü'ş-Şurta" denilmiş ve sorumlu olduğu bölgenin dahili asayişinden sorumluydu. Bu çerçevede ticaret, çarşı-pazar fiyatları, gümrük işleri, kendi bölgesine girip çıkanları kontrol, kadı'nın verdiği hükümleri uygulama gibi görevleri vardı.287 Ayrıca bağlı olduğu valiye düzenli olarak raporlar sunardı.288 Zaman zaman vakıf işlerine baktıkları da görülmektedir.289

Tolunoğulları zamanında Şurta Emirleri'nin sık sık değiştiği görülmektedir. Bu da silahlı güç olan teşkilatın başındaki kişinin güçlenmesini önlemeye mâtuf olmalıdır.

Kindî'nin "Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât" isimli eseri incelendiğinde, Tolunoğulları'nın Şurta emirlerinin sayısının 14 olduğu görülmektedir. Bu 14 kişinin bazıları ikişer, üçer defa olmak üzere 18 defa görev almışlardır.290

Divanü'l-İnşâ, Tolunoğulları Devleti'nde önemli bir kurumdu. Resmî belgelerin hazırlanması, kayda alınması ve gerekli yerlere gönderilmesi, gelen resmi yazıların ilgili devlet kurumlarına ulaştırılması işleriyle ilgilenirdi. Daha önceleri Abbasilere doğrudan bağlı olan bu divan Mısır'da ilk defa Tolunoğulları döneminde Mısır'a has bir kurum haline getirilmişti, ki bunun anlamı devletin resmi işlerini Abbasilere bağlı olmadan doğrudan yapması anlamına gelmekteydi. Yani Tolunoğulları diğer devletlerle olan ilişkilerinde Abbasi halifeliğini devre dışı bırakmış oluyordu.

Tolunoğlu Ahmed Mısıra vali nâibi olarak geldiğinde, bağlı olduğu Bayık Bey ona yardımcı olarak Ahmed b. Muhammed el-Vâsıtî'yi vermişti, ki o Ahmed b. Tolun'un yazışmalarını hazırlıyor, devlet idaresinde ona yardımda bulunuyordu.

Teşkilatın başında Baş Katip denilen üst düzey bir devlet adamı bulunurdu ki bu kişilerin ilki yukarıda adı geçen Ahmed b. Muhammed el-Vâsıtî'dir. Daha sonra el-Vâsıtî vezirlik makamına geçince kendisine bağlı olmak üzere yerine Muhammed b. Recâ atanmıştır.291 Bunun yanında el-Vâsıtî Mısır'dan ayrıldığında yerine Cafer b. Abdulgaffâr'ın baktığı da görülmektedir.292 Mısırlı tarihçi Hasan İbrahim Hasan, Tolunoğlu Ahmed'in bu şahsı Mısırlı olduğu için tercih ettiğini, Mısırlı bir kâtibin hem mahalli imkanları daha iyi kullanabileceğini ve hem de yerli halk ile daha iyi ilişkiler kurup, halkın ihtiyaçlarına göre hareket edip, Mısır'ın menfaatlarını koruyacağını düşündüğü için tayin ettiğini İbnü'd-Dâye'den yaptığı nakille ifade etmektedir.293

Humâraveyh zamanında ise, bu görevi Ali b. Ahmed el-Mâderâî ve onun oğlu Ebû Bekir Ali b. Ahmed el-Mâderâî yapmışlardır.

Divanü'l-Berid'in başında, Ahmed b. Tolun Mısır'a geldiğine Şukayr el-Hâdim bulunmaktaydı. Ancak Ahmed onu hemen değiştirmiş ve yerine Ahmed b. Hüseyin el-Ahvazî'yi atamıştır.294 Ahmed b. Tolun Abbasî hilâfetine karşı mücadele içine girdiğinde bu teşkilâtı kullanmıştır. Hatta, Abbasîlerin Posta Teşkilâtı'nın başına kendi adamlarından birini tayin ettirmeyi başarmış ve onun sayesinde hasmı olan Ebû Ahmed Muvaffak'ın kendisi hakkındaki faaliyetlerinden haberdâr olmuştur.295

Humâraveyh zamanında da aynı görevleri yürüttüğü anlaşılan bu teşkilât, onun kızı Katru'n-Nedâ''nın ve çeyizinin Bağdat'a götürülmesi işini de üstlenmişti. Bu dönemde Posta teşkilâtının başında Abdullah b. el-Cessâs bulunmaktaydı.296

903 yılında ise, bu kurumun başında el-Lü'lüî isimli biri görev yapmaktaydı.297

Divanü'l-Kadâ (Kaza=Adalet Teşkilâtı), Tolunoğulları zamanında oldukça rahat çalışan kurumlardan biri olmuştur. Ahmed b. Tolun'un en

meşhur kadısı Bekkâr b. Kuteybe'dir. Kendisi Hanefî mezhebinden olmasına rağmen, bu dönemde Şafi kadılar da görev yapmış, rağbet görmüş ve verdikleri kararlara da müdâhele edilmemiştir. Yani kadılar mensup oldukları mezheplere göre karar verebilmişlerdir. Tolunoğulları döneminin kadıları doğruluk ve haktan sapmayan kişiler olarak tanınmışlardır.298 Ahmed b. Tolun kadılara verdiği öneme münâsip olarak onlara çok iyi ücret vermekteydi. Meselâ, baş kadı Bekkâr b. Kuteybe'nin aylığı 1000 dinar idi.299

Kadılar bağımsız olarak karar verme haklarına sahip olmalarına rağmen, konu siyasî bir gelişme ile ilgili ise, bu takdirde kadılara müdâhele etmekten de çekinilmemiştir. Hatta onların devlet başkanının isteği doğrultusunda kararlar almaları da istenmiştir. Bunun en güzel örneği, Ahmed b. Tolun'un Muvaffak ile olan mücadeleleri sırasında, Muvaffak'ın veliahtlıktan azlettirmek için baş kadısı Bekkâr b. Kuteybe başkanlığındaki kadılar heyetinden bu yönde bir karar almalarını talep etmesidir. Ancak Bekkâr ve diğer kadılar bu kararı (fetvayı) vermemişler ve neticede cezalandırılmışlardır.300 Esasen dini konularda kendisini yetiştirmiş olan Ahmed b. Tolun kendisi de fetva verebilecek seviyede fıkıh bilgisine sahip olmakla, kadılarının vermediği fetvayı vermiş ve aynı zamanda devlet adamlığı tecrübesini de kullanarak Muvaffak'ı veliahtlıktan azlettiğini ilân etmekten çekinmemiştir.

Divanü'l-Harac (Maliye Teşkilâtı) Mısır'da her zaman önemli bir kurum olmuştur. Halife Hz.Ömer Mısır'ın Amr b. el-Âs tarafından fethini müteâkip, buranın valiliğini Aşağı ve Yukarı Mısır diye ikiye ayırmış, Yukarı Mısır'ın valiliğini Amr'da bırakırken, Aşağı Mısır'ın valiliğine Abdullah b. Sad b. Ebî Serh'i atamıştır. Onun bu uygulamadaki amacı, paranın ve askerî gücün tek elde toplanmasını istememesi, böylece muhtemel bir isyanda devletinin başına bir gâile açılmasını önlemektir.

Hz.Ömer'den sonra da, özellikle Emevîler döneminde bir kaç istisna dışında, harac âmilleri genelde valilerden ayrı olarak atanmışlardır. Bu durum Abbasîler devrinde de devam etmiş, halifeler Mısır'a yaptıkları vali tayinlerinde harac âmilliğini, genel valilikten ayırmışlar ve doğrudan kendilerine bağlı bir kurum halinde tutmuşlardır.301 Ahmed b. Tolun'un tayini de ilk aşamada aynı olmuştur. Onun Mısır'a vali olarak geldiği dönemde halife Mütevekkil'in atadığı Ahmed b. Müdebbir harac âmili idi.

İbn Müdebbir Mısır'da güçlü bir konuma sahipti. Mısır'a geldiği sırada bu gücünü Ahmed b. Tolun'a karşı da kullanmak istemiş, fakat Ahmed b. Tolun buna izin vermeyince aralarında bir mücadele başlamıştır. Neticede Berid âmili Şukayr el-Hâdim'i de yanına alan İbn Müdebbir, Abbasî sarayında yönetim sınıfında bulunan kardeşi vasıtasıyla Ahmed b. Tolun'u azlettirmek istemiş, ancak Ahmed, kendisi adına nâiblik yaptığı Bayık Bey aracılığı ile İbn Müdebbir'in bu teşebbüsünü bertaraf etmeyi başarmıştır. Bu defa Ahmed b. Tolun onu Bayık Bey vasıtasıyla azlettirmiş, bu görevi de kendi üzerine almıştır. Sonra da kendi adamlarından, önce Muhammed b. Hilal'i, ardından da Ahmed b. Muhammed eş-Şücâ'yı bu makama tayin etmiştir. Ancak işin peşini bırakmayan İbn Müdebbir Halife Maktedî ve Mu'temid zamanlarında iki defa Mısır'ın harac âmilliğine getirilmesine rağmen, burada kalamayacağını anlayınca kendi isteğiyle Şam bölgesi harac âmilliğine tayin edilmiştir.302

İbn Müdebbir Mısır'da harac âmili iken topladığı vergilerle halkı ezmiş ve zulme varan uygulamalar yapmıştı. O Haracî 303ve Hilalî304 adıyla iki çeşit vergi toplamaktaydı. Onun bu uygulamaları olumsuz sonuçlar vermiş ve Mısır'ın vergileri oldukça düşmüştü. Sadece 800.000 dinar vergi toplanabiliyordu. Hâlbuki onun görevden alınmasından sonra bu vergiler Ahmed b. Tolun'un aldığı tedbirlerle yıllık 4.300.000 dinara ulaşmış,305

buna mukabil ucuzluk ve bolluk olmuş, on irdebb306 buğdayın ederi bir dinar olmuştur.307

Divanü'l-Ceyş, yani ordu divanı Tolunoğlu Ahmed'in önem verdiği divanlardan biri olmuştur. Askerlerin yazıldığı, kayıtlarının tutulduğu, maaşlarının ödendiği, silah ve mühimmat ile diğer askeri ihtiyaçların tespitinin yapıldığı kurumdur. Gerek Tolunoğlu Ahmed ve gerekse oğlu Humâraveyh bu divanla doğrudan kendileri ilgilenmişlerdir. Katâî şehrinin kurulması ve daha çok askerî amaçlı bir meydan yapılması işi bunun en güzel örneğidir. Bu divan, Hz. Ömer dönemindeki görev ve yetkileriyle paralellik arzetmektedir. Ordunun teşkili, askerlerin seçimi, erzak ve techizât temini, maaşların ödenmesi, askeri karargahların yapımı ve ordu mensuplarının kalacakları evlerin yapılması gibi görevleri uhdesinde toplamaktaydı.

B. Ordu

Tolunoğulları Devleti'nin ordu teşkilatını iki kısım halinde ele almak mümkündür: 1. Kara Ordusu, 2. Deniz Ordusu (Donanma).

1. Kara Ordusu

Ahmed b. Tolun, 868'de Mısır'a vali nâibi olarak atanırken yanındaki ordusunun sayısı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ancak tahminî olarak 20 bin civarındaki askerî gücü ile Mısır'a girdiğini düşünmek mümkündür. Çünkü onun Fustat'ta görevine başladıktan 2 yıl sonra, 870'de 100 bin kişilik bir orduya sahip olduğu ve bunun Mısır'da bulunan Türklerle takviye ile 24 bininin Türk olduğu dikkate alınırsa, yukarıda verilen sayı mâkul olmaktadır. Birinci bölümde belirtildiği üzere,308 Şam nâibi İsa b. Şeyh halifeliğe karşı isyan etmiş, onun üzerine yürüme görevi de Tolunoğlu Ahmed'e verilmişti. O da halifeliğin emri doğrultusunda 100 bin kişilik bir orduyu; 24 bini Türk, 40 bini zencî (Sudan'lı, Nübe'li ve diğer Güney

Afrikalılar), 7 bini Arap, geri kalanı Kıptî, Rum ve Berberî kökenli olmak üzere oluşturmuştur.

İşte Ahmed b. Tolun'un Mısır'da oluşturduğu ve kendisini halifeliğe karşı cesaretlendiren ordu bu şekilde oluşturulmuştur.

Ordudaki güç dengesinin, ilk bakışta sayıca fazla olmaları sebebiyle siyahî askerler de olduğu akla gelmesine rağmen, Türkler lehine olduğu görünmektedir. Çünkü asıl merkezî ordu Türklerden oluşmaktaydı ve emir-komuta zinciri de Tolunoğlu Ahmed'den başlayarak Türklerin elindeydi.309 Diğer unsurlar ordunun askerleriydiler. Bu konuda belirtilmesi gereken bir husus da, Türkler dışındaki birliklerin her birinin kendi içlerinden komutanlarının olduğudur. Ancak bu komutanlar birlikleri adına yine Türk komutanlara karşı sorumludurlar ve onların emri altındaydılar.310 Ancak Humâra veyh'ten sonra özellikle Harun ve Şeyban kendi zamanlarında, yönetime karşı bazı Türk komutanların cephe almalarından sonra, Türk olmayan unsurlardan da ordu komutanları atamışlardır. Meselâ, Kıptîlerden Ahmed el-Kıptî, Rumlardan Humâraveyh'in kölesi olan Sâfî, Berberîlerden Hasîf el-Berberî gibi.311

Müslüman Arapların Tolunoğulları devrinde askerî alanda pasif kaldıkları ve emir-komuta zinciri içinde hiç bulunmadıkları anlaşılmaktadır. En azından dönem ile ilgili kaynaklarda bu konuda bilgi bulunmamaktadır. Ancak Makrizî'nin "Hıtat"ında, halife Mu'tasım'ın Mısır'da Arapların ordudan çıkarılmasını (divan defterlerinden silinmesini) ve yerlerine Türklerin alınmasını emrettiğine dâir bir rivâyet bulunmaktadır312 ki, bu bilgi Arapların pasif kalmalarını açıklar mâhiyettedir.

Zencilerin (siyahîlerin) ise, Humâraveyh zamanında önem kazandıkları görülmektedir. Humâraveyh'in el-Muhtâra (seçilmişler) adını verdiği313 Özel Muhâfız Birliği, Sudanlı ve Nûbeli askerlerden oluşmuştur. Bu durum

onların ordu içindeki durumunu güçlendirmiştir. Ancak kaderin garip bir tecellisidir ki, Humâraveyh'in ölümü de onların elinden olmuştur.[314]

Rumlar ise, Ceyş ve Harun dönemlerine kadar sadık askerler olarak, sadece kendi komuta kademeleri içinde bulunuyorlarken, Ceyş'ten sonra özellikle Bunguduş ve Humâraveyh'in kölesi Sâfî[315] gibi Rumlar üst düzey komutanlıklara getirilmişlerdir. Bunun da en önemli sebebi, gerek daha önceki sadakâtları, gerekse Ceyş'e ve Harun'a karşı gelişen muhâlefet karşısında, bu iki hükümdarın Türk olmayan unsurlara dayanmak istemesi olarak düşünülebilir. Ancak bu komutanlar emirlerindeki askerleri ile yıkılma döneminde Tolunoğulları ordusundan ayrılmışlar ve serbestçe hareket etmeye başlamışlardır. İbn Tağrıberdi, Sâfî'nin ordusu ile birlikte Harun tarafından Remle'ye gönderildiğini, onun daha sonra, Mısır'ı alan hilâfet ordusuna katıldığını nakletmektedir.[316] Bunguduş ise, orduda fazla etkinliği olmayan komutanlardandı.[317]

Devletin başı ordunun da başıydı. Unvan olarak “Emir” kavramıyla ifâde edilirdi.[318] Ayrıca hânedan üyeleri de üst düzey birer komutandı ve “Emir” ünvanı ile anılmaktaydı. Bunlara ikinci dereceden Emir demek doğru bir yaklaşım olabilir. Hânedân dışından olup da, Emir ünvanıyla taltif edilen tek kişi ise Togaç b. Cuff'tur.[319] Emirden sonra, Kâidu'l-Ceyş (Ordu Komutanı) gelirdi. Bunlar da genelde Türkler arasından seçilmekteydiler. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere Rumlardan, Kıptîlerden ve Berberîlerden de komutan düzeyinde atamalar yapılmaktaydı. Yine bir siyahî olan Lü'lü (Ahmed b. Tolun'un kölesi) Şam bölgesine bağlı bir beldenin komutanlığını yapmıştır.[320] Ayrıca değişik milletlerden ve gruplardan oluşan askerî birliklerin başında, hangi milletten ise kendilerinden alt kademe komutanlar bulunurdu.

Ordunun merkezi başkent Fustat idi. Ancak daha sonra Ahmed b. Tolun'un Fustat'a bitişik olarak yaptırdığı Katâî şehri askerî merkez oldu.

Bu da Fustat Camii'nin, asker sayısının artmasını müteakip, yetersiz hale gelmesi, cemaatin bu durumu Tolunoğlu Ahmed'e bildirmeleri, onun Fustat'a bitişik olarak Yeşkûr Dağı eteklerine askerleri için yeni yerleşim alanı yaptırması ile sonuçlanmıştır. Şehre Kataî isminin verilmesi ise, orduda değişik milletlerden oluşan kıtalar için, her birine ayrı ayrı mahalleler tahsîs edilmesi ve şehrin bölümlere ayrılması sebebiyledir.321 Emir ve Kâidü'l-Ceyş Fustat'ta bulunurken, diğer komutanlar genelde Kataî şehrinde oturmuşlar ve kendilerine bağlı birliklerin başında olmuşlardır. Ayrıca Berka, İskenderiyye, Dımeşk, Halep ve Tarsus Tolunoğulları'nın garnizon şehirleriydi.322

Ordudaki askerler maaşlıydı. Maaşları her ay muntazam ödenmekteydi. Meselâ, Humâraveyh zamanında ordunun yıllık gideri, maaş, techizât ve diğer giderler dahil olmak üzere, 999 bin altın idi.323

Kara ordusunun iki ana kısımdan oluştuğu görülmektedir. Bunlar süvarî ve piyade birlikleridir. Atlı birlikler genelde Türklerden, yaya birlikleri de siyahîlerden oluşmaktaydı. Esasen bu durum Türklerin ordu içinde asıl unsur, siyahîlerin de yardımcı unsur olduğu anlamını taşımaktadır. Ayrıca, her orduda olduğu gibi levâzım, lojistik, öncü, artçı, v.b. gibi bölüklerin varlığı hakkında kaynaklarda açıkça bir bilgi olmamasına rağmen var olduğu düşünülmesi gereken bir husustur.

Tolunoğulları'nın savaş düzeni hakkında da kaynaklarda bilgi bulmak zordur. Ancak yukarıda bahsedilen birliklerin olduğu muhakkaktır. Yine Humâraveyh'in Muvaffak ile yaptığı Tavahin Savaşı'nda, kaynakların "Kemîn" adını verdikleri bir birlikten bahsedilmektedir.324 Ebulfez Elçibey "Tolunoğulları Devleti" isimli kitabında bu rivâyete dayanarak, ordu içinde "Kemîn" bölüğünün olduğunu ifade etmektedir ve bunun pusu bölüğü olduğunu söylemektedir.325 Esasen o, Taberi'ye dayanarak bu ifâdeyi kullanmakta haklıdır. Çünkü Taberi'de aynen böyle bir cümle yer

almaktadır.326 Ancak mesele diğer kaynaklardan da tetkik edildiğinde, Tolunoğulları Ordusu'nda böyle bir pusu bölüğünün olmadığı anlaşılmaktadır.327 Esasen her ordunun savaşa girmeyen, yedekte bekleyen birlikleri olabilir. Ancak, Tavahin Savaşı'ndaki durum "Kemîn Bölüğü" ile ilgili değildir. Burada denizden gönderilen Sa'd el-Eyser komutasındaki birliğin, gecikmeli olarak, Humâraveyh'in mağlubiyetinden sonra savaş alanına gelmesi, hilâfet ordusunun da, Humâraveyh'in Mısır'a kaçmasından sonra gevşeyip, savaş düzeninden çıktığı bir anda Sa'd el-Eyser'in ani baskınına uğrayarak yenilmesi söz konusudur. Kaldı ki, rivâyetin devamında Sa'd el-Eyser'in Humâraveyh'in yenildiğinden haberinin olmadığı da bildirilmektedir.328 Pusu kurmada ise, asıl ordu ile pusuda bekleyen askeri birliğin irtibatlı olması kaçınılmaz bir gerçektir.

Orduda kullanılan silahlar ve askerî malzemeler ise, dönemin silahlarıyla paralellik gösterir. Asıl silahlar kılıç, kalkan, mızrak, ok gibi malzemelerdir. Bunun yanında mancınık kullanıldığı da Tarsus'un muhasarası sırasında dikkati çekmektedir.329 Binek olarak at, deve ve katırlardan faydalanıldığı görülmektedir.330

Tolunoğulları Devleti'nde ordunun içtimâsı için ve törenler için de büyük bir meydanın yapıldığı kaynaklarda zikredilmektedir. Bu konuda Ahmed b. Tolun'un Hıristiyan ve Yahudî mezarlıklarını başka bir yere naklettirip, buraya askerlerin geçit törenleri, ictimâ törenlerde kullanılmak üzere büyük bir meydan yaptırdığı,331 Humâraveyh'in de aynı amaçla babasından daha büyük bir meydan açtırdığı332 görülmektedir. Kazanılan zaferlerin kutlamaları, törenlerde askerî geçitler buralarda yapılır ve her askerî birlik, kendisine ayrılan kapılardan meydana girer, burada toplanırdı. Yine, askerlerin savaşlarda atlarını daha mâhirâne kullanmalarını sağlamak için, bir nevi askerî eğitim amaçlı at yarışı meydanları da kurulmuştu.

Süvarî birlikleri kendilerini ve atlarını bu meydanlarda eğitirler, zaman zaman da çöllere çıkarak, zor şartlara kendilerini hazırlarlardı.333

2. Donanma

Mısır coğrafya olarak Akdeniz'e sahili olan, geniş bir yatağa sahip olan Kızıldeniz sebebiyle de bölgenin içlerine kadar gemilerin girebildiği bir konuma sahiptir. Ayrıca, Tolunoğulları'nın Suriye-Filistin bölgesine hâkim olmaları da, onların Suriye sahillerinde donanma sahibi olmalarını zorunlu kılmaktaydı. Esasen, tarih boyunca yerleşim alanlarının genelde suyun bulunduğu yerlerde kurulması, Mısır'da da Nil Nehri boyunca pek çok köy, kasaba ve şehir merkezlerinin olması, hatta başkent Fustat'ın da Nil Nehri kenarında kurulmuş olması dışarıdan gelen donanma saldırılarında Mısır'ın başkenti için tehlike yaratabileceği dikkate alındığında donanmanın, ticaret yönüyle bakıldığında da denizciliğin Mısır için ne kadar önemli olduğu açıkça görülür.

Ahmed b. Tolun'un donanması ile ilgili ilk bilgi 876 yılına aittir. Bu yılda Muvaffak'ın emri ile Mısır'a hareket eden Musa b. Boğa'ya karşı Ahmed b. Tolun savunma amaçlı olarak Nil Nehri üzerindeki Ravza Adası'na bir kale yaptırmış ve 100 adet savaş kayığını adanın etrafına yerleştirmiştir.334 Ayrıca aynı yıl savaş gemisi yapımı için tersaneler kurulmuştur.335

878'de Şam bölgesi kıyılarını ele geçiren Ahmed b. Tolun burada da yeni bir sahil şeridinin sahibi olmaktaydı. O, Tarsus ve Antakya'daki savaş gemilerini sayı ve asker yönleriyle takviye ederek günümüze kadar gelen Akka Rıhtımı'nı da kalesiyle birlikte yaptırmıştır. Sonra da burayı bir donanma üssü haline getirmiştir.336 Böylece Toluoğulları Şam'dan Berka'ya kadar Akdeniz'in Kuzey Afrika sahilini kontrolleri altına almışlardır. Akka, Dimyat, İskenderiyye, Tarsus, Antakya ve Ravza Adası gerek donanma merkezleri ve gerekse gemi yapımında gelişti.337 Bu

tersanelerin ve gemilerin yapımında daha çok Kıptî, Rum ve Berberîlerden istifâde edilmiştir.338 Ahmed ölmeden, gerek yolcu ve ticarî, gerekse savaş gemilerinin sayısı, irili-ufaklı 1000'e bâliğ olmuştur.339

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılan odur ki, Tolunoğulları Devleti'nde Kara Ordusu kadar Deniz Ordusu da büyük bir öneme sahipti. Hatta denilebilir ki donanma, sahil şehirlerinin korunmasında önemli olduğu kadar, Tolunoğulları'nın merkezi Fustat'ın korunması açısında da büyük bir görev üstlenmiştir.

E. İktisadî Hayat

Mısır'ın iktisadî hayatı Tolunoğulları döneminde oldukça yüksek bir seviyede idi. İktisadî refah sadece yöneticilerin değil, halkın da payını aldığı bir durumdaydı.340

Ahmed b. Tolun Mısır'ın iktisadî hayatını düzenlemede ilk olarak maliye teşkilâtının başında bulunan görevlileri değiştirdi. Yukarıda, Divanu'l-Harac konusunda da temas edildiği gibi, o önce İbn Müdebbir'i ve onun memurlarını değiştirdi. Özellikle ziraat üretimini ve gelirlerini arttırmak için yeni sulama kanalları açtırdı. Bozulan su kanallarını tamir ettirdi. Nil nehrinin üzerindeki, su seviyesini ölçen Nilometreleri onardı, işler hale getirdi.341 Bereketli Nil deltası sayesinde pamuk, üzüm, tahıl, hurma, şeker kamışı ve patates ile meyve yetiştiriciliği oldukça gelişti.342

Endüstri alanında boraks (=Natrun) madeni hem çıkarılıyor ve hem de işleniyordu.343 Kağıt üretimi alanında ise Mısır ilk çağlardan itibaren dünya çapında bir üne sahipti. Meşhur papiruslar (evrâku'l-berdî) tarih boyunca Mısır'ın adı ile beraber anılmıştır.344

Ticaret de bu dönemde oldukça rahatlamıştı. Mısır'ın doğu-batı ticaret yolları üzerinde bulunmasını iyi değerlendiren Tolunoğlu Ahmed, özellikle Nil nehrini geniş yatağından istifâde ederek irili-ufaklı pek çok taşıma amaçlı kayık ve gemi yaptırmıştır. Devletin Muhammed b. Süleyman el-

Kâtibî tarafından yıkılması sırasında Abbasî donanmasının Nil nehrinden Mısır içlerine kadar girmesi bunun en güzel göstergesidir.345

Ahmed b. Tolun kendi ismine izafe ederek yaptırdığı caminin bir tarafına esnaf ve sanatkarlar için bir çarşı yaptırmıştır. Fırıncılar, yün eğiriciler, bakliyât işi yapanlar, gümüş işçiliği yapanlar, ipekli kumaş üreticisi ve satıcıları burada yerlerini almışlardır.346

Tolunoğulları'nın iktisadî açıdan gelişmişliğinin ve aynı zamanda bağımsızlığının sembolü olarak bastırdıkları bakır paralara ve tarihte Dinar-ı Tulûnî olarak bilinen ayarı sağlam altın paralarını da burada zikretmek gerekmektedir.347

Yine, Abbasî halifeliği sıkıştığında ve özellikle Zenci isyanları sırasında Ahmed b. Tolun'un gönderdiği yardımlar da Tolunoğulları Devleti'nin zenginliğini ve refah düzeyini göstermesi açısından dikkate değerdir.348

F. İlim ve Fikir Hayatı

İlim ve fikir hayatı açısından Tolunoğulları devletine bakıldığında, diğer alanlardaki başarılara paralel olarak bir gelişme gösterdiği görülür. Bu dönem hakkında bir değerlendirme yapan tarihçi Hasan İbrahim Hasan Mısır'da pek çok "âlim, muhaddis, mutasavvıf, edip, şair ve tarihçi yetişti. Bunlara örnek olarak; Kadı Bekkâr b. Kuteybe, mutasavvıf Zünnûn el-Mısrî, İmam Şafiî'nin talebesi Rebî b. Süleyman ve 866'da vefat eden müslüman Mısır'ın ilk tarihçisi İbn Abdi'l-Hakem'i zikredebiliriz.349" demektedir. Yine aynı araştırıcı Mısır'da edip ve şairlere büyük bir itibar gösterildiğini ifade etmektedir. Makrizi ise "Hıtat" isimli eserinde Ebû Amr en-Nablûsî'nin "Husnü's-Sîre fî İttihâzi'l-Hısn bi'l-Cezîre" isimli eserinde Tolunoğulları zamanındaki şairlerin listesini gördüğünü ve bunların isim listesinin 12 forma tuttuğunu, böylece bu dönemdeki şiirlerin beyit sayısının sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir. Yine en-Nablûsî bu şairlere verilen mükâfât ve paraların da oldukça yüksek meblağlara

ulaştığını bildirir.350 İbn Zülâk da Ahmed b. Tolun'un, devrinin âlimlerinden Ebu'l-Hasan b. Hammad'a sorduğu bir soruya verdiği cevap karşılığında 100 dinar bahşiş verdiğini nakletmektedir.351 Ayrıca o, yaptırdığı Tolûniye Camii'nin bitişiğine ilave ettirdiği yerlere fâkihler, âlimler ve muhaddisler tahsis ederek, halkın eğitim ve öğretimine verdiği önemi ortaya koymuştur.352 Ahmed b. Tolun sadece Müslüman âlimlere değil, aynı zamanda gayr-i müslim ilim adamlarına da önem verirdi. Kendisinin doktoru olan ve İskenderiyye baş patrikliğine tayin ettiği tarihçi Said b. Patrik bu konuda örnek olarak gösterilebilir.353

İmar işlerinde de Tolunoğulları dönemi Mısır'ın en parlak dönemidir. Ahmed b. Tolun'un yaptırdığı Katâî şehri, Tulûniyye Camii, Bimarhaneler, su kanalları, köprüler, hükümet sarayı, Humaraveyh'in yaptırdığı parklar-bahçeler, içi cıva dolu havuzlar, Mısır'dan Bağdat'a kadar olan Berid menzilleri, binalardaki süslemeler imar konusunda sayılabilecekler arasındadır.

Bunlardan Katâî şehri dönemin tarihçileri tarafından genişçe tasvîr edilmiştir. Rivâyetlere göre, Ahmet b. Tolun sayısı 100 bini bulan ordusundaki değişik milletlerden her gurup için, ayrı ayrı mahalleler ve yine yaptırdığı meydana çıkabilecekleri kapılar açtırmıştır. Bu şehir daha sonra Mısır'ı yeniden Abbasilere bağlayan Muhammed b. Süleyman tarafından yıktırılmıştır.354

Tulûniyye Camii ise Mısır'da Türk usûlü yaptırılan ilk cami olup, aynı zamanda minare geleneğini burada başlatan mimârî bir eserdir.355

Humâraveyh'in yaptırdığı ve "Beytü'z-Zeheb" isimli saray, hem altın süslemeleri ve hem de musikî meclisleri ile ünlenmişti. Humâraveyh bu sarayında şarkıcıları dinler, eğlenirdi. Makrizî'nin naklettiğine göre, şarkılar söylenirken müezzinler ezan okumaya başladığında eğlenceyi durdurur ve ezanı sessizce dinlerdi.356

Sonuç

Tolunoğulları Devleti Türk, İslâm, Mısır ve dünya tarihinde derin izler bırakan bir Türk Devleti'dir. Kısa ömürlü olmasına rağmen siyasî, askerî, sosyal, iktisadî, ilim ve kültür ile mimarî alanlarda adından söz ettiren, İslâm tarihçilerinin tamamı tarafından övgüyle anılan bir devlet olmuştur.

Abbasilerin, dolayısıyla İslâm dünyasının siyasî ve sosyal anlamdaki çöküşü karşısında dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Mısır'da kurulan ve Suriye, Filistin, Tarsus gibi önemli bölge ve şehirler başta olmak üzere Berka'dan Fırat nehrine kadar geniş bir coğrafyaya yayılan Tolunoğulları Devleti İslâm dinini benimsedikten sonra Türklerin kurduğu ilk bağımsız devletleridir.

Halifelerle yaptıkları mücâdeleler yanında iç ve dış tehditlere karşı onlara yardımda bulunmuş olmaları da İslâm dünyasında birliğe verdikleri önemi göstermektedir. Kendi hareketlerini hiç bir zaman ayrılıkçı bir hareket olarak görmemiştir. Çünkü halifelik kılıç hakkıdır. Yani İslâm dünyasını güçlü bir şekilde koruma, kollama ve gayr-i müslim devletlere karşı temsil etmektir. Bu açılardan bakıldığında Tolunoğlu Ahmed Abbasî halifesini iç düşmanlarına karşı hem askerî ve hem de maddî anlamda destekleyen biri olmuştur. Aynı zamanda o, Bizansla giriştiği mücâdeleler sonucunda İslâm dünyasında doğrudan muhâtap alınan bir devlet başkanı olmuştur. Ahmed b. Tolun bu gelişmelerden sonra, önce halife Mu'temid'i Mısır'a davet ederek İslâm dünyasının siyasî anlamda hâmisi olmayı denemiş, bunda başarılı olamayınca da İbn Zülâk'ın ifâdesine göre halifeliğini de ilân etmiştir. Onun Hicaz bölgesini almak istemesi, hutbelerden halifenin adını çıkarıp kendi adını koyması ve nihayet kendi adına sikke kestirmesi dikkate alınacak olursa, İbn Zülâk'ın bu ifâdesini yadırgamamak gerekmektedir.

İslâm tarihi kaynaklarının ve araştırıcılarının ittifakla kaydettiğine göre Tolunoğulları Firavunlar'dan sonra Mısır'da ilk defa müstakil bir devlet kuran ve halkını refah içinde yaşatan bir devlet olmuştur. Bu dönemde Mısır her yönüyle en mutlu yıllarını yaşamıştır.

Kendisinden sonra kurulan İhşıdîlere de örnek olan Tolunoğulları, Türk Devlet Geleneği anlayışı ve Hz.Ömer'in kurduğu devlet teşkilâtıyla yönetilmiştir.

Dönemin siyasî istikrarsızlığı içinde, özellikle Humâraveyh'ten sonra başa geçenlerin de basiretsizliği ile, gerek kendi komutanları ve gerekse Abbasîler adına hareket eden Türk komutanların yıkıcı faaliyetlerine mâruz kalan Tolunoğulları Devleti, yine bir Türk olan Muhammed b. Süleyman el-Kâtibî komutasındaki Abbasî ordusu tarafından yıkılmış ve silinemeyecek derin ama olumlu izler bırakarak, tarihteki yerini almıştır.

1 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Medînî el-Belevî, Siretü Ahmed b. Tolun (tahkîk: Muhammed Kürd Ali), Kahire tarihsiz.

2 Ebû Muhammed İbn Zülâk, Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ, Bibliothek National-Paris, No: 1817, varak: 38b-45b, (Metin-Tercüme-Mukayese ve Değerlendirme ile Neşreden: Nadir Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta İlk Müslüman Türk Devletleri Tolunoğulları ve İhşidîler, İzmir 1996).

3 Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf el-Kindî, Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât (neşreden: Rhuven Guest), Beyrut 1908.

4 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk (tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut (1387/1967).

5 Urîb b. Saîd el-Kurtubî, Sılatü Tarihi't-Taberî (tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut (1387/1967), (Taberi Tarihi'nin XI. Cildinin içinde).

6 Muhammed b. Abdülmelik el-Hemezânî, Tekmiletü Tarihi Taberî (tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut (1387/1967), (Taberi

Tarihi’nin XI. Cildinin içinde).

7 Ebu’l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes‘ûdî, Mürûcu’z-Zeheb ve Meâdinü’l-Cevher (tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-IV, Mısır 1377/1958.

8 Takiyyüddin Ahmed el-Makrizî, Kitâbu’l-Mevâiz ve’l-İtibâr fî Zikri’l-Hıtatı ve’l-Âsâr, Bulak 1270.

9 İzzüddin Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Esîr, el-Kâmil fi’t-Tarih, I-XII, Beyrut 1965. (Tercüme: İslâm Tarihi el-Kâmil fi’t-Tarih Tercümesi, Ahmet Ağırakça ve diğerleri, I-XII, İstanbul 1985-1987).

10 Ebu’l-Mehâsin Cemâleddin Muhammed Yusuf b. Tağriberdî, en-Nücûmu’z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve’l-Kâhire, I-XXII, Kahire 1383/1963.

11 Ebulfez Elçibey, Tolunoğulları Devleti (868-905), (Türkiye Türkçesine Çeviren ve Redaksiyon: Selçuk Alkın), İstanbul 1997.

12 Kazım Yaşar Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, (Editör: Hakkı Dursun Yıldız), I-XIV+Ek, İstanbul 1986-1993, VI, 55-79; Ihşidîler, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, (Editör: Hakkı Dursun Yıldız), I-XIV+Ek, İstanbul 1986-1993, VI, 181-221; “Tolunoğulları”, Türk Ansiklopedisi, XXXI, 294-300.

13 Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985.

14 Mustafa Fayda, Mısır’da Tolunoğulları ve Ihşidîler Devleti, Tarihte Türk Decletleri, I-II, (II. Baskı), Ankara 1987.

15 İbrahim Kafesoğlu, İlk Türk İslâm Siyâsî Teşekkülleri (Tolunoğulları ve Akşidler kısımları), Türk Dünyası El Kitabı, I-III, (II. Baskı), Ankara 1992.

16 Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980; “Ahmed b. Tolun”, İslâm Ansiklopedisi (TDV), II, 141-143.

17 Hasan İbrahim Hasan, “Tolunoğulları” Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi (mütercimler: İsmail Yiğit ve diğerleri), I-VI, İstanbul 1985-

1986, IV, 26-36; "İhşidiler", IV, 37-45; Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, en-Nüzumü'l-İslâmiyye, Kahire tarihsiz.

18 Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (çeviren: Salih Tuğ), I-IV, İstanbul 1980.

19 C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (çevirenler: Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli), İstanbul 1980.

20 Nadir Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta İlk Müslüman Türk Devletleri Tolunoğulları ve Ihşidîler (Metin-Tercüme-Mukayese ve Değerlendirme), İzmir 1996. Bunlardan başka yapılan araştırmalar için yukarıda verilen çalışmaların bibliyoğrafyalarına bakılabilir.

21 Belevî, 33; Nücûm, III, 3; İbn Haldun, Kitabu'l-İber, Beyrut 1391/1971, IV, 297.

22 İbn Haldun, İber, IV, 297; Nücûm, III, 2-3.

23 Hıtat, I, 313; Nücûm, III, 3.

24 Hıtat, I, 314; Nücûm, III, 3.

25 Suyûtî, I, 594; Hıtat, III, 314; İber, IV, 297.

26 İber, IV, 297; Hıtat, I, 313; İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut VI, 49.

27 Suyutî, I, 594.

28 Nücûm, III, 1.

29 Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, 57; Merçil, 5.

30 İbn Haldun, İber, IV, 297; Nücûm, III, 1.

31 Nücûm, III, 7.

32 Hıtat, I, 313.

33 Nücûm, III, 3; Suyûtî, I, 594; Salahaddin Halil b. Aybek, Kitâbu'l-Vâfî bi'Vefeyât, Wiesbaden 1982, VI, 431.

34 Hıtat, I, 313; İbnü'l-Esîr, VII, 187-188 (T. VII, 158).

35 Elçibey, 774.

36 Nücûm, III, 4.

37 İber, IV, 298; Hıtat, I, 313-314.

38 Hıtat, I, 314, 319.

39 Nucûm, III, 6.

40 Hıtat, I, 314, 319.

41 Elçibey, 74-76.

42 Nücûm, III, 56; Hıtat, I, 314.

43 Hıtat, I, 314; Nücûm, III, 5-6.

44 Nücûm, III, 5-6; Hıtat, I, 314.

45 Hıtat, I, 314; Suyûtî; I, 595; Nucûm, III, 6; Elçibey, 78-79.

46 İbnü'l-Esîr, VII, (T. VII, 157-158) (254. yılı olayları).

47 Belevî, 33.

48 Kindî, Vulât, 200-200; Hıtat, I, 313; Elçibey, 83-84.

49 İbnü'l-Esîr, VII, 187-188 (T. 158); İber, IV, 638; Hıtat, I, 314.

50 Kindî, 212; Taberî, IX, 381; Halil b. Aybek es-Safedî, el-Vâfî bi'l-Vefeyât (tahkik: Şükrü Faysal), Beyrut 1401/1981, VI, 430-432; Hıtat, I, 314; İbnü'l-Esir, VII, 187, 188, 249, 257 (T. VII, 158, 208, 215); Kazım Yaşar Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (Editör: Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1986-1993, VI, 59; Kazım Yaşar Kopraman, Tolunoğulları, Türk Ansiklopedisi, XXXI, 294-300; Şinasi Altundağ, Tolunlular, İslâm Ansiklopedisi (MEB), V/2, 430-439; Hakkı Dursun Yıldız, Ahmed b. Tolun, İslâm Ansiklopedisi (TDV), II, 141-143.

51 Hıtat, I, 314; Elçibey, 85.

52 Kindî, 212; İbnü'l-Esîr, VII, 187-188 (T. VII, 158); İber, IV, 638; Hıtat, I, 314.

53 Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Abdılhakem, Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ (neşreden: C.C. Torrey), Leiden 1922, 247; Elçibey, 85.

54 Kindi, 212.

55 Nadir Özkuyumcu, Fethinden Eveviler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika, İstanbul 1993 (Basılmamış Doktora Tezi), 74-86.

56 İbnü'l-Esîr, VII, 217 (T. VII, 181).

57 Elçibey, 82-86.

58 Kindî, 212-213; Elçibey, 85.

59 Elçibey, 86.

60 Hıtat, I, 314.

61 Hıtat, I, 314.

62 Yakubî, Tarih, II, 509.

63 Yakubî, Tarih, II, 509.

64 Hıtat, I, 319; Nücûm, III, 6; Kindî, 213-214.

65 Kindî, 214; Hıtat, I, 315; İbnü'l-Esîr, VII, 237-238 (T. VII, 199); Nücûm, III, 7.

66 Kindî, 214; İbnü'l-Esîr, VII, 237-238 (T. VII, 199); Hıtat, I, 315.

67 Nücûm, III, 6-7.

68 Kindî, 214; Hıtat, I, 315; Elçibey, 92-93.

69 Elçibey, 93.

70 Kindî, 214-215; Hıtat, I, 319.

71 Kindî, 215; Hıtat, I, 319;.

72 Taberî, IX, 456, 470 (Leiden, III, 1814, 1819; İbnü'l-Esîr, VII, (T. VII, 191).

73 Taberî, IX, 456, 460 (Leiden, III, 1814, 1819-1820); İbnü'l-Esîr, VII, (T. VII, 191-192).

74 Taberî, IX, 456-457, 459 ve devamı (Leiden, III, 1814, 1817 ve devamı); İbnü'l-Esîr, VII, (T. VII, 191-192).

75 Taberî, IX, 456-457 (Leiden, III, 1814), 459 ve devamı (Leiden, III, 1817 ve devamı); İbnü'l-Esîr, VII, (T. VII, 184, 185, 186, 192); Elçibey, 94.

76 Taberî, IX, 457-461 (Leiden, III, 1814-1821); İbnü'l-Esîr, VII, (T. VII, 195); Hıtat, I, 314.

77 Yakubî, Tarih, II, 508; İbnu'l-Esir, VII, 249 (T. VII, 208).

78 Taberî, IX, 456-467 (Leiden, III, 1813-1831).

79 İbnü'l-Esîr, VII, 249 (T. VII, 208); Hıtat, I, 314.

80 Kindî, 215; Hıtat, I, 315.

81 Hıtat, I, 319.

82 Kindî, 215.

83 Kindî, 216.

84 Kindî, 216.

85 Kindi, 217; Hıtat, I, 319, Nücûm, III, 7.

86 Kindî, 217.

87 Yakubî, II, 509; Elçibey, 97.

88 Elçibey, 95.

89 İber, IV, 639.

90 Taberî, IX, 501 (Leiden, III, 1873); İbnü'l-Esîr, VII, 257 (T. VII, 215).

91 Taberî, IX, 514 (Leiden, III, 1890); İbnü'l-Esîr, VII, 316-317 (T. VII, 263-265).

92 Taberî, IX, 514 (Leiden, III, 1890); İbnü'l-Esîr, VII, 316-317 (T. 263-265); Nücûm, III, 33.

93 Elçibey, 98.

94 İsyanlar ve bastırılması ile ilgili olaylar için bakınız: Kindî, 213-214; İbnü'l-Esîr, VII, 263-264, 273, 283 (T. VII, 219-220, 227, 235-236); Elçibey, 98-99.

95 Elçibey, 99, Elçibey burada Ahmed b. Tolun'un 259/872'de yarı bağımsız olduğu fikrindedir.

96 İbnü'l-Esîr, VII, 262-263 (T. VII, 218-219).

97 Taberî, IX, 507 (Leiden, III, 1880-1882); İbnü'l-Esîr, VII, 262-263 (T. VII, 218-219).

98 Taberî, IX, 476 ve devamı (Leiden, III, 1841 ve devamı); İbnü'l Esîr, VII, 258 (T. VII, 216).

99 Taberî, IX, 506 ve devamı, 549 (Leiden, III, 1880 ve devamı, 1937); Nücûm, III, 31.

100 Kindî, 217.

101 Yakubî, II, 508.

102 Elçibey, 101.

103 Kindî, 217-218; Taberî, IX, 526 (Leiden, III, 1907) Taberî burada ayrıntılı bilgi vermemekte, Musâ'nın sadece Rakka'ya gittiğini bildirmektedir. İbnü'l-Esîr, VII, 305 (T. VII, 253-254) İbnü'l-Esîr, Musâ b. Boğa'nın Mısır'a vali olarak atanmadığını, sadece komutan olarak Ahmed b. Tolun ile savaşmak üzere gönderildiğini nakletmektedir.

104 Kindî, 218; Taberî, IX, 533 (Leiden, III, 1916).

105 Hıtat, I, 320.

106 Kindî, 219.

107 Kindî, 219.

108 Kindî, 219; İbnü'l-Esîr, VII, 316-318 (T. VII, 263-265).

109 Elçibey, 104.

110 Kindî, 219; Hıtat, I, 320.

111 Kindî, 220; İbnü'l-Esîr, VII, 316-318 (T. VII, 263-264).

112 Bakınız: Kindî, 220.

113 Kindî, 220; Nücûm, III, 40, Taberî, IX, 543; İbnü'l-Esîr, VII, 316-318 (T. VII, 263-264).

114 Elçibey, 105-106.

115 Elçibey, 106.

116 Taberi, IX, 545 (Leiden, III, 1931); Elçibey, 106.

117 Taberi, IX, 545 (Leiden, III, 1931); Nucum, III, 40; Hasan İbrahim Hasan, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi (Mütercim: İsmail Yiğit ve diğerleri), İstanbul 1985, IV, 156.

118 Elçibey, 106-107; Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi (çeviren: Salih Tuğ), İstanbul 1980, III, 712.

119 Elçibey, 107.

120 Kindî, 220-221; Taberi, IX, 545 (Leiden, III, 1931); Hıtat, I, 320; Nücûm, III, 40; İbnü'l Esir, VII, 316-318 (T. VII, 263-265, VII, 324-325 (T. VII, 269-271).

121 Kindî, 222-221.

122 Taberî, IX, 545 (Leiden, III, 1932).

123 Nücûm, III, 40.

124 Kindi, 220-221; Hıtat, I, 320.

125 İbnü'l-Esir, VII, 115, VII, 324-325 (T. 269-270), 371 (T. VII, 311); Kindi, 221; Hıtat, I, 320.

126 Kindi, 221; Hıtat, I, 320.

127 Kindi, 221; Hıtat, I, 320.

128 İbnü'l-Esir, VII, 324-325 (T. VII, 269-270), 371 (T. VII, 311); Elçibey, 109.

129 Kindi, 222; Elçibey, 109.

130 Kindi, 222-223; İbnü'l-Esir, VII, 115, VII, 324-325 (T. VII, 269-270), 371 (T. VII, 311); İber, IV, 645-646.

131 Kindi, 223; İbnü'l-Esir, VII, 115, VII, 324-325 (T. VII, 269-270), 371 (T. VII. 311).

132 Kindî, 224; Taberi, IX, 545 (Leiden, III, 1932, IX, 602 (Leiden, III, 2011); İbnü'l-Esir, VII, 115-116, 133, VII, 324-325 (T. VII, 269-270); Hıtat, I, 320.

133 Nücûm, III, 43; Elçibey, 112.

134 Nücûm, III, 43; Elçibey, 112.

135 Taberi, IX, 599-580 (Leiden, III, 2008, 2009), IX, 652-653 (Leiden, III, 2083, 2084); İbnü'l-Esir, VII, 395 (T. VII, 332-333) Ancak İbnü'l-Esir burada Ahmed b. Tolun'un adamlarıyla mücadele edenlerin Muvaffak'ın adamları olduğunu bildirmektedir.

136 Taberi, IX, 553 (Leiden, III, 1942); İbnü'l-Esir, VII, 372 (T. VII, 312).

137 Taberi, IX, 611 (Leiden, III, 2024).

138 Elçibey, 113; Hitti, III, 712.

139 Kindi, 224; Taberi, IX, 611 (Leiden, III, 2025), IX, 614 (Leiden, III, 2028-2029); İbnu'l-Esir, VII, 133, 371-372 (T. 311), 393 (T. 330-331).

140 Taberi, IX, 613-614 (Leiden, III, 2028); İbnu'l-Esir, VII, 393 (T. 330-331); Nücûm, III, 45.

141 Kindi, 224.

142 Taberi, IX, 613-614 (Leiden, III, 2028); Hıtat, I, 320.

143 Kindi, 224-225.

144 Kindî, 251; Taberî, IX, 614 (Leiden, III, 2026); İbnü'l-Esir, VII, 396 (T. VII, 334).

145 Kindî, 250.

146 Taberi, IX, 613-614 (Leiden, III, 2026), 650 (III, 2080); İbnü'l-Esir, VII, 393, (T. VII, 330-331).

147 Elçibey, 115.

148 Taberi, IX, 614 (Leiden, III, 2028), 650 (III, 2080); İbnü'l-Esir, VII, 396 (T. VII, 334); Nücûm, III, 45.

149 Taberi, IX, 614 (Leiden, III, 2028), 650 (III, 2080); Nücûm, III, 45.

150 Taberi, IX, 614 (Leiden, III, 2028), 650 (III, 2080).

151 Kindi, 225; İbnü'l-Esir, VII, 393-395 (T. VII, 331-332).

152 Kindi, 225; Taberi, IX, 620-621 (Leiden, III, 2037-2039); İbnü'l-Esir, VII, 393-395 (T. VII, 331-332).

153 Bir önceki dipnota bakınız.

154 Kindi, 225; Taberi, IX, 620-621 (Leiden, III, 2037-2039); İbnü'l-Esir, 393-395 (T. VII, 331-332); Hıtat, I, 320.

155 Kindi, 225; Taberi, IX, 620-621 (Leiden, III, 2037-2039), 622 (III, 2040); İbnü'l-Esir, VII, 393-395 (T. VII, 331-332).

156 Kindi, 225; Taberi, IX, 627 (III, 2048); İbnü'l-Esir, VII, 397 (T. VII, 334).

157 Kindi, 226.

158 Kindi, 226; Taberi, IX, 627 (III, 2048); Hıtat, I, 320.

159 Kindi, 149, 226.

160 Kindi, 231; Taberi, IX, 627 (Leiden, III, 2048).

161 Taberi, IX, 627 (Leiden, III, 2048); İbnü'l-Esir, VII, 397 (T. VII, 334); Nücûm, III, 52.

162 İbnü'l-Esir, VII, 397 (T. VII, 334).

163 İbnü'l-Esir, VII, 397 (T. VII, 334); Taberi, IX, 653 (Leiden, III, 2084).

164 Kindi, 228-229; Taberi, IX, 653 (Leiden, III, 2084); İbnü'l-Esir, VII, 397 (T. VII, 334).

165 Kindi, 229; Hıtat, I, 32; İbnü'l-Esir, VII, 396, 407-408, (T. VII, 334, 343-344).

166 Kindi, 231; İbnü'l-Esir, VII, 407-408 (T. VII, 343-344). İbnü'l-Esir Ahmed'in manda yoğurdu yiyerek hastalandığını ve bundan öldüğünü nakleder.

167 Kindi, 231.

168 Kindi, 231.

169 İbn Zülak, Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ, Paris Bibliotheque Nationale, Kayıt No: 1817, varak: 40a-41b; Nadir Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta İlk Müslüman Türk Devletleri Tolunoğulları ve Ihşidîler, İzmir 1999, 39-40. Ayrıca bakınız: Kindî, 231; Belevî, 343, 258, 347.

170 Belevi, 343; Kindi, 231; Hıtat, I, 321; Taberi; Onun 26 Şubat 884 ve 18 Mayıs 884'de öldüğüne dair iki ayrı rivayet nakletmektedir. Bakınız: Tarih, IX, 666 (Leiden, III, 2184); Mes'ûdî ise onun 18 Mayıs 884'de 65 yaşında öldüğünü rivayet etmektedir. Bakınız:. Mürûc, IV, 210; İbnü'l-Esir de onun bir sefer sırasında Antakya'da manda yoğurdu yiyerek mide hastalığına yakalandığını ve 883-84'de öldüğünü bildirmektedir. Bakınız: Kâmil, VII, 408-409 (T. VII, 343-344); Suyuti, onun 18 Mayıs 884 yılında vefat ettiğini naklederken; Safedi, ay ve gün vermeden 883-884'de öldüğünü bildirmektedir. Bakınız: Husnü'l-Muhâdara, I, 594; Vâfî, VI, 430-432.

171 Belevî, 343; Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta. , 40; Kindi, 9 Mayıs 884'de öldüğünü nakletmektedir. Bakınız: Vulât, 233.

172 Kindi, 233; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 49.

173 Taberi, IX, 666 (Leiden, III, 2184); İber, IV, 305-306; Elçibey, 119.

174 İber, IV, 305-306; Elçibey, 119.

175 İber, IV, 305-306; Elçibey, 119.

176 İber, IV, 305-306; İbnü'l-Esir, VII, 409-410 (T. VII, 344-345).

177 Kindi, 233-234; İbnü'l-Esir, VII, 409-410 (T. VII, 344-345); Nücûm, III, 49.

178 Kindi, 233-234; İbnü'l-Esir, VII, 414-415 (T. VII, 348-349); Nücûm, III, 50.

179 Kindi, 234; Hıtat, I, 321.

180 İbnü'l-Esir, VII, 441-442 (T. VII, 345-346).

181 İbnü’l-Esir, VII, 409-410 (T. VII, 344-345); İber, IV, 306; Nücûm, III, 50.

182 Kindi, 235; Hıtat, I, 325.

183 İber, IV, 306; İbnü’l-Esir, VII, 414-415 (T. VII, 348-349).

184 Kındi, 235; Hıtat, I, 321.

185 Kindi, 235; Taberi, X, 8 (Leiden, III, 2106, 2107); İbnü’l-Esir, VII, 149, 414-415 (T. VII, 348-349); Nücûm, III, 50; İber, IV, 306.

186 Kindi, 235; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 50; Taberi, X, 8, 9 (Leiden, III, 2106-2107, 2109); İbnü’l-Esir, VII, 414-416 (T. VII, 348-349).

187 Kindi, 236; Hıtat, I, 321; Taberi, X, 8 (T. III, 2106-2107).

188 Kindi, 235-236; Nücûm, III, 51.

189 Kindi, 236; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 51.

190 Kindi, 236; İber, IV, 307; İbnü’l-Esir, VII, 422-423 (T. VII, 354-355) VII, 424-425 (T. 356); Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 51.

191 İbnü’l-Esir, VII, 425 (T. VII, 356).

192 Kindi, 237; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 52; İbnü’l-Esir bu olayı 274/887-888 yılı olayları arsında nakletmektedir. Bakınız: Kâmil, VII, 428 (T. VII, 358). Ayrıca ertesi yıl Muharrem 274/Mayıs 888’de Humaraveyh ile Ebu’s Sac arasında bir savaş daha meydana gelmiştir bunu da Humaraveyh kazanmıştır. Bakınız: Kâmil, VII, 429-430 (T. VII, 359).

193 İbnü’l-Esir, VII, 430-431 (T. VII, 360-361).

194 Kindi, 237-238; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 51.

195 Kindi, 237-238; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 51.

196 Kindi, 237-238; Nücûm, III, 51.

197 Kindi, 238; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 51.

198 Hıtat, I, 321; İbnü’l-Esir; VII, 439, 454, 459 (T. VII, 367, 380, 384); Elçibey, 128-129.

199 İbnü’l-Esir, VII, 440 vd (T. VII, 369 vd); Nücûm, III, 79.

200 İbnü'l-Esir, VII, 454 (T. VII, 380).

201 Nücûm, III, 52-53.

202 Nücûm, III, 52-53.

203 İbnü'l-Esir, VII, 459 (T. VII, 384).

204 Kindi, 240.

205 Kindi, 240; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 53.

206 Kindi, 240; Elçibey, 132.

207 Kindi, 240; Hıtat, I, 319, 321; Nücûm, III, 34-35; İbnü'l-Esir, VII, 454 (T. VII, 380).

208 İbnü'l-Esir, VII, 508 (T. VII, 422).

209 Kindi, 240; Hıtat, I, 319, 321; Nücûm, III, 34-35; İbnü'l-Esir, VII, 454 (T. VII, 380).

210 İbnü'l-Esir, VII, 464-465 (T. VII, 388). İbnü'l-Esir komutanın ismini Ahmed b. Abâ olarak vermektedir.

211 Taberi, X, 46 (Leiden, II, 2104); İbnü'l-Esir, VII, 467 (T. VII, 390) İbnü'l-Esir Togaç b. Cuff'un Trabzon'a kadar gittiğini nakletmektedir.

212 Kindi, 264; Hıtat, I, 321; Nücûm, III, 64.

213 Kindi, 241; İbnü'l-Esir, VII, 474-475 (T. VII, 395-396).

214 Kindi, 241; Hıtat, I, 322.

215 İbnü'l-Esir, VII, 474-475 (T. VII, 395-396).

216 Taberi, X, 42 (Leiden, III, 2148-2149).

217 Elçibey bu ismi Gümüşgöz olarak okumaktadır. Bakınız: 135.

218 Kindi, 241-242; İbnü'l-Esir, VII, 477-478 (T. VII, 398-399); Nücûm, III, 89-90.

219 İbnü'l-Esir, VII, 477-478 (T. VII, 398-399) İbnu'l_Esir Hakan el Belhi'nin ismini Hakan el Müflihî olarak vermektedir.

220 Kindi, 242; İbnü'l-Esir, VII, 477-478 (T. VII, 398-399); Elçibey, 135.

221 İbnü'l-Esir, VII, 477-478 (T. VII, 398-399); Elçibey, 135.

222 Kindi, 242; Nücûm, III, 91-95.

223 İbnü'l-Esir, VII, 477-478 (T. VII, 398-399); Nücûm, III, 91.

224 Kindi, 242; Nücûm, III, 92-93.

225 Kindi, 242; Hıtat, I, 322; Nücûm, III, 88-94; İbnü'l-Esir, VII, 477-478 (T. VII, 398-399).

226 İbnü'l-Esir, VII, 477-478, 488-499 (T. VII, 398-399, 406); Nücûm, III, 98-101; Elçibey, 136.

227 Kindi, 243; İbnü'l-Esir, VII, 488-499 (T. VII, 406); Nücûm, III, 100; Elçibey, 136.

228 İbnü'l-Esir, VII, 484 (T. VII, 402).

229 İbnü'l-Esir, VII, 485 (T. VII, 403).

230 İbnü'l-Esir, VII, 491 (T. VII, 409).

231 İbnü'l-Esir, VII, 495 (T. VII, 412).

232 Nücûm, III, 101; Elçibey, 138-139.

233 İbnü'l-Esir, VII, 488-489 (T. VII, 406); Nücûm, III, 101.

234 İbnü'l-Esir, VII, 488-489 (T. VII, 406); Nücûm, III, 101.

235 Kindi, 243.

236 Elçibey, 139.

237 Kindi, 243.

238 Z. M. Buniyatov, Azerbaycan, V 7-vv (İzd. AN Azerb. 552) Bakü 1965, 210'dan ve S. Baratov, İstoriya Tetrad 3 İstoriya srednise vekav, S. Petersburg, 1871, 19'dan naklen Elçibey, 137-138.

239 Elçibey, 137-138.

240 İbnü'l-Esir, VII, 491 (T. VII, 409).

241 İbnü'l-Esir, VII, 491 (T. VII, 409); Nücûm, III, 118.

242 İbnü'l-Esir, VII, 491 (T. VII, 409).

243 Elçibey, 142-144.

244 İbnü’l-Esir, VII, 492-493 (T. VII, 410-411).

245 Kindi, 243.

246 İbnü’l-Esir, VII, 511-513 (T. VII, 426-427); Nücûm, III, 104-105, 128, 130.

247 Kindi, 243; Taberi, X, 99 ve devamı (Leiden, III, 2225 ve devamı); İbnü’l-Esir, VII, 511-513 (T. VII, 426-427); Nücûm, III, 130.

248 Nücûm, III, 104; Taberi, X, 99 ve devamı (Leiden, III, 2225 ve devamı); İbnü’l-Esir, VII, 511-513 (T. VII, 426-427).

249 Nücûm, III, 105.

250 Taberi, 99 ve devamı (Leiden, III, 2225 ve devamı); İbnü’l-Esir, VII, 511-513 (T. VII, 426-427).

251 Taberi, 99 ve devamı (Leiden, III, 2225 ve devamı); İbnü’l-Esir, VII, 523-526 (T. VII, 436-439).

252 İbnü’l-Esir, VII, 523 (T. VII, 436).

253 İbnü’l-Esir, bu savaşın Temmuz-Ağustos 903’te meydana geldiğini ve Karmatiler’e ilk öldürücü darbeyi vuranın Mısır’dan gönderilen Bedr olduğunu nakleder. Muhammed b. Süleyman el-Katibî’nin bundan sonra zafer kazanabildiğini bildirir. Bakınız: Kâmil, VII, 526, 530-532 (T. VII, 439, 442-444).

254 Nücûm, III, 107-108; İbnü’l-Esir, VII, 530-532 (T. VII, 442-443).

255 Taberi, X, 115-116 (Leiden, III, 2248-2249); İbnü’l-Esir, VII, 532-533 (T. VII, 444); Nücûm, III, 132.

256 Taberi, X, 118 (Leiden, III, 2251-2252); İbnü’l-Esir, VII, 535 (T. VII, 446).

257 Kindi, 245.

258 Kindi, 244-245; İbnü’l-Esir, Muhammed b. Süleyman’a Şam ve Mısır’ın Abbasilere bağlanması fikrini Bedr el Hemmâmî ile Faik tarafından verildiğini, esasen bu iki komutanın Şam bölgesini kendisine

teslim etmeyi teklif ettiklerini, onun da durumu halife Muktefi'ye bildirdiği ve ancak bundan sonra Mısır'ın fethine çıkıldığını bildirmektedir. Bakınız: Kâmil, VII, 535 (T. VII, 446).

259 Kindi, 245.

260 Taberi, X, 118-120 (Leiden, III, 2251-2224).

261 Kindi, 245.

262 Kindi, 245.

263 Kindi, 245; Nücûm, III, 136.

264 Kindi, 245.

265 Kindi, 246; Hıtat, I, 322; Nücûm, III, 135; Suyuti, I, 596; İbnü'l-Esir, Harun'un Meğaribe'den yani kendi ordusundaki Mağrib Berberilerinden bir asker tarafından mızraklanarak öldürüldüğünü bildirmektedir. Bakınız: Kâmil, VII, 535-536 (T. VII, 446-447).

266 Kindi, 246-247; Nücûm, III, 139; İbnü'l-Esir, VII, 535-537 (T. VII, 446-447).

267 Kindi, 247-248; Nücûm, III, 135-142.

268 Bu konular hakkında bakınız; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler, İstanbul 1989, muhtelif sahifeler; Hz. Ömer'in Divan Teşkilâtı, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 107-176; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emeviler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika, İstanbul 1993 (basılmamış doktora tezi), 73-132.

269 Bu konuda bakınız: Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, muhtelif sahifeler.

270 Bu çalışma, birinci bölümde ilgili kısma bakınız.

271 Bu çalışma, birinci bölümde ilgili kısma bakınız.

272 Bu çalışma, birinci bölümde ilgili kısma bakınız.

273 İbn Zülak, Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ, Paris Bibliotheque Nationale, Kayıt No: 1817, varak: 39b; Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta Tolunoğulları. , 30.

274 Kindi, 212-258.

275 Kindi, 212-248.

276 Bu konuda bakınız: Kindi, Vulât, 212-248.

277 Kindi, 219; Elçibey, 170; Kındi, burada el-Vâsitî'nin Vezir ve Müdebbir yani devlet işlerini düzenleyici olarak bırakıldığını bildirmektedir.

278 Elçibey, 70.

279 Kindi, 215, 216, 217, 219, 224.

280 Hıtat, I, 319-320; Elçibey, 168.

281 Fayda, Hz. Ömer, muhtelif sahifeler; aynı müellif, Divan Teşkilâtı, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, II, 107-176; Özkuyumcu, Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika, 73-132.

282 Kindi, 212.

283 Hıtat, I, 304; Özkuyumcu, Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika, 91-93.

284 Hıtat, I, 304.

285 Hıtat, I, 304.

286 Elçibey, 166.

287 Özkuyumcu, Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika, 91-93.

288 Elçibey, 166.

289 Kindi, 231.

290 Kindi, 212-258.

291 İber, IV, 298; Elçibey, 169.

292 Belevî, 106.

293 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 194; aynı müellif, en-Nüzumü'l-İslâmiyye, Kahire tarihsiz, 142.

294 Yakubî, II, 509; Hıtat, I, 314; Elçibey, 97.

295 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 208.

296 Kindi, 240; Hıtat, I, 319, 321; Nücûm, III, 34-35; İbnü'l-Esir, VII, 454 (T. VII, 380).

297 Nücûm, III, 148; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 208.

298 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 248; aynı müellif, en-Nüzumü'l-İslâmiyye, 287.

299 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 256.

300 Kindi, 149, 226, 231. Taberi, IX, 627, 653 (III, 2048, 2084); İbnü'l-Esir, VII, 397 (T. VII, 334); Hıtat, I, 320; Nücûm, III, 52.

301 Özkuyumcu, Fethinden Emeviler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika, 86-91.

302 Bu çalışmanın birinci bölümüne bakınız.

303 Haracî Vergi: Hububât, hurma, üzüm ve meyve yetiştirilen arazilerden alınan vergilerle çiftçilerden hediye olarak alınan tavuk, koyun gibi mallardır. Bakınız: Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, 239.

304 Hilalî Vergi: Meralardan ve tutulan balıklardan alınan vergilerdir. Bakınız: Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, 239.

305 Nücûm, III, 12; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, 239.

306 İrdebb: Daha çok Mısır'da kullanılmış olan bir ağırlık ölçüsü olup, 24 sa'a eşittir. Bir sa 1. 040 dirhemdir. Sıvı bazında bugün Mısır'da bir irdebb 198 litredir. Bakınız: Ziyaüddin er-Reyyis, el-Harac ve'n-Nüzumü'l-Maliyye li'd-Decleti'l-İslâmiyye, Kahire 1977, 318.

307 İbn Zülâk, Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ, varak: 39b; Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta Tolunoğulları. , 29-30.

308 Bu çalışma, birinci bölümde ilgili kısma bakınız.

309 Emir komutanın Türklerin elinde olduğu hakkında bakınız. Kindi, muhtelif sahifeler.

310 Elçibey, 153.

311 Hıtat, I, 318; Nücûm, III, 60-61; Elçibey, 144; Kindi, 242-245.

312 Hıtat, I, 313; Elçibey, 153.

313 Nücûm, III, 59; Elçibey, 155.

314 Bu çalışma, birinci bölümde ilgili kısma bakınız.

315 Kindi, 242-245.

316 Nücûm, III, 104; Elçibey, 155.

317 Nücûm, III, 88; Elçibey, 156.

318 İbn Zülâk, Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ, Paris Bibliotheque Nationale, Kayıt No: 1817, varak: 39b ve devamı; Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta Tolunoğulları. , 30 ve devamı.

319 Elçibey, 164.

320 Bu çalışma, birinci bölümde ilgili kısma bakınız.

321 Nücûm, III, 15; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 369-370.

322 Bu konuda Kindi, Taberi, İbnü'l-Esir, Makrizî ve İbn Tağrıberdi'nin eserlerinin muhtelif sahifelerinde bilgiler bulunmaktadır. Birinci bölümde ele alınan konular arsında bu bilgiler verilmiştir.

323 Hıtat, I, 318; Nücûm, III, 59.

324 Taberi, X, 8 (Leiden, III, 2107).

325 Elçibey, 158-159.

326 Taberi, X, 8 (Leiden, III, 2107).

327 Kindi, İbnü'l-Esir, Makrizî, İbn Tağriberdi gibi kaynaklarda bu konuda bilgi bulunmamaktadır.

328 Taberi, X, 8 (Leiden, III, 2107).

329 Bu çalışma, birinci bölümde ilgili kısma bakınız.

330 Nücûm, III, 16; Elçibey, 160.

331 Bu çalışma, birinci bölümde ilgili kısma bakınız.

332 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 404-405.

333 Nücum, III, 16; Makrizi, Kuzai’nin günümüze ulaşmayan eserinden yaptığı nakilde; İslam’da olan dört ilginç işten birinin atlarla yapılan gösteriler olduğunu nakletmektedir. Bakınız: Hıtat, I, 318. Ayrıca bakınız: Nücûm, III, 60-61.

334 Kindi, 218.

335 Kindi, 218.

336 Elçibey, 162.

337 Elçibey, 162.

338 Elçibey, 162.

339 Elçibey, 162; Bu konuda ayrıca bakınız: Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 75.

340 Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 73.

341 Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 73.

342 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 259.

343 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 238.

344 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 263.

345 Bu çalışmada birinci bölüm “Tolunoğulları’nın Yıkılması” konusuna bakınız.

346 Nücûm, III, 11; Hıtat, I, 317.

347 Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 73.

348 Bu çalışmada birici bölüm ilgili kısma bakınız.

349 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 276.

350 Hıtat, I, 326.

351 İbn Zülâk, Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ, varak: 40a-40b; Özkuyumcu, İbn Zülâk’ta Tolunoğulları. , 35-36.

352 İbn Zülâk, Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ, varak: 40a; Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta Tolunoğulları. , 34. Bu konuda ayrıca bakınız: Belevî, 351; Safedî, el-Vâfî, VI, 430-432; İbnü'l-Esir, VII, 408-409 (T. VII, 344); Nücûm, III, 8, 17; Suyutî, I, 594.

353 Elçibey, 225-226. Bu konuda ayrıca bakınız: Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 76-77.

354 Bu çalışmada birinci bölüm "Tolunoğulları'nın Yıkılışı" konusuna bakınız. Geniş bilgi için ayrıca bakınız: Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 77-79; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 370-371.

355 Kopraman, Tolunoğulları, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 77-79; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 370-371.

356 Hıtat, I, 316-317; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 401, 405.

B. İhşîdîler

İhşîdîler / Doç. Dr. Nadir Özkuyumcu [s.39-59]

Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

A. Tolunoğullarının Yıkılışından İhşîdîlerin Kuruluşuna Kadar Mısır

Tolunoğullarının 905 yılında yıkılmasını mütâkip İhşîdîlere kadar geçen dönemde (935) Mısır, Abbasîler tarafından gönderilen valilerce yönetilmiştir. Ancak Tolunoğulları tecrübesini yaşayan Abbasî Halifeliği bu dönemde tayin ettiği valilere tam yetki vermemiş, bir taraftan idarî kurumların (divanların) başına doğrudan kendilerine bağlı kişiler atarlarken, diğer taraftan Mısır'ı idarî yönden bölgelere ayırmışlar ve bu geniş bölgede bir kişinin hâkimiyet kurmasına izin vermemişlerdir. Ancak bu defa, idareciler arasında yetki ve sorumluluk kavgaları ortaya çıkmış, değişik bölgelerdeki valiler özellikle Harac emirleri ile anlaşmazlıklara düştüklerinden, Mısır'ın alacağı hizmetler aksamış, bu da Tolunoğullarından sonra Mısır halkının sıkıntıya düşmelerine sebep olmuştur.

Bu dönemde (905-935), Mısır'ı Abbasîlere bağlayan Muhammed b. Süleyman el-Kâtib ve İhşidîlerin kurucusu Muhammed b. Togaç'ın ikinci valiliği hariç, toplam sekiz vali on üç defa yönetimde bulunmuşlardır.

Muhammed b. Süleyman Tolunoğullarından sonra yeni vali atanıncaya kadar Mısır'da bir komutan olarak görev yapmıştır. O, ilk iş olarak burada Halife Müktefî adına hutbe okutmuş, böylece Mısır'ın Abbasî hâkimiyetine girdiğini tescillemiştir. Muhammed b. Süleyman ikinci olarak İsa b. Muhammed en-Nûşerî'yi müjdeci olarak Bağdat'a göndermiştir. En-Nûşerî henüz Suriye bölgesinde iken halife tarafından Mısır valisi tayin edilmiştir.

Kâtibî'nin, valiliği en-Nûşerî'ye devretmeden önce Mısır'daki bir icraatı da İbn Tağriberdî'nin bildirdiğine göre; Tolunoğullarına tâbî olduklarından dolayı Mısırlılara zulümler yapmasıdır.1 Yine o, Harac emiri olan Ebu't-Tayyip Ahmed b. Ali b. Ahmed el Mâzerâî'yi azletmiş ve yerine Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Mâzerâî'yi tayin etmiştir. Halife2 Müktefî de bu tayini onaylamıştır.

1. Ebû Musâ İsa b. Muhammeden-Nûşerî (24 Mart 905-10 Mayıs 910)

İsa en-Nûşerî halife Müktefî tarafından 24 Mart 905'te Mısır'a vali olarak atandı. Onun döneminin en önemli olayı, Tolunoğulları ailesi ile beraber Bağdat'a götürülen Muhammed b. Ali b. el-Halecî'nin kaçarak Mısır'a gitmesi ve burada kendisine katılanlardan bîat alarak Mısır valiliğini ilân etmesidir (4 Kasım 905). İlk olarak Remle'de Küçük Vasîf b. Savartekin'i mağlup eden İbnü'l-Halencî, karşısına çıkan en-Nûşerî'nin ordusunu da atlatarak Fustat'a geldi ve 23 Kasım 905'te burayı ele geçirdi. Bu durum karşısında en-Nûşerî İskenderiye'ye çekilmek zorunda kaldı. Burada, İbnü'l-Halencî'nin gönderdiği orduyu yenmesine rağmen kesin sonuç alamadı.

Bu arada Mısır'ın yeniden ellerinden çıkma tehlikesi yaşadığını gören halife Müktefî, Bağdat'tan Fâtik ve Bedru'l-Hammâmî komutasındaki bir orduyu Mısır'a gönderdi. En-Nûşerî Bağdat ordusu ile birleşerek İbnü'l-Halencî'yi mağlup etti. İbnü'l-Halencî Fustat'ta yakalanarak Bağdat'a götürüldü ve idam edildi. Böylece Mısır'da Abbasî hâkimiyeti yeniden sağlandı.

En-Nûşerî de 10 Mayıs 910'da ölünceye kadar Mısır valiliğini yürüttü.3

2. Ebû Mansur Tekin b. Abdullah
el-Hazerî'nin Birinci Valiliği
(23 Haziran 910-1 Haziran 915)

En-Nûşerî'nin vefatından sonra Ebû Mansur Tekin halife Muktedir tarafından 23 Haziran 910'da Mısır valiliğine tayin edildi. Harac emirliği de el-Mâzerâî'de kaldı.

Ebû Mansur Tekin'in zamanda Bedevî Berberîler Mısır'ın batısında isyan ettiler. Bunun sebebi Fatîmî halifeliğinin İfrikıye topraklarını alıp, Berka'ya girmiş olmasıdır. Hatta, sayıları 100 bine ulaşan Fatımî ordusu İskenderiye'ye kadar gelmiştir. Bunun üzerine Ebû Mansur Tekin halifeden yardım istedi. Halife de içinde daha sonra Mısır valisi olan Ahmet b. Kayıglık'ın bulunduğu bir orduyu Mısır'a göndermiştir. Bu ordu Mısır ordusu ile birleşerek Fatımî kuvvetlerini yenmiş, onları önce Berka'ya sonra da Mağribe, geldiklere yere çekilmek zorunda bırakmıştır.

Ebû Mansur Tekin 1 Haziran 915'te Hadım Mu'nis tarafından azledilinceye kadar Mısır valiliğinde kalmıştır.4

3. Zekâ el-A'ver'in Valiliği

(27 Ağustos 915-10 Eylül 919)

Ebû Mansur Tekin'in azledilmesinden sonra yaklaşık üç aylık dönemde, Halife Muktedir'in komutanlarından olan ve Fatımîlere karşı Bağdat'tan gönderilen ordunun içinde yer alan Hadım Mu'nis "Üstâd" unvanıyla, valilik yapmıştır (27 Ağustos 915).5

Zekâ el-A'ver zamanında Fatımî ordusu, halifeleri Mehdî'nin oğlu Ebu'l-Kâsım el-Kâim Muhammed komutasında yeniden Mısır'a girmiştir. Bunun sebebi, hem Fatımîlerin Mısır'a hâkim olma istekleri ve hem de vali Zekâ el-A'ver'in, Fatımîlerle haberleşen Mağribe komşu Lûbiye ve Merâkıye halkını İskenderiye'de zorunlu ikâmete tâbi tutması, onlara zulme varan baskılar uygulamasıdır. Bu gelişmeler üzerine Fatımî ordusu 10 Temmuz 919'da İskenderiye'ye girmiştir. Zekâ el-A'ver onlara karşı ordusunu hazırlamak istediğinde, askerler maaşlarnının verilmediğini söyleyerek savaşmak istemediler. Bunun üzerine Harac emiri Hüseyin b.

Ahmed el-Mâzerâî onların maaşlarını dağıtarak savaşmaya razı etmiştir. Fakat bu defa Zekâ el-A’ver Cîze’de ordusunu hazırladığı bir sırada hastalandı ve 10 Eylül 919’da öldü. Böylece Fatımîler üzerine yapılacak sefer yeni vali Mısır’a gelinceye kadar ertelendi.6

4. Ebû Mansur Tekin b. Abdullah
el-Hazeri’nin İkinci Valiliği
(8 Ağustos 919-22 Temmuz 921)

Zekâ el-A’ver’in ölümünden sonra Ebû Mansur Tekin Halife Muktedir tarafından ikinci defa Mısır valiliğe atandı (8 Ağustos 919).

Ebû Mansur Tekin, nâibi vasıtası ile devraldığı valiliğe 8 Ocak 920’de Mısır’a gelerek başladı.

Mısır’da Fatımî ordusuyla savaşmak üzere kendisinden önce gönderilen Abbasî ordusuyla birleşen Tekin Cize’de karargâhını kuran orduyu burada bekletti. Nil nehri üzerinde ve karada yapılan savaşı kazandı. Fatımî ordusu, es-Said’e kaçtı.

Bu olaydan sonra Mısır’ın Fatimîlerin eline geçmesi tehlikesine karşı Halife Muktedir, Hadım Münis komutasında üç bin kişilik yeni bir ordu gönderdi (27 Mayıs 920). Bu ordu İbrahim b. Kayıplık komutasında Feyyum’a kadar geldiğinde İbrahim Benresa’da öldü (921 yılı Nisan ayı sonları). Bunu fırsat bilen Bedevi Berberiler Fatımî ordusuyla Üsmün’i ve Feyyum’u istilâ etti. Bu defa halife Muktedir es-Safvâni olarak tanınan Hadım Cînnî komutasında yeni bir ordu gönderdi (921 yılı Nisan ayı sonları). Güçlerini birleştiren Abbasî Mısır ordusu Fatimîleri Feyyum ve İskenderiye arasında defalarca mağlup etti. Kış aylarının gelmesiyle Fatımî ordusu Berka’ya çekilirken Mısır ordusu da Cize’ye döndü (13 Temmuz 921).

Bu arada Ebû Mansur Tekin 22 Temmuz 921’de Hadım Münis tarafından azledildi.7

5. Ebûl-Hasan Hilâl b. Bedr'in

Valiliği (13 Ağustos 921-Temmuz Ağustos 923)

Hadım Münis Tekin'i 22 Temmuz 921'de azlettikten sonra yerine Ebû Kâbûl Mahmud b. Cemal'i Mısır valisi yaptı. Ancak birkaç gün sonra onu da azlederek Ebû Mansur Tekin'i 4 Ağustos 921'de üçüncü defa aynı ay içinde yeniden atadı. Fakat bir müddet sonra onu tekrar azlederek dört bin askerle Suriye'ye (Şam'a) gönderdi.8

Bu gelişmelerde Mısır halkının ve ordunun dahlinin bulunduğu şüphesizdir. Esasen bu durum, Mısırlıların kendilerini idare edecek kişiyi seçme istekleridir ve Abbasî Halifeliği'nin burada fazla müdahil olmaması arzularıdır.9

Hilâl b. Bedr, 13 Ağustos 921'de halife Muktedir tarafından Mısır valiliğine atandı.

Hilâl b. Bedr'in zamanı Mısır'da dahili mücadelerle geçmiştir. Mısır halkı, içlerinde Şurta emiri Muhammed b. Tahir ve bir kısım ordu mensubunun da bulunmasıyla isyan etmiştir. Bunun sonucunda Mısır'da iç savaş çıkmış, insanlar birbirini öldürmüş, çok büyük sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Can ve mal güvenliği kalmamıştır. Hilal b. Bedri Şurta emrini değiştirerek tedbir almak istediysede başarılı olmamıştır. Bu çerçevede o önce ali b. Faris'i daha sonra'da Kencur isimli kişileri şurta emiri yapmıtır. Halife Muktedir Hilal b. Bedr'in olaylar karşısında aczini görünce onu Temmuz-Ağustos 923'te azlederek yerine Ahmed b. Kayıglık'ı atamıştır.10

6. Ahmed b. Kayıglık'ın Valiliği (Ağustos-Eylül 1923-12 Şubat 924)

Halife Muktedir Ahmed b. Kayıglık'ı Mısır'ın karışık durumunu düzeltmek için göndermiştir. Ancak durum daha da karıştı. O tayin edildiğinde Muh. b. Hüseyin b. Abdülvahhab el-Mazerci Harac emiri idi. Ahmed, ilk olarak askerlerin isyanını önlemek için maaşlarını arttırdı.

Asker de bu durumda memnun oldu. Fakat ordunun sayısını azaltmaya başlayınca yeniden isyanlar başladı. Bu sırada Münye'de bulunan Ahmed b. Kayıglık Fâkus'a kaçtı. Harac emiri el Mazerâi ise Fustat'da evine kapandı. Durumunun kötüye gittiğini gören Halife Muktedir, 12 Şubat 924'te onu azledip, yerine Ebû Mansur Tekin'i dördüncü defa Mısır valiliğine atadı.11

7. Ebû Mansur Tekin b. Abdullahel-Hazari'nin Dördüncü Valiliği (12 Şubat 924-31 Ağustos 933)

Ebû Mansur Tekin'in dördüncü defaki valiliği yaklaşık 10 yıl sürmüştür. Halife Muktedir özellikle Mısır ordusunun isteği üzerine onu buraya atamıştır. Tekin Mısır'a geldiğinde Harac emirliğine el-Mazerâi devam ederken, Şurta emirliğini bir müddet daha yürüten Kencur'un yerine 12 Aralık 934'te Kızıl Tekin'i,12 sonra onu da azlederek 24 Ocak 935'te kâtibi Vasîf'i atamıştır. 20 Mayıs 939'da Şurta âmirliğine Vasîf'in yerine Beckem el-A'ver'i getirmiştir.

Bu arada Ebû Mansur Tekin, kendisinden önceki vali Hilâl b. Bedr'in ordunun sayısının azaltılması uygulamasını da başarı ile tamamlamış, Mısır'da sulh ve sükunu sağlamıştır. Ekim 932'de ölen Muktedir'in yerine halife olan el-Kahir Billah Tekin'in valiliğini onaylamıştır.

Valiliği döneminde Mısır'ı büyük ölçüde istikrara kavuşturan Ebû Mansur Tekin, 16 Mart 933'te ölünceye kadar valiliğini sürdürmüştür.13

8. Muhammed b. Togaç'ın

Birinci Valiliği

(31 Ağustos 933-1 Ekim 933)

Ebû Mansur Tekin'in 16 Mart 933'te ölümünden sonra, Muhammed b. Togaç'ın Halife el-Kahir Billah tarafından 31 Ağustos 933'te atamasına kadar geçen yaklaşık 5-6 aylık dönemde Mısır valiliğini bir ay kadar Tekin'in oğlu Ebu Bekir Muhammed (b. Tekin b. Abdullah) yürütmüş, onun Şam'a gitmesinden sonra da boşta kalmıştır. Bu dönemde asker

maaşlarından dolayı ayaklanmış, Harac emiri Ebu Bekir Muhammed Ali el-Mazerai'nin evini yakmıştır.

Muhammed b. Togaç 31 Ağustos 933'te Mısır valiliğine atandığında Dımaşk'ta bulunuyordu. O yaklaşık bir ay sonra Mısır'a hiç gitmeden azledildi ve yerine Ahmed b. Kayıglık ikinci defa Mısır valisi olarak atandı.14

9. Ahmed b. Kayıglık'ın İkinci Valiliği

(1 Ekim 933-27 Ağustos 935)

Ahmed b. Kayıglık Halife Kahir Billah tarafından 1 Ekim 933'te Mısır'a ikinci defa vali tayin edildi. O, Mısır'a gitmeyerek Ebû-l Feth Muh. b. İsa en-Nûşerîyi kendisine nâip olarak gönderdi. Bu arada Mısır ordusundaki askerler maaşlarının ödenmemesi gerekçesiyle Harac Emiri Muh. b. Ali el-Mâzerci'ye baş kaldırmıştır. Ücretleri ödenmeyince de ona ve ailesine ait evlerini yakmışlardı.

Ahmed b. Kayıglık ilk olarak, düzeni sağlamak için Şurta emirini değiştirmiş, Beckem el-A'ver'i alarak yerine 18 Ekim 933'te Hüseyin b. Ma'kıl'ı tayin etmiştir. Bu değişiklik işe yaramamış, Mısır daha da karışmıştır. Bu karşılık sırasında, Filistin'de bulunan Muh. b. Tekin Mısır'a gelmiş ve burayı ele geçirmek istemiştir (3 Mart 934). O ordusuyla Cize'ye kadar ilerlemiş, fakat Harac emiri Ebu Bekir Muh. b. Ali el-Mazerci onun Mısır'ı ele geçirmesine engel olmuştur. Bu gelişme Mısır'da yeni bir kargaşa ortamı yaratmış, Mısırlıların bir kısmı Muh. b. Tekin'den yana çıkarak camilerde onun adına dua etmeye başlamışlardır. Mısır halkının bir kısmı da Ahmed b. Kayıglık yanında yer alınca, iki grup arasında şiddetli savaşlar olmuştur. Sonuçta Ahmed b. Kayıglık'ın naibi en-Nûşerî'ye bağlı kalanlar es-Said bölgesine giderken, Muh. b. Tekin de Fustat'a hâkim olmuştur.

Yaklaşık dört ay süren Muh. b. Tekin'in hâkimiyeti, Ahmed b. Kayıglık'ın Mısır'a gelmesiyle, Muh. b. Tekin'in yanında yer alan Meğaribe askerleri saf değiştirmişlerdir. Yapılan savaşlar sonunda Ahmed b. Kayıglık, Muh. b. Tekin'i mağlup ederek 22 Haziran 934'te Fustat'a girmiştir. Böylece Mısır'da yönetim istikrara kavuşmuştur.

Muh. b. Tekin, Bağdat'ta Halife el-Kâhir'i halifelikten azlederek, yerine er-Razi Billah'a biat edildiğini du

yunca, yeni halifenin kendisini Mısır'a tayin ettiğini söyleyerek şansını bir defa daha denemek istemiş, fakat Ahmed b. Kayıglık Tavahin mevkiinde onu yenerek esir almış, sonra da es-Said'e göndererek hapsetmiştir.15

B. Muhammed B. Togaç'ın Soyu ve Hayatı

1. Soyu

Muhammed b. Togaç Fergana Türklerindendir. Abbasî halifelerinin, özellikle Mu'tasım zamanında (833-842) Türklerin orduya alınması uygulamaları yoğunluk kazanmıştır. 16 Hatta mezkur halife Türkler için Samerra şehrini de kurmuştur. Mu'tasım, bu arada Fergana'dan çok sayıda Türk getirmiştir. Bunların içinde Muhammed b. Togaç'ın dedesi Cuff da bulunmaktaydı. İbn Tagriberdi onun nesebini şu şekilde vermektedir. Muhammed b. Tuğa (Togaç) b. Cuff b. Yultekin b. Fûrân b. Fûrî.17 Ataları Fergana meliklerindendir. Halife er-Râzi Billah'ın Haziran-Temmuz 939'da Muhammed b. Togaç'a "Ihşid" unvanı vermesiyle ilgili bilgi veren kaynaklar, bu unvanın "Melikü'l-Mülûk" yani "Melikler Meliki" anlamına geldiğini ifade etmektedirler18 ki bu da onun ailesinin Fergana'da hükümdar olduğunu göstermektedir.

Halife Mu'tasım, Cuff'a Samerra şehrinde bir katı'a yani bir bölgenin iktasını vermişti ki o, halife Mütevekkil'in (847-861), öldürüldüğü gece, ölen Cuff bu görevini ölünceye kadar sürdürmüştür.19 Ancak oğullarından Muhammed b. Togaç'ın 8 Şubat 882'de Bağdat'ta Kufe Kapısı caddesinde

doğduğu[20] dikkate alınırsa, Cuff'un daha önce Bağdat'ta ikamet ettiği söylenebilir. Cuff 11 Aralık 861'de Bağdat'ta veya Samerra'da ölmüştür.[21]

Muhammed'in babası Togaç[22] (Arap kaynaklarında Tuğa) hakkında elimizde yeterince tarihi bilgi bulunduğu söylenebilir.

Cuff'un 861'de ölümünden sonra Togaç, Ahmed b. Tolun'un azatlı kölesi Lülü vasıtasıyla Tolunoğullarının hizmetine girdi. Ancak o, Tolunoğlu Ahmed ile İshak b. Kundacık arasındaki mücadeleler sırasında İshak tarafında yer aldı. Ahmed'in oğlu Humâraveyh zamanında İshak b. Kundacık'ın Tolunoğullarının hizmetine girmesiyle, o da İshak ile birlikte hareket etti. Bu arada Humaraveyh Togaç'a Dımaşk ve Taberiye valiliklerini verdi. O, Humaraveyh ölünceye kadar (896) Tolunoğullarına hizmet etti.[23]

Ebu'l-Asâkir Ceys b. Humâraveyh ilk yılında Dımaşk'ı idare eden Togaç[24] 896-897'de azledilmiştir.[25] Bu arada Togaç kardeşi Bedr b. Cuff'un da aralarında bulunduğu İshak b. Kundacık'ın oğlu Muh. Hakan el-Belhi Muh. b. Karadoğan ve Muhammed b. Kümüşcür gibi komutanlar da 19 Temmuz 896'da isyan ederek Ceyş'i tanımadıklarını ilan ettiler.[26] Kaynakların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu hareket Togaç ve kardeşi Bedr aktif bir rol oynamışlar, Şam bölgesinin Tolunoğullarının elinden çıkmasına sebep olmuşlardır. Çünkü yukarıda sayılan komutanlar Şam bölgesi komutanlarıydılar. Bu komutanlar halife Mu'tezid'in yanına gitmişler, o da onlara ihsanlarda bulunup hil'at giydirmiştir.[27] İbnü'l-Esir bu arada naklettiği bir haberde Tarsus halkının halife Mu'tezid'e gelerek ondan kendilerini idare ederek bir emir isteğinde, İbnü'l-Ihşid'i onlara emir tayin etmiştir.[28] İbnü'l-Ihşid'in 898'de gazaya çıkarak İskenderun'a kadar olan bölgeyi hâkimiyeti altına aldığını[29] ve 908'de vefat ettiğini[30] yine aynı müellif rivayet etmektedir. Burada zikredilen İbnü'l-Ihşid'in kimliği konusunda kesin bir hükme varmak mümkün değildir. Ancak Togaç'ın 906

yılında Tolunoğullarının yıkılışından sonra öldüğü[31] dikkate alınırsa, bu kişinin Togaç olmadığını, muhtemelen Bedr b. Cuff olduğunu söylemek mümkündür.

Togaç b. Cuff’un Tolunoğullarının başına geçen Harun b. Humâraveyh tarafından, Bedr el-Hemmâmi ve Hasan b. Mazerci elçiliğiyle 897’de yeniden Şam bölgesi valiliğine atandığı görülmektedir.[32]

Togaç’ın Şam bölgesine vali olarak tayin edilmesinden sonra Kûfe ve Basra bölgelerinden ortaya çıkan ve hızla yayılan Karmatilere karşı savaştığını görmekteyiz. O, önce komutanlarından Beşir’i 9 Mart 903’te Karmatilerin üzerine göndermiş, fakat Beşir yenilerek hayatını kaybetmiştir. Bunun üzerine Karmatilerin üzerine kendisi yürümüş, fakat o da yaptığı savaşların hepsini kaybetmiştir. Bu olaylar Tolunoğullarının Şam ordusunun dağılmasına sebep olmuştur.[33]

Togaç b. Cuff’un Karmatilere yenilerek geri çekilmesi, bu tehlikenin Abbasîler için büyüdüğü anlamına gelmekteydi. Bu sebeple halife Muktefi 903 yılında katibi Muh. b. Süleyman et-Türki komutasında bir orduyu onların üzerine göndermiş, bu orduya Tolunoğulları Emiri Harun da Bedr komutasında Mısır ordusunu yollayarak takviye yapmıştır.[34]

Muhammed b. Süleyman Karmatileri Hama yakınlarında büyük bir yenilgiye uğratmasıyla[35] Şam bölgesi Abbasilerin hâkimiyeti altına girmiştir.

Muh. b. Süleyman bu tehlikeyi bertaraf ettikten sonra halife Muktefi’nin emri ile Tolunoğullarını ortadan kaldırmak için bu defa Mısır’a yönelmiştir.[36] Bu gelişme üzerine Harun Şam bölgesinde bulunan Togaç b. Cuff’u Mısır’a çağırarak, onun yerine Bedr el-Hemmâmi’yi atamıştır.[37]

Görevden alınan Togaç b. Cuff, Harun’a kızmış, bu arada, Harun’un, amcası oğulları Şeyban ve Adiyy tarafından 31 Aralık 904’te öldürülmesi

ve Şeyban'ın Tolunoğullarının başına geçmesini kabul etmeyerek kendisi gibi düşünen diğer belli komutanlarla birlikte Muh. b.

Süleyman el-Kâtibi et-Türki'den eman isteyip, ordusuna katılmak isteklerini bildirmiştir. Bu istekleri kabul edilince de hiç beklemeden Abbasî ordusuna katılmış ve daha önce hizmetinde bulunduğu Tolunoğulları Devleti'nin yıkılmasında önemli bir rol oynamıştır.38

Togaç b. Cuff Tolunoğullarının yıkılmasından sonra Muh. b. Süleyman tarafından önce Kınnesrin'e vali olarak gönderilmiş,39 daha sonra da Bağdat'a götürülmüştür.40

Bağdat'ta halife Muktefi'nin övgüsüne ve ikramlarına nail olan Togaç oğulları Muh. ve Ubaydullah ile birlikte halifenin veziri Abbas b. Hasan'a karşı tekebbürlü davranışlarda bulununca arası açılmış önce hapsedilmiş, sonra da öldürülmüştür.41 Togaç'ın geride Muhammed, Hasan, Hüseyin ve Ubeydullah isimlerinde dört oğlu olduğu bilinmektedir.42

2. Muhammed b. Togaç'ın Mısır Valisi Oluncaya Kadar Hayatı

Muh. b. Togaç 8 Şubat 882'de Bağdat'ta Kûfe caddesi denilen yerde doğmuştur.43 Muhammed'in çocukluğu ve gençliği hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.44 Ancak İbn Tağrıberdi'nin naklettiği bir habere göre, Tolunoğullarını 905 yılında yıktıktan sonra Bağdat'a dönen Muh. b. Süleyman el-Kâtibi'nin ordusunda Togaç b. Cuff ile beraber onun oğlu ve kardeşi de bulunmaktaydı.45 Ancak Togaç ile beraber bu kardeşinin oğlunun isimleri verilmektedir. Şayet burada Togaç'ın oğlu olarak zikredilen kişi Muhammed ise onun henüz 23 yaşında babası ile beraber, onun ordusundan savaşlara katıldığı, gençliğini babasının yanında ve ordusunda geçirdiği söylenebilir.

Muhammed b. Togaç'ın ismi kaynaklarda siyasi-askerî anlamda ilk olarak Ahvâf valiliğinde bulunması vesilesiyle yer almaktadır. O, Mısır valisi Ebû Mansur Tekin ile ilişki kurarak, onun takdirini kazanmış ve

bunun karşılığında Mısır'da bulunan Ahvâf'ın valiliğine atanmıştır.46 Muhammed'in Ahvâf valiliğine tayin edildiği tarih belli değildir. Burada Fatımîlerin Mısır'ı istilâ etme teşebbüslerini başarı ile önlemesine rağmen, 929-930'da valisi Tekin ile arası açılmış, onun kendisine kötülük yapmasından korktuğu için gizlice Mısır'ı terk ederek Şam bölgesine gitmiştir.47 Bu tarihte o, 47-48 yaşlarında olmalıdır.

Şam bölgesinde hacıların yollarını kesip, mallarını yağmalayan Karmati eşkiyalarla savaşarak onları mağlup eden Muhammed,48 bu başarıları üzerine halife tarafından önce 928'de Remle'ye, sonra da 930'da Dımaşk valiliğine atanmıştır.49 Burada başarılı bir yönetim gösteren Muh. Togaç, 29 Ağustos 935'te Mısır valiliğine atanmaya kadar Dımaşk'ta kalmış, ailesini ve yakınlarını buraya toplamıştır.50

Birinci Bölüm: Siyasi Tarih

A. Muhammed b. Togaç Dönemi (935-946)

1. İlk Faaliyetleri

A. Mısır Valiliğine İkinci Defa Atanması ve

Ahmed b. Kayıglık ile Mücadelesi

Ahmed b. Kayıglık, yukarıda bahsedildiği gibi Muhammed b. Tekin tehlikesini hallettikten sonra, halife er-Râzi Billah (934-941) tarafından azledilmiş ve yerine ikinci defa Muhammed b. Togaç Mısır valisi olarak tayin edilmiştir (29 Ağustos 935). Muhammed b. Togaç'ın bu valiliği, Tolunoğulları Devleti'nin yıkılmasından itibaren uygulanan ve kendisinden önceki valilere verilmeyen bir ayrıcalıkla başlamıştır, ki bu da Harac emirlerinin uhdesine bırakılmasıdır.51

53 yaşında Mısır valiliğine atanan ve 25 Temmuz 946'da 64 yaşında ölünceye kadar on bir yıl Mısır, Şam ve Hicaz'da adına hutbe okutan Muhammed b. Togaç, Mısır'a gitmek istediğinde, azledilen vali Ahmed b. Kayıglık'ın muhâlefeti ile karşılaşmıştır. Çünkü İbn Kayıglık Mısır'ı henüz

düzene sokmuş ve burada kalmak istiyordu. Bu sebeple o, Muhammed b. Togaç'ın yolu üzerindeki Fermâ'ya asker gönderip, onu Mısır'a sokmak istemiştir.52 Ahmed b. Kayıglık'ın böyle bir davranış sergilemesini, halifeliğin zayıf ve valilerine söz geçiremez olmasından kaynaklandığını, yine onların siyasi ve askeri güçlerine güvenerek, halifelere istemeyerek de olsa kendilerini kabul ettirmeleri şeklinde yorumlamak mümkündür.

Esasen Muh. b. Togaç'ın Mısır'a atandığı döneme genel olarak bakıldığında, Abbasilerin ismen varolduğu, Musul, el-Cezire Diyar-ı Bekir, Diyar-ı Rebia'da Hamdanilerin Fâris bölgesinde Büveyhilerin Horasan bölgesinde Samanilerin, Vasıt, Ahvâf ve Basra bölgelerinde Karmatilerin, Kirman'da Muh. b. İlyas'ın, Rey, Isfahan ve Cebel'de Büveyhî el-Hasan'ın, Magrip ve İikiyye'de Fatımîlerin, Taberistan ve Cürcan'da Deylemilerin, Bahreyn, Hacer ve Yemame'de Karmatilerin hüküm sürdükleri görülmektedir.

İbn Kayıglık Fermâ'ya asker sevk edince, Muhammed b. Togaç da bunun tedbirini almış ve askerlerini ikiye ayırarak, bir grubunu denizden Tinnis'e gönderirken, diğer grubuyla da kendisi karadan Mısır'a girmiştir. 22 Temmuz 935'te yapılan savaşta galip gelen Muhammed b. Togaç oldu. Bu arada denizden gönderilen ordu da 935 yılı Temmuz ayı başlarında Fustat'a girdi. Askerlerin yenildiğini gören Ahmed b. Kayıglık direnmenin faydasız olduğunu anlamış ve aslında muhalefet niyetinde olmadığını, birliklerinin kendi bilgisi ve isteği dışında savaştıklarını söyleyerek özür dilemiş, 27 Ağustos 935'te Mısır valiliğine atanan Muhammed b. Togaç'a görevini devretmiştir.53

Böylece Mısır'da ikinci bir Türk Hanedanlığı devri, İhşîdîler Dönemi başlamıştır.

B. Habeşli ve Mağribli Askerlerin İsyanı, Fatımîlerle Mücadele

Mısır ordusunda değişik milletlerden askerler bulunmaktaydı. Bunları Türk, Kıpti, Rum, Sudan (Nûbe), Berberi ve Arap asıllılar olarak ayırmak mümkündür. Ordudaki Nûbeli askerler, Mısır'ın güney sınırında bulunan zenciler olup genelde Nûbeliler olarak anılmışlardır. Habeşliler denen grup da bunların içindeydi. Mağribiler olarak bilinen askerler ise Berberi asıllı olup genelde Berka ve Trablusgarp civarından gelip Mısır ordusu içinde bulunanlardı. Bu iki gruptan bazı askeri birlikler, önce valiliği teslim etmesinden dolayı Ahmed b. Kayıglık'a isyan etmişler, sonra da Muhammed b. Togaç'ın idaresi altında yaşamak istemediklerinden, onun valiliğini tanımadıklarını ilan etmişlerdir.54 El-Habeşi komutasında isyan eden bu grup üzerine İbn Togaç ilk olarak Said b. Kelemlem'i göndermiş, fakat 5 Eylül 935'te Feyyüm'de yapılan savaşı el-Habeşi kazanarak Said b. Kelemlem'i de yakalayarak öldürmüştür (11 Eylül 935). El-Habeşi Feyyüm'de İskenderiye'ye giderken, adamlarından Ali b. Bedr ve Beckem buradan gemilere binerek Nil üzerinden Fustat'a kadar geldi (2 Ekim 935). Ancak İbn Togaç'ın da askerlerinin bir kısmını Fustat'a gemilere bindirip onları karşılaması sonucu kaçarak geri döndüler ve Mısır'ın en batısındaki, Fatımî Devleti'ne sınır olan Berka'ya kaçtılar. Muhammed b. Togaç da kendisi İskenderiye'ye el-Habeşi'nin üzerine, gitti. İbn Togaç ile savaşmayı göze alamayan el-Habeşi, diğer adamları gibi Berka'ya kaçtı. Onlar buradan Fatımî halifesi el-Kâim Biemrillah Muhammed b. el-Mehdi-ye (934-945) bir mektup yazarak, ülkesine girmek için izin istediler. el-Habeşi burada Fatımî halifesini kendisinin de yardımcı olacağı vaadiyle Mısır'ı alması konusunda teşvik ve tahrik etti. Fatımî halifeside Yâîş el-Kütami ve Ebû Tâzert el-Kütâmi komutasında bir ordu techiz edip, el-Habeşi ve adamlarıyla beraber Mısır'a girmelerini emretti. Bu ordu Mısır'a gelirken Rimâde denilen yerde el-Habeşi öldü (Ocak 936). El-Habeşimi yerine, Mısır'dan kaçanların başına Beckem geçti.

Durumun vehâmetini gören Muhammed b. Togaç, hemen kardeşi Hasan ve Salih b. Nâfi komutasında bir ordu hazırlayarak, onları Şubat-Mart 936'da Fustat'tan İskenderiye'ye ve es-Said bölgesine gönderdi. Bu arada Fatımî ordusu ve Beckem İskenderiye'ye gelmiş ve buradaki taraflarının da desteğiyle şehri ele geçirmişlerdi (Mart 936). Ancak İbn Togaç'ın ordusunun gelmesiyle 20 Mart 936'da İskenderiye bölgesindeki Terûce yakınlarında yapılan savaşın galibi Hasan b. Togaç ve Salih b. Nâfî olmuştur. Beckem'in Mağribe kaçmaya başardığı bu savaşta, Fatımî komutanlarından Yâîş ve pek çok kişi öldürülmüş, dördü komutan düzeyinde olup 108 kişi de esir edilmiştir.

Hasan b. Togaç ve Salih b. Nafi kısa bir süre İskenderiye'de kalıp, buradakı işbirlikçileri de cezalandırdıktan sonra Nisan 936'da Cize'ye döndüler.55 Böylece Muhammed b. Togaç, kendisine karşı girişilen ikinci hareketi de bertaraf etmeye muvaffak olmuş, İbn Kayıglık'tan resmen aldığı valiliği, fiilen de hâkimiyet kurarak rahatlamıştır. Bundan sonra o, idâri birtakım düzenlemeler ile dış ilişkilere ve mücadelelere girişmiştir.

Muhammed b. Togaç valiliği Ahmed b. Kayıglık'tan devaldıktan sonra, Harac emirliği de uhdesinde olduğu için, ilk iş olarak Şurta emirliğine Said b. Osman'ı atamıştır (27 Ağustos 935).56

2. Muhammed b. Togaç'a "Ihşid" Unvanının Verilmesi

Muhammed b. Togaç'ın Mısır'da hâkimiyetini pekiştirmesinden ve özellikle de Fatımî halifelerine karşı başarılarından sonra Haziran-Temmuz 939'da halife er-Râzi Billah, ona "el-Ihşid" unvanı vermiştir. Bu konuda, veziri Ebu'l Feth el-Fazl b. Cafer b. Muhammed b. el-Furât'ı Mısır'a gönderen halife, bazı hediyelerle beraber hil'at da göndermiştir. İbn Togaç hil'atini vezir İbnü'l-Furât'ın elinden giydikten sonra yer öperek resmi merâsimi yerine getirdi. Bununla beraber Fergana meliklerinin taşıdığı "Ihşid" unvanını da ona verdi.57 İbn Tagriberdi, Fergana hükümdarının

Ihşid unvanını taşıdığını bildirdikten sonra, bu unvanın “Melikü’l-Mülûk” yani “Meliklerin Meliki” anlamını taşıdığını ifade etmektedir.58 Bundan sonra minberde (hutbelerde) onun için yapılan dağlarda bu unvan, kendisine bağlı bütün beldelerde kullanılmaya başlamıştır.59

Muhammed b. Togaç’a Ihşid unvanının verilmesi onun Fergana emirlerinin soyundan gelmesi sebebiyledir ki, kurduğu devletin ismi de bu unvanla “Ihşidiler” şeklinde günümüze kadar gelmiştir.60

3. Muhammed b. Togaç’ın Mâzerâi Ailesiyle Mücadelesi

Aslen İranlı olan bu aile Tolunoğulları Devleti zamanında Mısır’a gelmiştir. Tolunoğullarının son dönemleri ile İhşîdîler dönemine kadar geçen zaman içinde bu aile, Mısır’ın Harac emirliğini ellerinde tutmuştur. Muhammed b. Togaç’ın Mısır’a vali tayin edildiğinde Harac emirliğinin de uhdesine verilmesini kabullenemeyen Mâzerciler, ona karşı güçlü bir muhalefet yapmışlardır. Bu sebepten Muh. b. Togaç onların nüfusunu ortadan kaldırabilmek için Vezir İbnü’l-Furât’ı Mısır’a davet etmiş ve onun sayesinde Mısır maliyesinin kontrolünü kendi eline geçirebilmiştir.

İbnûl-Furât’ın bu iş için hangi tarihte Mısır’a geldiği bilinmemekle birlikte 936-937’de halife er-Râzi’ye vezir olan61 İbnü’l-Furât’ın 3 Ocak 939’da öldüğü62 dikkate alınırsa, onun bu tarihler arasında bölgeye geldiği söylenebilir.

Muh. b. Togaç böylece hem güçlü bir ailenin etkisini kırmış hem de Mısır’ın mali politikasını yönlendirecek paranın kendi kontrolüne geçmesini sağlamıştır.63

4. İbn Râik ile Mücadelesi ve Suriye’de Hâkimiyet Kurması

Şam bölgesi, İbn Togaç’ın Mısır’a vali olduğu dönemde oldukça karışık idi. Gerek Karmatiler’in isyanı ve bölgeyi ele geçirme çalışmaları gerekse Abbasilerin burayı ellerinden çıkarmak istememeleri, diğer taraftan Mısır’a hâkim olan valilerin Mısır’a doğu kapısından giriş bölgesi olması ve

Hamdânilerin yayılma sahalarının içinde olmasından dolayı Suriye'yi de ele geçirmek istemeleri bu karışıklığı başlıca sebepleri olmuştur.64

Muhammed b. Togaç Mısır valisi olarak atandığında Dımaşk emiriydi. Bu sebeple emirlik yaptığı yerler de Mısır'a tayin edildiğinde kendisinde bırakılmıştı.65 Bu Şam bölgesinin büyük bir kısmının İbn Togaç'ın hâkimiyeti altında olduğunu da göstermektedir, ki esasen bu dönemde onun adına Bedr b. Abdullah el-Harasi burada valilik yapmaktaydı.66

İbn Tegriberdi'nin bildirdiğine göre, Muhammed b. Togaç el-Ihşid Ahmed b. Kayıglık'ın gailesi ile uğraşırken Bağdat'tan bir mektup almıştır. Bu mektup halifeden gelmiş olup, ona veziri Muhammed b. Râik'in Şam bölgesine hareket ettiğini bildirmekteydi.67 Bunun üzerine İbn Togaç durumu askerlerine anlatmış ve Abbasilerin Emirü'l-Ümerâsı olan İbn Râik'e ile savaşacaklarını söylemiştir. Sonra da bir grup askerini denizden gönderirken öncü birliklerinin başında İmran b. Fâris'i Şam'a yolladı. Kendisi de, Mısır'a kardeşi Hasan b. Togaç'ı bırakarak, karadan Şam'a doğru hareket etmiştir. O, Fermâ'ya ulaştığında, İbn Râik de ona yaklaşmıştı. İki ordu birlikleri arasında ufak tefek çarpışmalar olduktan sonra, Hasan b. Tahir b. Yahya el-Alevi araya girerek anlaşmalarını sağladı. Esasen Emirü'l-Ümerâsı olan İbn Râik ile savaşmak istemeyen İbn Togaç, barış teklifini olumlu karşıladı ve Taberiyye ve Remle dahil Şam bölgesinin kuzeyini İbn Râikê bırakmayı kabul etti. Anlaşmayı müteakip İbn Râik Dımaşk'a giderken Muh. b. Togaç da Şubat-Mart 940'ta Mısır'a döndü.68

Ancak yapılan bu anlaşmaya rağmen İbn Râik rahat durmadı ve anlaşmayı bozarak Mayıs-Haziran 940'da Mısır üzerine yürüdü. Muh. b. Râik'in Mısır üzerine geldiğini haber alan İbn Togaç'da onunla savaşmak üzere 27 Mayıs 940'da Mısır'dan ayrıldı. Bu arada İbn Râik Humus dahil olmak üzere Aris'e kadar olan yerleri almıştır. İki ordu Aris'te Haziran-Temmuz aylarında karşılaştığında, önce İbn Râik Mısır ordusunun sağ

tarafını bozmasına rağmen Muh. b. Togaç bu savaşta galip ayrılan taraf oldu. Karşı taraftan da beş yüz kadar esir aldı. İbn Togaç rakibini takip ederken kardeşi Ebu Nasr Hüseyin b. Togaç bu sırada İbn Râik tarafından öldürüldü. Dımaşk'a kaçan İbn Râik, Muh. b. Togaç'a bir elçi heyeti göndererek yeniden barış teklifinde bulundu. Aynı zamanda o, mumyalattığı Hüseyin b. Togaç'ın cesediyle beraber bir mektup ve oğlu Müzâhim'i de göndermiş, mektubunda Hüseyin b. Togaç'ın öldürülmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirip, özür dileyerek isterse intikam için oğlunu öldürebileceğini ifade etmiştir. Fakat İbn Togaç Müzâhim'i güzel bir şekilde karşılamış ve ona hil'at giydirerek bazı hediyelerle babasına göndermişti. Muh. b. Togaç'ın bu davranışı iki komutan arasında yumuşama sağlamış ve ardından da bir anlaşma yapılmasını kolaylaştırmıştır. Bu anlaşmaya göre İbn Râik, Remle dahil olmak üzere Mısır tarafını Muh. b. Togaç'a bırakırken, Şam bölgesinin geri kalan vilayetlerini kendisi almıştır. Ayrıca İbn Togaç yıllık 140 bin dinar ödemeyi kabul ederken karşılıklı olarak esirlerin salıverilmesi de kararlaştırılmıştır.69

Bu anlaşmadan sonra Muh. b. Togaç 8 Ekim 940'ta Mısır'a dönmüştür.

Muhammed İbn Togaç'ın Mısır'a dönmesinden yaklaşık 3 ay sonra Ocak 941'de halife er-Râzi Billah ölmüş, yerine kardeşi Cafer, el-Muttaki unvanıyla halife olmuştur. El-Muttaki, Muh. b. Togaç'ın valiliğini onaylamıştır (4 Temmuz 941).70 Bu arada İbn Togaç, Mısır Şurta emirliğinde bazı değişiklikler yapmıştır. O, önce 24 Ocak 941'de Ali b. Sübek'i Şurta Emirliği'nden azlederek yerine Hüseyin b. Ali b. Ma'kıl'i atamış, sonra 15 Nisan 941'de onun yerine Yınal el-Hâki'yi getirmiştir. 30 Aralık 941'de bu Şurta emirini de azleden İbn Togaç, Ali b. Sübek'i yeniden görevlendirmiş, on ay kadar sonra Mayıs-Haziran 942'de onu azlederek bu defa Şurta'ya Ahmed b. Musa b. Zağleman'ı tayin etmiştir.71

İbn Togaç Mısır’da bu idari işlerle meşgul olurken yeni halife Muttaki, Dımaşk’da bulunan İbn Râik’ı 941 yılı ortalarında Emirü’l-Ümerâ olarak atamıştır. O, Bağdat’a gitmek için Şam’dan ayrılırken Ebu’l-Hasan Ahmed b. Ali b. Mukâtil’i vali olarak tayin etmiştir.72

Muhammed b. Togaç, İbn Râik yaşadığı sürece onunla bir daha mücadele içine girmemeyi ve anlaşmaya sadık kalmayı tercih etmiştir. Ancak o, her zaman Mısır’daki huzuru ve güvenliği için Suriye’nin kendi hâkimiyeti altına alınması gerektiğini düşünmüştür. İbn Râik 942 yılında Hamdânilerle Musul’da yaptığı savaşta öldürülünce, İbn Togaç hiç vakit kaybetmeden ordusunu hazırlamış ve yerine kardeşi Ebu’l-Muzaffer Hasan b. Togaç’ı bırakarak 24 Haziran 942’de Suriye seferine çıkmıştır. O, hiçbir mukavemet ile karşılaşmadan Dımaşk’a ulaşmış ve burayı kendine bağladıktan ve yaklaşık beş ay kalarak işleri düzene koyduktan sonra Bedr el-Harasi’yi

Dımaşk’a vali olarak bırakıp 22 Şubat 943’te Mısır’a dönmüştür.73

5. Muh. b. Togaç’ın Suriye Dönüşü Mısır’daki Faaliyetleri

Ancak Mısır’a dönen Ihşid Muhammed b. Togaç, burada yeni bir gaile ile karşılaştı. O Şam seferinde iken Fustat’ta fazla asker kalmadığını gören İbnü’s-Serrâc denilen ve Hz. Ali soyundan olan Fatımî yanlısı Muh. b. Yahya b. muh. Zilkade Kasım-Aralık 942’de isyan etmiştir. İbnü’s-Serrâc önce es-Said bölgesinde ortaya çımış, takibata uğrayınca da Serûne’ye kaçıp burada İhşidîlere karşı isyan etmiştir. Muh. b. Togaç’ın Şam’dan dönmesini müteakip de Fatımî halifeliğine gidip sığınmıştır.74

Bu isyanı savuşturan Ihşid Muhammed b. Togaç, Mısır’a döndüğü tarih olan Ocak-Şubat 943’te Şurta emirliğinden Ahmed b. Musa b. Zağleman’ı almış, yerine daha önce İbn Râik’in adamlarından olan ve hizmetine giren Muh. b. Davud’u tayin etmiştir.75 Onun 5 Ocak 944’te ölmesi üzerine de Muzaffer b. el-Abbas el-Ceyşani Şurta emirliğine atanmıştır.76

Muhammed b. Togaç'ın bu dönemde gerçekleştirdiği işlerden biri de 4 Ağustos 943'te oğlu Ebu'l-Kasım Unûcur için biat almasıdır. O Mısır'ın önde gelenlerini ve ordu komutanlarını toplayarak kendisinden sonra oğlu Unûcur'un Mısır valisi olacağına dair veliaht ilan ettiğini bildirmiş ve onlardan biat almış,77 daha sonra İhşîdîler Devleti'nin başına geçecek olan azatlı kölesi Ebu'l-Misk Kâfur'u da oğulları için Atabey tayin etmiştir.78 Böylece o, gücünün zirvesine çıktığını ve Mısır'ın idaresinin kendi ailesinde kalmasını istediğini de ortaya koymuş oluyordu. Kaynaklarda halifenin bu olayı onayladığı veya onaylamadığı hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak İbn Togaç ölümünden sonra Unûcur'un İhşidîlerin başına geçmesini halife el-Mu'ti Lillah'ın onayladığı79 dikkate alınırsa bu konuda halifeliğin onay verdiği veya vermek zorunda kaldığı söylenebilir.

6. Muhammed b. Togaç'ın Abbasilerle İlişkileri

Muhammed b. Togaç 944 yılında halife el-Muttaki'nin kendisini Şam'a davet eden bir mektubuna muhatap olur. Bu mektupla, halife Şam'a geleceğini ve kendisiyle burada görüşmek istediğini bildirmektedir.80 Çünkü Emirü'l-Ümera olan Tüzün onu sıkıştırmış ve Bağdat'ı yani hilafet merkezini terk edip Musul'a gitmesini istemiştir. Bu olay Bağdat'taki Türklerin Abbasi Devleti'nden, halifeleri istedikleri gibi yönlendirdiklerinin ve siyasi-askeri gücün onlarla olup, halifeleri sadece isim olarak devletin başında tuttuklarının da bir göstergesidir.

El-Muttaki tüzün'ün kendisini sıkıştırması karşısında ilk olarak Hamdanilerden (Nasirüddevle) yardım istemiştir. Ancak Hamdanilerin kendisine yardım için gönderdiği ordu, Tüzün karşısında mağlup olmuştur. İşte bu olaydan sonra halife el-Muttaki destek bulmak amacıyla İbn Togaç ile görüşmek istediği anlaşılmaktadır.81

Halifenin mektubunu alan Muh. b. Togaç Mısır'a kardeşi Ebul Muzaffer Hasan'ı bırakarak 4 Mart 944'te Mısır'dan çıkmış ve 2 Mayıs 944'te Şam'a

ulaşmıştır. Halife Muttaki ile Rakka'da buluşan Ihşid Muhammed, ona gerekli saygıyı ve bağlılığını gösterip, Mısır'dan getirdiği değerli hediyeleri ve bir miktar parayı sunmuştur. Halife de ondan yardım talep etmiştir. Halifenin yardım talebinden sonra İbn Togaç, ona kendisinin ve babasının hizmetkâr olduğunu, Tüzün'ün yaptığı kötülükler karşısında kendisini ancak kendi hâkimiyeti altındaki Suriye ve Mısır'da koruyabileceğini söyleyerek, onun kendisiyle Mısır'a gelmesini istemiştir. Halife bunu kabul etmeyince de hiç olmazsa Rakka'da kalmasını söyleyerek, burada canından emin olarak yaşayabileceğini, kendisinin de ona para ve asker tahsis edebileceğini teklif etmiştir. Fakat el-Muttaki bunu da kabul etmemiştir. İbn Togaç daha sonra aynı teklifi vezir Ebu'l-Hüseyin İbn Mukle'ye de yapmış ancak halife kabul etmediği için, o da bu teklife red cevabını vermiştir.

Bunun üzerine Muhammed b. Togaç Hüseyin b. Lü'lü'yü önce Dımaşk'a vali yapmış, sonra da onu Humus valiliğine nakletmiş, Dımaşk'a da Ye'nis el-Mu'nisi'yi atamıştır. Bu düzenlemeleri müteakip de halife ile vedalaşıp, 23 Aralık 944'te Mısır'a döndü.82

Bu arada Tüzün ile halife el-Muttaki arasında müteaddit defalar elçiler gidip gelmiş, sonunda Tüzün halifeyi, kendisine itaat edeceğine, boyun eğeceğine dair yemin ederek kandırmıştır. Halife de bu yeminlere kanarak 18 Eylül 944'te Fırat yolu ile Rakka'dan Bağdat'a gitmek üzere yola çıkmıştır. Halifeyi Bağdat'a yakın bir yerde alan es-Sindiye'de karşılayan Tüzün ettiği yeminlerin aksine onu ve yanındakileri bir hile ile tutuklamıştır. Sonra da mil çektirmek suretiyle gözlerini kör ettiği el-Muttaki'yi Bağdat'a götürüp azlettiğini ilan etmiştir. Onun yerine el-Müstekfi Billah'ı halife yapmıştır.83

Muhammed b. Togaç'ın yeni halife el-Müstekfi Billah (944-946) ile ilişkileri olumlu yönde olmuştur. Yeni halife gönderdiği bir mektup ile İbn Togaç'ın valiliğini onaylamıştır (25 Ocak 945).84

El-Müstekfi’nin 28 Ocak 946’da halifelikten indirilmesiyle yerine geçirilen el-Muti Lillah (946-974)85 zamanında da Ihşid Muhammed’in Abbasilerle olan ilişkileri olumlu yönde bir seyir takip etmiştir.86

7. Muh. b. Togaç’ın Hammadilerle İlişkileri

Muhammed b. Togaç’ın Suriye konusunda başını ağrıtan olaylardan biri de, Hammadilerin bölgeyi kendilerine bağlamak istemeleridir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Suriye bu dönemde hep hâkimiyet mücadelerine sahne olmuştur. İşte bunlardan biri de el-Cezire bölgesinde kurulan Hammadilerdir. Onlar özellikle, Musul’da İbn Râik’i öldürdükten sonra güçlerini Abbasi halifelerine ve diğer komutanlara kabul ettirmişlerdir.

Muhammed b. Togaç, halife el-Muttaki ile görüşmelerinin akabinde Dımaşk’ta Ye’nis el-Mu’nisi’yi vali olarak atamıştır. İbn Togaç 23 Aralık 944’te henüz Mısır’a dönüşmüştü87 ki kısa bir zaman sonra iki olumsuz haber aldı. Bunlardan biri Remle’ye vali olarak bıraktığı kardeşi Ubeydullah b. Togaç’ın ölüm haberi (Ocak-Şubat 945)88 ve diğeri de Hamdanilerin Halep’e saldırdığı haberidir. Gerçekten de Seyfüddevle Ali b. Abdullah b Hamdan Ye’nis el-Mu’nisi’nin idaresindeki Halep’e saldırarak burayı almış sonra da Dımaşk üzerine yürümüştü. Buraların valisi olan Ye’nis’de kaçarak Mısır’a gitmiş ve durumu İbn Togaç bildirmişti. İbn Togaç öncelikle Kâfur komutasında bir ordusunu Suriye’ye gönderdi. Kâfur ile Seyfüddevle arasındaki ilk savaş Remle’de oldu. Seyfüddevle yenilerek, önce Humus’a buradan da Hama’ya kaçtı. Ancak bu bölgede meydana gelen savaşta Kâfur yenilince, Seyfüddevle Ali b. Abdullah Humus ve civarını eline geçirdi. Ardından Dımaşk’a girmek isteyen Seyfüddevle şehir halkı kalelerine çekilip, kapılarını kapatınca, burayı alamadan geri döndü.

Kâfurun yenildiği haberini alan Ihşid Muhammed, bu defa kendisini Seyfüddevle’nin üzerine gitti. Yapılan savaşlarda taraflar birbirlerine üstünlük sağlayamayınca bir anlaşma yapıldı (944). Bu anlaşmaya göre

Humus, Halep ve Antakya'ya kadar olan yerler Seyfüddevle Ali b. Abdullah'a bırakılırken, Humus'tan itibaren geri kalan yerler Ihşid Muhammed'e bırakıldı. Ayrıca barışı güçlendirmek amacıyla Seyfüddevle, İbn Togaç'ın kardeşinin kızı ile de evlendi. Barış sonrası Seyfüddevle el-Cezire'ye giderken, İbn Togaç önce Dımaşk'a geçti sonra da Mısır'a döndü.

Fakat çok geçmeden Seyfüddevle yeniden İbn Togaç'a bırakılan yerlere saldırdı. İbn Togaç, önce Kâfur ve Fâtik er-Rumi'yi onunla savaşmaya göndermiş, ancak daha sonra kendiside Mısır'a kardeşi Ebû'l Muzaffer Hasan b. Togaç'ı bırakarak arkalarından Şam'a hareket etmiştir (23 Mart 945). İki taraf arasında Kunesrin'de yapılan savaşı İbn Togaç kazanarak Halep'i Seyfüddevle'den geri aldı. Kaynaklarımız bu savaşın sonunda bir anlaşma yapılıp yapılmadığı konusunda bilgi vermezlerken Seyfüddevle'nin bu yıl içinde topraklarına saldıran Bizanslılarla savaşıp onları yendiğini, İbn Togaç'ın da Halep valiliğine, daha önce Vasıt valiliği yapan Ahmed b. Said el-Kilâbi'yi atadığını nakletmektedirler.89

8. Ihşid Muh. b. Togaç'ın Ölümü ve Şahsiyeti

a) Muh. B. Togaç'ın Ölmeden Önceki Son İcraatları ve Ölümü

Seyfüddevle ile aralarındaki Suriye hâkimiyeti meselesini savaşla halleden Ihşid Muh. b. Togaç, Dımaşk'a gittiği sırada halife el Müstekfi Billah'ın 8 Mayıs 946'da hal'edilip, yerine el Muti Lillah'a biat edildiği haberini aldı. Yeni halife, Ihşid'in Mısır ve Suriye valiliğini onaylamıştır.90

Bu olaylar arasında İbn Togaç, Mısır Şurta emiri olan Muzaffer b. Abbas El Ceyşani'yi azledip yerine 18 Haziran 945'te Lü'lü el-Gavsi'yi atamış, sonra onu 18 Temmuz 946'da azledip yerine Ali b. Sebük'ü yeniden tayin etmiştir.91

Bu atamalar Ihşid Muhammed b. Togaç'ın son idari atamaları olmuştur. Çünkü o, Dımaşk'ta hastalanıp, burada 25 Temmuz 946'da 64 yaşında iken ölmüştür.92 Onun cenazesi Kudüs'e nakledilerek orada defnedilmiştir.93

b) Ihşid Muh. b. Togaç'ın Şahsiyeti

Tolunoğullarından sonra Mısır'da kendi unvanıyla Bağdat'ta isme bağlı fakat gerçekte bağımsız bir devlet kuran Muhammed B. Togaç 11 yıl Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm sürmüştür. Fakat hemen belirtelim ki, onun adının Suriye ve Hicaz'da hutbelerde okunması zaman zaman inkıtalara uğramıştı. Mısır'da ise devamlı olmuştur.

Ihşid Muh. b. Togaç'ın cesur, heybetli bir görünüşe sahip olup halkın kalbine korku salan bir yapısı vardı. Güçlü, kuvvetli idi. Yayını kendisinden başka hiç kimse giremezdi. İşlerinde tedbirli davranmayı sever, acelecilik göstermezdi. Savaşın sanatını iyi bilirdi. Askerlerine karşı cömert ve fakat disiplinli idi. Güzel giyinmeyi severdi.

Törenleri, halifelerin törenlerinden daha gösterişli idi. Sahip olduğu memlüklerin sayısı sekiz bin kadardı. Askerinin sayısı ise dörtyüzbin idi. Memlükleri kendisini özel olarak korurlardı. Memlüklerinden başka hiç kimseye güvenmediği için, otağında uyurken bile bin memlükü onun başında nöbet tutardı. Memlüklerini yanından ayırmayan İbn Togaç onlarla beraber yer içer, bazan da onların çadırlarında uyurdu.94

B. Muhammed B. Togaç'tan Sonra Ihşidiler

1. Ebu'l Kâsım Unûcur b. Muhammed b. Togaç (946-960)

Muhammed b. Togaç'ın 25 Temmuz 946'da ölümü üzerine oğlu Ebu'l-Kâsım, İhşîdîlerin başına geçmiştir.

Daha önce babası tarafından kendisi için biat alındığından bu konuda bir sıkıntı yaşamamıştır. Ancak onun İhşîdîlerin başına geçmesini babasının azatlı kölesi ve kendisinin atabek'i olan Ebu'l-Misk Kâfur bizzat Bağdat'a gidip halife el-Muti Lillah'a onaylatmıştır.95 Emirliği Dımaşk'ta olan Unûcurun için halifenin onayı 2 Ağustos 946'da hutbelerde okundu. Buna göre Halife onu, babasının hâkim olduğu bölgelerin tamamında vali

olduğunu bildirmekteydi.96 İbn Tagriberdi “Unûcur” isminin anlamını “Mahmud” yani övülmüş, methedilmiş olarak vermektedir.97

A. Ebu’l Misk Kâfur’un ve Devletteki Etkisi

Burada bir konuya açıklık getirmek gerekmektedir ki, o da Ebu’l-Misk Kâfur ile ilgilidir. Esasen Unûcur’un küçük yaşta İhşîdîlerin başına geçmesi, Kâfur’un da devlette ve kendisi üzerindeki etkisi sebebiyle İhşîdîlerin yönetimini tamamen eline alması sonucunu doğurmuştur.

Muh. b. Togaç’ta sonra da her ne kadar ismen İbn Togaç’ın ailesi devletin başında yer almışsa da, onun ölümünden sonra devleti yönetimi fiilen Kâfur’un elinde olmuştur. Dolayısıyla burada İhşîdîlerin başına geçen emirlerin isimlerine ve emirlik yaptıkları zamanlara göre bir konu seyri izleniyorsa da aslında bu dönemlerde gerçek anlamda hâkim olan ve damgasını vuran Ebu’l-Misk Kâfur’dur. Bütün idari atamalar, ordunun yönetimi, savaşlar hep Kâfur’un aldığı kararlara göre şekillenmiştir. Unûcur ve ondan sonraki Ihşidî emirleri Kâfur ölünceye kadar bu kararları onaylayan bir makamdan öteye geçememişlerdir. Bu sebeple Unûcur ve diğer emirlerin uygulamalarının aslında Kâfur’un kararları ve uygulamaları olduğu dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Ebu’l Kâsım Unûcur’un adının hutbelerde okunmasından sonraki ilk icraati, yukarıda da belirtildiği üzere Kâfur’un etkisiyle Mısır haraç emiri olan Muh. b. Ali b. Mukatil’in 4 Ağustos 946’da azledilerek yerine Ebu Bekr Muh. b. Ali b. Ahmed el Mazerâi’nin atamasıdır.98 Bu da, Ihşid Muh. b Togaç’ın Mısır maliyesinden uzaklaştırdığı, İran asıllı Mazerâi ailesinin yeniden güçlendiği anlamını taşımaktadır.99 ki aynı zamanda Kâfur’un Ihşidî ailesine yakın kişilerin paranın başında kendisine rakip olarak bulunmasını arzu etmeyişi ve azledilmelerinden dolayı bu aileye kırgın olan Mazerâileri, kırgınlıklarını kullanarak kendi lehine çalıştırmak istemesi şeklinde de yorumlanabilir.

Böylece Kâfur paranın da kontrolünü eline alınca, Unûcur'a yıllık dört yüz bin dinar tahsis etmiş ve devlet gelirlerinin geri kalanını da istediği gibi harcanmıştır.100 El-Mazerâi'nin ise bu konuda Kâfur'a muhalefet ettiğine dair kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

B. Mısır'da Galbûn Akaylanması

Muhammed b. Togaç'ın ölmesinden sonra Unûcur'un İhşidîlerin başına geçtiği andan itibaren devleti yaklaşık bir yıl meşgul eden101 ayaklanmanın lideri Galbûn'un kimliği, amacı ve kimler adına hareket ettiğine dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun isyanı ve devleti yaklaşık bir yıl meşgul ettiği dikkate alınırsa, önemli sayıda bir taraftara ve silahlı güce sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunların, İbn Togaç zamanında Fatımîlerle irtibatı olan mağribli (= Berberi) asıllı oldukları akla gelen bir ihtimaldir.

Galbûn, gerek Unûcur'un Şam'da olması102 ve gerekse Kâfur'un, Unûcur'un valiliğini onaylatmak için Bağdat'a halife el-Muti Lillah'ın yanına gitmesini103 fırsat bilerek Fustat'ta ayaklanmıştır. O önce Rif bölgesini ele geçirmiş, daha sonra es-Said bölgesindeki Üşmünin şehrini hâkimiyeti altına almıştır.104

Galbûn üzerine ilk ordu Şazan komutasında Aralık 946'da, Üşmünin'de bulunduğu sırada gönderilmiştir ve bu ordu mağlup olup Fustat'a geri dönmüştür.105 Galbûn'un Kâfur Bağdat'ta iken ayaklandığı dikkate alınırsa, 946 yılı Ağustos ayından Aralık ayına kadar yaklaşık 5 ay boyunca çok rahat hareket ettiği söylenebilir.

Şazan'ın, Galbûn'a mağlup olup Fustat'a dönmesinden sonra, Kâfur'un el-Hüseyn b. Lü'lü ve Tekin el-Hakâni komutasında büyük bir ordu hazırlayıp, isyancıların üzerine göndermek istediği, ancak ordusunun maaşlarının ve erzakların verilmemesi sebebiyle savaşmak istemediklerini Kindi nakletmektedir. Hatta bu ordunun Fustat'tan ayrıldıktan sonra

yolundan geri döndüğü de rivayetin devamında yer almaktadır,106 ki bu da Galbûn isyanının bastırılmasının gecikmesine sebep olmuştur. Bu arada Galbûn Üşmünin'de tüccarlara büyük zararlar vermiştir.107 Daha sonra bu ordu isyancıların üzerine gitmiş, yapılan çetin savaşlar sonrasında isyan bastırılmıştır. Galbûn ise ancak, 6 Temmuz 948'de Ebu'l-Muzaffer Hasan b. Togaç tarafından yakalanarak öldürülmüştür.108

C. Hamdanilerle Suriye Mücadelesi

Hadanilerin emiri Seyfüddevle, Unûcur'un çocuk yaşta devletin başına geçmesinden ve Kâfur'un da Mısır'da olmasından cesaret alarak Dımaşk üzerine yürümüş ve burayı alarak şehirde ikamet etmiştir (947-948). Bu durumdan rahatsız olan Dımaşk halkı Kâfur'a bir mektup yazarak onu Dımaşk'a çağırmışlardır. Bunun üzerine Kâfur, yanında Unûcur ve Hasan b. Togaç olduğu halde büyük bir ordu ile Şam'a hareket etmiştir. 947-948'de Remle'de yapılan savaşı Ihşidî ordusu kazanmış ve Seyfüddevle önce Halep'e, sonra da Rakka'ya nihayet el-Cezire'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Savaşın sonuda, İhşîdîlerle Hamdaniler arasında daha önce Muh. B. Togaç ile Seyfuddevle Ali b. Abdullah arasında yapılan anlaşmadaki sınırlar kabul edilmiştir. Buna göre, Halep İhşîdîlerle bırakılmış, Halep'den üst tarafları Hamdanilerin hâkimiyetine kalmıştır. Unûcur ve Hasan b. Togaç Mısır'a dönerken, Kâfur bir müddet daha Dımaşk'ta kalıp sonra o da Mısır'a gitmiştir. Bu arada Unûcur Dımaşk'a Ye'nis el-Mu'nisi'yi vali olarak atamıştır.109 Böylece Suriye Muh. b. Togaç dönemindeki sınırlarıyla İhşidîlerin hâkimiyetinde kalmıştır.

Ye'nis el-Mu'nisi sonra Dımaşk'a Unûcur tarafından 949-950'de Şule b. Bedr el-Ihşidî atanmış ancak o, kötü idareciliği sebebiyle bir müddet sonra, Dımaşk'a tayin edilen Ebu'l Muzaffer Hasan b. Togaç tarafından tutuklatılmıştır. Hasan b. Togaç da bir müddet burada valilik yaptıktan sonra

Remle valiliğine getirilmiş o, 953-954'te ölünceye kadar burada kalmış, cenazesi Kudüs'te kardeşi Muh. b. Togaç'ın yanına defnedilmiştir.110

Suriye seferinden dönen Unûcur Mısır'da Ebu'l Kasım Cafer b. El-Fazl b. Furat'ı vezir olarak tayin etmiştir.111

D. Unûcur ile Kâfur'un İhtilafı

954 yılında Ebu'l-Kasım Unûcur ile Kâfur'un arası açılmıştır. Bunun sebebi, Kâfur'un devleti tek başına yönetmesi ve Unûcur'u devre dışı bırakmasıdır. İbn Tagriberdi'nin bildirdiğine göre bazı kişiler gelip Unûcur'a şunları söylemiştir: "Kâfur, devletin bütün gelirlerine el koyup, orduyu tek başına idare etmektedir. Babanın her şeyini ele geçirmiştir. Sen de onun esiri gibisin".112 Bu ve benzeri sözler Unûcur'u Kâfur'dan soğutmuş, ancak onunla mücadele edecek gücü olmadığından kendini av ve eğlenceye vermiştir. Hatta bir ara Fustat'ta ayrılıp Remle'ye gitmeyi bile düşünmüş, ancak annesinin ileri de oğluna kötülüğü dokunur düşüncesiyle, Unûcur'un niyetini Kâfur'a bildirmiş, neticede aralarında anlaşma sağlanarak, bu genç Ihşidî emiri Fustat'ta kalmayı kabul etmiştir. Fakat devletin yönetiminde Kâfur'un etkisi yine devam etmiştir.113 Kaynaklar Unûcur'un Remle'ye gitmek istemesinin sebebi konusunda açık bir bilgi vermemekte ve onun yukarıda ifade edildiği gibi Kâfur'dan kaçıp kurtulmak arzusunda olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, İbn Tagriberdi'nin buradaki rivayetinde Kâfur'dan rahatsız olan devlet adamlarının olduğu da dikkate alınırsa, Unûcur'un, devletinin başkentini Kâfur'dan kurtulmak için, Mısır'a uzak bir belde olan Remle'ye taşımak istemesi de düşünülebilir, ki esasen annesinin oğluna Kâfur tarafından bir kötülük yapılabileceği endişesi de dikkate alındığında, böyle bir yaklaşımın makul olduğu söylenebilir.

Kindi'nin bildirdiğine göre 958-959 yılında da Unûcur ile Kâfur arasında bir anlaşmazlık çıkmış, fakat Kâfur bu ihtilafı da atlatmasını

bilerek, devleti yine tek başına idare etmeye devam etmiştir.114

E. İhşidîlerin Büveyhiler ile Hicaz Mücadelesi

Yukarıdaki bölümlerde ifade edildiği gibi İhşîdîler Muh. b. Togaç'tan itibaren Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde okunan hutbelerde adlarını okutmakta, halifeler de bunu onaylamaktadırlar. Ancak Bağdat'ta Abbasi halifeleri üzerindeki etkilerini artıran Büveyhiler 954 yılı hac ayı olan Nisan-Mayıs ayından itibaren Hicaz bölgesinde de hâkimiyet kurma yoluna gitmişler ve bu yılın hac mevsiminde Büveyhilerin adamlarıyla İhşîdîlerin askerleri arasında silahlı mücadeleler başlamıştır.

954 yıl hac mevsiminde Bağdat'tan gönderilen hacıların emirliğini Şerif sülalesinden olup Şii olan Ebu'l-Hasan Muh. b. Abdullah ile Ebu Abdullah Ahmed b. Ömer b. Yahya yapmışlardır. Bu iki Şerif ile Ihşidî askerleri arasında şiddetli savaşlar olmuş, neticede İhşidîlerin adamları savaşları kaybetmiş ve Mekke'de hutbeler Büveyhi Muizzüddevle adına okunmuştur. Bunlar Mekke'den ayrıldıklarında Mısır askerleri onların peşine takılıp yeniden savaşmışlar, fakat yine mağlup olmuşlardır.115

Ertesi yılın (955) hac mevsimi olan Mart-Nisan'da aynı mücadele yeniden ortaya çıkmış, bu defa da Muizzüddevle'nin adamları Mısır askerlerini yenmişler, Mekke'de ve Hicaz bölgesinin tamamında Rüknüddevle, Muizzüddevle ile oğlu İzzüddevle Bahtiyar adına hutbeler okunmuş, fakat bu defa onların isimlerinden sonra İhşîdîlerin adı da hutbelerde zikredilmiştir.116

F. Ebu'l-Kâsım Unûcur'un Ölümü

Ebu'l-Kâsım Unûcur babasının 25 Temmuz 946'da ölümü üzerine Ihşidilerin başına geçtiğinde henüz 14 yaşındaydı.117 O, on dört yıl, on gün devletin başında ismen kaldıktan sonra, 30 Araık 960'da 29 yaşında iken ölmüştü. Cenazesi Kudüs'e nakledilmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.118 Unûcur emirliği boyuncu devletine hiç sahip olamamış,

onun adına bütün işleri Ebu’l-Misk Kâfur idare etmiştir. Bu Sebeple şahsiyeti hakkında bri hüküm vermek gerekirse, silik bir kişilik sahibi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kindi, bir rivayetinde Unûcur’un Kıptiler’in kutladığı ve Cumartesi gününe denk gelen Nevruz Bayramı’nda yerlere su serpme adetlerini yasakladığını nakletmektedir.119

2. Ebu’l-Hasan Ali b. Muh. b. Togaç Dönemi (960-966)

Ebu’l-Kâsım Unûcur’un vefatından sonra, aynı gün kardeşi Ali B. Muh. b. Togaç Ihşidilerin başına geçmiştir. İbn Tagriberdi, onun Ihşidilerin başına geçmesi ve bu emirliğinin halife el-Mu’ti Lillah tarafından onaylanması işini yine Ebu’l-Misk Kâfur üstlenmiştir. O, bu konuda Bağdat’a giderek, Mısır’ın Harac emirliği dahil halifenin onayını bizzat almıştır (12 Ocak 1961).120 İbn Tagriberdi ayrıca Unûcur’un 949-950 yılında, Bağdat’ta Büveyhi emiri Muizzüddevle’ye bir mektup yazarak, kardeşinin (Ali’nin) Mısır emirliğinde kendisine ortak olmasını ve kendisinden sonra da Ihşidilerin başına geçmesini istediğini, Muizzüddevle’nin de bunu kabul ettiğini bildirmektedir.121 Buna göre Ali’nin daha önceden veliaht tayin edildiği anlaşılmaktadır.

Ali’nin emirliği de Unûcur’un emirliğinden farklı olmamış, Ebu’l Misk Kâfur devleti yine bildiği gibi kendisi yönetmiştir. Kâfur, Unûcur’a olduğu gibi Ali’ye de yıllık dört yüz bin dinar tahsis etmiş ve onu devlet işlerine karıştırmamıştır. Yani Ali ismen Ihşidilerin devlet başkanı olurken, Kâfur fiilen devleti idare etmiştir.122

Onun dönemi Mısır için hiç de iyi bir dönem olmamıştır. Çünkü Nil nehrinin sularının azalmasıyla kuraklık ve kıtlık meydana gelmiş, bunun sonucunda da pahalılık olumştur (962). Mısır halkının sıkıntıları artarken, diğer taraftan dış tehditler de artmış ve İskenderiye Magrip’ten gelen Fatimilerin saldırısına uğrarken, güneyden Nubiyalılar Asvan ve İhmim’e

girerek, bu beldeleri yakıp yıkmışlardır. Suriye ise Şii Karmatilerin baskınlarına mâruz kalmıştır (963). Bütün bunlara ilâve olarak Ihşid Ali ile Kâfur'un arası açılmış, onların iktidar mücadeleleri sebebiyle Mısırlılar daha da muztarip bir hale düşmüşlerdir.

Ebu'l Misk Kâfur, güçlü konumda olmasından dolayı, yanına aldığı vezir Ebu'l-Fazl Cafer b. el-Furât ile beraber olup, Ali'yi saraya hapsetmiş ve onu devlet işlerinden uzaklaştırarak, münzevî bir hayata mahkûm etmiştir. Bu şekilde ömrünü tamamlayan Ali 7 Ocak 966'da 28 yaşında iken ölmüş ve cenâzesi Kudüs'e götürülerek babasının yanına defnedilmiştir.

Ali'nin emirlik süresi, beş yıl, iki ay, iki gündür.123

3. Ebu'l-Misk Kâfurel-Ihşidî (966-968)

Ebu'l Hasan Ali b. Muh. b. Togaç'ın ölümünden sonra İhşîdîler bir müddet başsız kaldı. Ancak bu dönemde Kâfur, devleti idare etmeye devam etmiştir. Bu konuda ona verir Ebu'l-Fazl Cafer b. El-Furât da yardımcı olmuştur. Kâfur, ölen Ihşidî emiri Ali'nin yerine onun küçük yaştaki oğlu Ebu'l-Fevaris Ahmed'i başa geçirmektense zaten efendisi Muh. b. Togaç'ın ölümünden beri yaklaşık 20 yıldır ülkeyi fiilen yöneten bir kişi olarak kendisi doğrudan devletin başına geçmeyi daha uygun buldu. O, Ocak 966'da ordunun ve devlet adamlarının da ittifakıyla kendini İhşîdîlerin emiri ilan ederek, halife El-Mu'ti Lillah'tan da onay aldı. Böylece onun adı, Mısır, Suriye ve Hicaz'da okunan hutbelerde yer aldı.124

Kâfur, Habeş asıllı çok çirkin ve sarkık dudaklı, hadım, siyahi bir köledir. Bir köle tüccarı tarafından satın alınmış ve 922'de Mısır'a getirilerek, burada birkaç el değiştirdikten sonra İhşidîlerin kurucusu Muh. b. Togaç'a, henüz Mısır valisi Ebu Mansur Tekin'in komutanlığını yaptığı sırada İbn Abbas el-Kâtip tarafından hediye edilmiştir. Kâfur, Ihşid Muh. b. Togaç'ın hizmetinde iken aklı, zekası, devlet işlerindeki mahareti ve ordu içindeki kabiliyetleri ile kendini göstermişti.125 Önceki konularda da

bahsedildiği gibi o, sahibi Muh. b. Togaç tarafından çocuklarına Ataberk olarak tayin edilmiş, onun ölümünden sonra da fiilen devletin idaresini eline almıştır.

Kâfur, devletin başına geçtikten sonra, kendisinden önceki emirlerin kullandıkları Ihşid unvanını da kullanmış, Atabek olmasından dolayı da “Üstad” olarak anılmıştır.126

Onun İhşidîlerin başına geçtiği yılda (966) Hicaz’dan dönen Mısır hacıları Şam bölgesinde Hecer Karmatilerinin baskınına uğramış ve pek çoğu öldürülerek, malları yağmalanmıştır.127 Ancak Kâfur’un bu konuda herhangi bir girişimde ve tedbirde bulunduğuna dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Bu da Kâfur’un, içte güçlü olmasına rağmen, dışta zayıfladığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir, ki esasen onun bir taraftan Abbasi halifeleri ile iyi ilişkileri ve onlara bağlılığını sürdürürken, diğer taraftan gittikçe güçlenen ve Mısır’ı tehdit eden Fatimi halifelerine hediyeler göndererek, onlara meylettiğini açıkça gösterdiği dikate alınırsa128 İhşîdîler devletinin dışa karşı eski gücünde olmadığı sonucuna varmak mümkündür.

Veziri Ebul-Fazl Cafer b. el-Furât onun en yakını olarak hizmetinde bulunan biri idi. Yine Basralı nahivci Ebu İshak İbrahim b. Abdullah en-Nüceyremi onun hizmetinde bulunanlardan biri idi.129

Kâfur dönemi bu sebeplerden dolayı Mısırlılar tarafından uğursuz bir dönem olarak görülmüştür. Siyasi askeri başarısızlıklar yanında, bir de kuraklık olup, kıtlık meydana gelmiş, büyük yangınlar çıkmış ve Mısır halkı zor günler yaşamıştır.130

Ancak bütün bunların yanında Kâfur, şairlere, musikişinaslara önem verirdi. Onun meclisinde (muganniyeler) şarkıcı kadınlar bulunur, şarkılar söylerlerdi.131 Meşhur şair Mütenebbi de onun meclisinde bulunup, kendisi için medhiye ve hicviyeler yazmıştır.132 Onun mutfağında her gün

zengin bir sofra kurulur ve halka yedirilirdi. İbn Zülak bu konuda şöyle demektedir: “Onun mutfağının gideri günlük 700 rıtl133 koyun eti, 2 bin rıtl sığır eti, 100 ördek, 300 tavuk, 300 güvercin, yaklaşık 5 kıntar134 ağırlığında 20 büyük balık, 20 sütlü remiş135 hayvanı, 300 sahan136 helva ve 7 ferd (çeşit) meyve 1000 maşraba arpa şırası, bir kırba şeker, 1000 somun ekmek ve 5 ferd (çeşit) bakliyat idi.”137

Ebu’l Misk Kâfur, Ihşidî ailesine niyabeten devleti yönetirken başarılı bir görüntü vermesine rağmen, kendisi tek başına devletin yönetimini üstlendiğinde başarısız olduğu gözlenmektedir.

O, iki yıl, dört ay, yedi gün resmî anlamda emirlik yaptıktan sonra 22 Nisan 968’de ölmüştür.138 Cenazesi Mısır’da el-Kerafetüs-Suğra denilen yerde defnedilmiştir.139

4. Ebu’l-Fevâris Ahmet b. Ali ve İhşîdîlerin Yıkılışı

Ebu’l-Misk Kâfur’un ölümünden sonra ordu ve devletin ileri gelenleri toplanarak Ihşid Muhammed b. Togaç’ın torunu Ebu’l-Fevaris Ahmet b. Ali’yi İhşîdîler Devleti’nin başına geçirdiler (22 Nisan 968). Ahmed henüz 11 yaşında olduğundan devlet işlerinde ona yardımcı olmak üzere vezir Ebu’l Fazl Cafer b. El Furât’ı, Remle’de vali olan babasının amcası oğlu Hasan b. Ubeydullah b. Togaç’ı da ona naip tayin ettiler.140 Ahmed, 968’de 11 yaşında olduğuna göre 957’de doğmuş olmalıdır.

Ebu’l-Fevaris Ahmed’in kısa süren emirliği döneminde İhşidîlerin işlerin ve halkın durumu daha da kötüleşmiştir. Özellikle vezir Ebu’l-Fazıl, halka çok kötü davranmış ve pek çok kişinin malını müsadere etmiştir.141 Nil nehrinin suyu azaldığı için kıtlık olmuş, açlık başgöstermiş, hatta insanlar kedi ve köpeklerin etlerini yiyecek duruma düşmüştür.142

Remle’de İhşîdîler Devleti adına valilik yapan Hasan b. Ubeydullah, Karmatilerle yaptığı savaşı kaybedince Mısır’a gelmiş ve burada naip olarak devlet işlerini eline almıştır. Halkın şikâyeti üzerine vezir Ebu’l-

Fazl’ı azledip mallarına el koymuş, yerine kâtibi, Hasan b. Cabir er-Riyaci’yi vezir tayin etmiştir. Ancak Hasan da düzeni kurmak için zor kullanmak durumunda kalmış ve vezir Ebu’l Fazl’ın yaptığı gibi Mısır halkına zulmetmeye başlamıştır. Daha sonra da amcasının kızı Fatma ile evlenerek, Ebu’l Fevaris Ahmed’den sonra adının hutbelerde okunmasını sağlamıştır.143

Hasan b. Ubeydullah b. Togaç’ın da Mısır halkına zulmetmesi sonucunda halk Magrip’teki Fatimileri kurtarıcı olarak görmeye başlamıştır. Malların müsadere edilmek suretiyle zulme uğrayanlardan Yakub b. Killis adındaki bir Mısırlı Fatimi halifesi Muizz’in yanına giderek, İhşidîlerin zor durumda olduğunu ve halkın da bir kurtarıcı beklediğini dile getirerek, onu fethe teşvik etmiştir.144 Bunun yanında Mısırlılar da Fatimi halifesi Muizz’e mektuplar yazarak onu Mısır’a davet etmişlerdir.145

Esasen Mısır üzerinde emelleri olan ve daha önceki yıllarda buraya birkaç defa ordu gönderen Fatimiler de bu fırsatı değerlendirmişler ve Rum asıllı komutan, Ebu’l Hasan Cevher es-Sıkıllî komutasında büyük bir orduyu Mısır üzerine sevketmişlerdir.146

Cevher es-Sıkkıllî komutasındaki büyük bir Fatmi ordusunun Mısır’a geleceği haberini alan Hasan b. Ubeydullah b. Togaç, bahsettiği vezir Ebu’l-Fazl’ı hapisten çıkarmış ve yeniden vezirliğe tayin ederek Ihşidî ordusunun bir kısmını yanına alıp 22 Şubat 969’da Mısır’ı terkederek Şam’a gitmiştir.147

5 Şubat 1969’da İfrikiyye’den ayrılan Cevher komutasındaki Fatimi ordusu, ilk olarak İskenderiye yakınlarındaki Teruce’ye gelmiş, buradan kendilerini Mısır’a davet edenlere mektup yazarak teslim olmalarını istemiştir. Mektubun muhatapları canlarını ve mallarına dokunulmaması karşılığında eman istemişler, Cevher de bunu kabul etmiştir. Cevher es-Sıkıllî ayrıca bir mektup da İhşîdîlere yazarak teslim olmalarını istemiştir.

İhşîdîler bu mektup üzerine teslim olmak veya savaşmak konusunda birbirleriyle ihtilafa düşmüşlerse de, sonunda savaş kararı alınmıştır. İki ordu Cize'de 30 Haziran 968'da karşılaşarak savaşa tutuşmuş, fakat galip gelen taraf Fatmi ordusu olunca, İhşîdîler eman dilemek zorunda kalmışlardır. Böylece Cevher 969'da Fustat'a girmiştir.148

Fatimi ordusunun Mısır'a girmesiyle, İhşidîlerin son emiri Ebu'l Fevaris Ahmed b. Ali'nin emirliği ve aynı zamanda İhşîdîler dönemi de bitmiştir. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Togaç bir yıl, iki ay, yirmi yedi gün İhşidîlerin başına kaldıktan sonra, otuz dört yıl on ay yirmi dört gün Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren İhşîdîler Devleti de tarihe karışmıştır.149

Cevher Fustat'a girdikten sonra, Şam bölgesine kaçan Hasan b. Ubeydullah b. Togaç'ın üzerine Cafer b. Felah el-Kütami isimli komutanını göndermiş ve Remle'de yapılan savaş sonunda Cafer, Hasan b. Ubeydullah ve arkadaşları esir ederek Mısır'a göndermiştir. (Mart. 970). Kendisi de Şan bölgesinde askeri hareketlerine devam etmiştir.150

Cevher ise Mısır'da Ihşidî ailesi mensupları ve Remle'den gönderilen Hasan b. Ubeydullah b. Togaç'ı bir gemiye bindirip onları halife Muizze göndermiştir (28 Mart 970).151

Fustat'ta kalan Cevher es-Sıkıllî, burada ilk olarak İbn Tolun Camii'ne giderek, caminin hatibi Ebu Muhammed Abdullah b. el. Hüseyin eş-Şemşati'ye hutbeyi Fatimi halifesi Muizz adına okutmuştur. (Temmuz-Ağustos 969). Cevher yaklaşık yedi ay sonra da Mart-Nisan 970'te de ezanlara "Hayya alâ hayru'l-amel" ibaresini ilave ettirmiştir.152 O, halife Muizz'in Mısır'a geldiği tarih olan 21 Haziran 972'ye kadar Mısır'ı yönetmiştir.153

6 Temmuz 969 tarihi sadece İhşîdîlerin yıkılış tarihi değildir. Bu tarih aynı zamanda İhşidîlerin hüküm sürdüğü Mısır, Suriye ve Hicaz'da bir

devlet ve bir halifelik değişimidir. Çünkü bu olay siyasi ve içtimai alanda büyük değişiklikler meydana getirmiş, bu bölgelerde Abbasilerin yerine Fatimiler, Sünni halifeliğin yerine Şii halifeler geçmiştir. Bu bölgelerin yeniden Abbasilerin hâkimiyeti altına girmesi ise, yaklaşık iki yüz yıl sonra Zengiler eliyle olmuştur.154

İkinci Bölüm: Dış İlişkiler

İhşidîlerin kurulduğu dönemde ve coğrafyada etrafındaki devletler ve hânedanlarla dostane veya hasmane ilişkiler içinde olduğu görülmektedir. Bunları, Müslüman olan devlet hanedanlar ile gayrimüslim olan devletler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Müslüman olanlar, İhşidîlerin ismen bağlı oldukları Abbâsiler; yine Abbâsilerle ismen bağlı olup, Suriye'nin kuzeyinde el-Cezire Musul merkezli kurulan Hamdaniler; Mısır'ın batısında İfrıkiyye ve Mağrip'te hüküm süren Şii-Fatimiler'dir. Gayrimüslim olanlar da, Mısır'ın güneyinde bulunan Nubyalılar ve İhşîdîlerin genelde doğrudan ilişki içine girmediği, fakat Suriye bölgesine yaptıkları saldırıları karşı Hamdaniler vesilesiyle muhatap oldukları Bizans Devleti'dir.

Yukarıda sayılan devlet veya hanedanlarla olan ilişkiler, birinci bölümde ele alınan siyasi olaylar ve gelişmeler çerçevesinde ele alınacaktır. Bu sebeple burada ayrıca dipnot kullanmak yerine, bazı atıflarla konu işlenmeye çalışılacaktır.

A. Müslüman: Devlet ya da Hanedanlarla İlişkiler

1. Ihşidî-Abbasi İlişkileri

İhşidîlerin siyasi tarihinin ele alındığı birinci bölümde de zaman zaman ifade edildiği gibi, Abbasilerle olan ilişkiler genel anlamda olumlu bir seyir izlemiştir. Bu olumlu ilişkilerin ilk örneği Muh. b. Togaç'ın Mısır'a ikinci defa atanmasında görülebilir. Tolunoğullarının yıkılışından sonra geçen yaklaşık otuz yıllık dönemde hiçbir vali Mısır'ın Harac Emirliği'ni

uhdesinde bulundurmazken, Abbasi halifeleri Muh. b. Togaç'tan itibaren devletin yıkılışına kadar bütün Ihşidî emirlerini, Harac Emirliği görevini de vererek, tayin etmişlerdir.

İhşîdîler, Emirü'l-Ümeraların güçlendiği ve halifelerin sıkıştıkları dönemlerde yardım ve destek istedikleri bir devlet olmuştur. Abbasi halifelerinin İhşîdîlerle dostça olan münasebetlerine bir örnek de Mısır ve Suriye yanında, Hicaz bölgesinin yönetimini de onlara bağlamalarıdır.

Esasen bu durum, İhşidîlerin İslam dünyasındaki gücünü, yerini ve önemini göstermesi açısından çok büyük bir özelliktir. Buna mukabil Ihşidî emirleri, Tolunoğullarında olduğu gibi, halifeliği ellerine geçirmeyi düşünmemişler, hutbelerde daima Abbasi halifelerinin isimlerini okutmuşlardır. Ancak, İbn Togaç'ın, Bağdat'tan, Emiru'l-Ümera Tüzün'den kaçan halife Muttaki'yi Mısır'a davet etmesi, halifeliği Mısır'a getirip kendi kontrolüne almak istemesi olarak yorumlanabilir. Fakat daha sonraları böyle bir olayın hiç olmaması, İhşîdîlerin bu düşünceye sahip olmadıklarını göstermektedir.

Burada zikredilmesi gereken bir husus da, Abbasilerin Fatimilere karşı İhşidîlere ihtiyacı olduğudur. Netice olarak Ihşdiler'in Abbasi halifeleri ile ilişkileri daima olumlu olmuştur.

2. Ihşidî-Hamdani İlişkileri

İhşidîlerin Hamdanilerle ilişkilerinin düzeyini belirleyen genelde Suriye bölgesi olmuştur. Çünkü el-Cezire ve Musul merkezli kurulan Hamdani hanedanı, bir taraftan Abbasi Emiru'l-Ümeraları ile varlığını devam ettirme mücadelesi verirken, diğer taraftan genişleme sahası olarak güneyindeki Suriye'yi görmekteydi. Suriye ise İhşidîlerin hâkimiyeti altındaydı. Bu sebeple Muh. b Togaç'tan itibaren Ihşidî-Hamdani ilişkileri genelde Suriye üzerinde, Hamdaniler açısından hâkimiyetlerini yayma İhşîdîler açısından da hâkimiyetlerini koruma mücadeleleri şeklinde olmuştur.

Bu mücadelelerde İhşîdîler Hamdanilere üstünlük sağlarlarken, hiçbir zaman daha ileriye gidip onların topraklarını almayı düşünmemişlerdir. Hatta Muh. b. Togaç, bu kısır mücadeleleri bitirmek ve dostluk kurmak amacıyla kardeşinin kızını Hamdani emiri Seyfüddevle'ye nikâhlamış, fakat onlar bu mücadeleden vazgeçmemişlerdir. İhşidîlerin sonuna kadar devam eden mücadelelerde Halep ve Remle sınır olmuş, Suriye hep İhşîdîlerin elinde kalmıştır. Ancak İhşîdîler, Ebu'l Kasım Unûcur dönemine kadar Hamdaniler'e yıllık vergi de vermişlerdir.

Bizanslıların 962 yılında Halep'i Hamdanilerden alması üzerine, Seyfüddevle el-Hamdani onlara karşı İhşidîlerden yardım talep etmiştir. Ihşidî ordusunun gelmesiyle de Bizanslılar Halep'ten çekilip gitmişlerdir.155

3. Ihşidi-Fatimi İlişkileri

Ihşidi Fatimi ilişkileri, genelde Fatimilerin Mısır'ı ele geçirme istekleri ile İhşidîlerin ülkelerini savunmaları şeklinde olmuştur. Giriş'te "Tolunoğullarının yıkılışından İhşidîlerin kuruluşuna kadar Mısır" başlığı altında ve birinci bölümünde zaman zaman temas edildiği gibi, Fatimiler yayılma alanları içinde gördükleri Mısır'a sık sık seferler düzenlemişlerdir. Dolayısıyla Ihşidî-Fatimi ilişkileri hep hasmane bir tutum içinde gelişmiştir. Ancak, Muh. b. Togaç'tan itibaren bu saldırılar hep başarı ile durdurulmuştur.

Fatimiler özellikler Mısır'ın en batısında, bugünkü Libya bölgesindeki Berka'dan defalarca Mısır'a giderek İskenderiye'ye kadar ilerlemişlerdir. Onların bu seferler sırasındaki en büyük avantajları, Mısır ordusundaki Mağribiler (yani Berberiler) olmuştur. Esasen Fatimilerin Mısır'a gönderdikleri orduların komutanlarının hep berberi asıllı olması da onların Mısır'daki Berberilerle daha iyi irtibat ve haberleşme sağlamak amacına yönelik bir politika olsa gerektir.

Dışarıdan yapılan Fatimi saldırılarına ilave olarak, zaman zaman, İhşîdîlerin hâkimiyeti altında yaşayan Mağribi askerler de Fatmilerin teşvikiyle ayaklanmışlardır. Hatta Nubelilerin güneyden Mısır'a yaptıkları saldırıların bazılarında Fatimi parmağı olduğu da bilinmektedir.156

Ebu'l Misk Kâfur'un emirliği kendi adına almasına kadar, Fatimi saldırılarına başarı ile karşı koyan İhşîdîler, bu dönemde askeri açıdan zayıflayınca mezkür emir, Fatimi halifesi el-Muizz'e hediyeler yollayıp, kendisine meyli olduğunu da açıklayabiliyordu.

Ancak bu gelişmeler Fatimilerin Mısır üzerindeki emellerini hiçbir zaman engelleyememiş ve İhşidîlerin yıkılması Fatimiler eliyle olmuştur.

B. Gayrimüslim Devletlerle İlişkiler

1. Ihşidî-Nubya İlişkileri

Nubyalılar, Hıristiyan idi. Ihşidî-Nubya ilişkilerini iki taraf açısından ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir.

İhşîdîler açısından bu ilişki daha çok ticari idi. Bu ticaretin esası da köle alımına dayanmaktaydı. Daha Hz. Osman zamanında, Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh Mısır valisi iken Müslüman Araplarla, Nubyalılar arasında köle ticareti başlamıştı. Nubyalılar o zaman Müslümanlara çocuklarını köle olarak veriyorlar, karşılığında tahıl alıyorlardı.157

Müslümanlarla-Nubeliler arasındaki bu ticari ilişkiler İhşidîlere kadar devam etmiş, hatta Fatimiler de bu uygulamanın içinde yer almışlardır. Ancak ilerleyen zaman içinde ortaya çıkan tek fark Tolunoğullarında, İhşîdîlerde ve Fatimilerde de olduğu üzere Nubelilerden alınan bu köleler askeri amaçlı olup, orduda istihdam edilmişlerdir.

Nubeliler açısından konuya bakıldığında ise, onların İhşîdîlerle ilişkisi, genelde topraklarını genişletmek ve İhşîdîleri yıkmak amacından çok, Mısır'ın güneyde bulunan şehirlerine girerek yağmalamak şeklinde de ortaya çıkmaktadır. Esasen Nubelilerin ve İhşidîlerin birbirlerinin

topraklarını kendi hâkimiyetleri altına hiç almamış olmaları da bu görünüşü teyid etmektedir.

2. Ihşidî-Bizans İlişkileri

Yukarıda konuya başlarken de ifade edildiği gibi İhşîdîler ile Bizanslıların ilişkileri genelde doğrudan olmamıştır. Bizans'ın Suriye bölgesini ele geçirme teşebbüslerinde öncelikle Suriye'nin kuzeyinde bulunan Hamdaniler vesilesiyledir. Çünkü Hamdaniler Bizans üzerine, Bizans da Hamdaniler üzerine karşılıklı olarak pek çok sefer düzenlemekteydiler. Yukarıda "Ihşidî-Hamdani İlişkileri" konusunda da temas edildiği üzere Seyfüddevle İhşidîlerden Bizans'a karşı yardım istemiş ve bu yardımı da almıştır.

İhşîdîler ile Bizans arasındaki doğrudan ilk temas Bizans İmparatoru Romanos I. Lakapenos (920-944) zamanında gerçekleşmiştir. İmparator Romanos, Abbasilerin elindeki Rum esirleri ile kendilerinin elinde bulunan Müslüman esirlerin mübadelesi için Muh. b. Togaç'a bir mektup yazarak, elçileri İshak ve Nikola ile göndermiştir. Muh. b. Togaç da ona bir mektup yazarak bu konuda girişimde bulunacağını bildirmiştir. İbn Togaç'ın Romanos'a gönderdiği bu mektubun metnini Kalkaşendi nakletmektedir.158

Üçüncü Bölüm

Ihşidiler Medeniyeti

İhşîdîler Devleti, ilk Türk-İslam devletleri içinde Tolunoğulları kadar olmasa da medeniyet tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu konu başlığı altında devlet teşkilatı, ordu teşkilatı, iktisadi durum, sosyal durum ile ilim ve kültür hayatı tanıtılmaya çalışılacaktır. Ancak burada belirtilmesi gerekir ki özellikle devlet teşkilatı açısından Tolunoğulları Devleti ile benzerliklerin, hatta ayniliğin olması sebebiyle, bu konudaki bilgiler özetlenerek ele alınacaktır.

A. Devlet Teşkilâtı

İhşidîlerin devlet teşkilâtı Tolunoğulları ile aynilik göstermektedir. Buradaki tek fark, Tolunoğullarının Abbasi halifeleri ile olan genelde gergin ve sert ilişkilerin olmayışı, halifeliğe, ismen de olsa, devamlı bir bağlılığın olmasıdır. Buna belki veliahtlık meselesi de ilave edilebilir. Çünkü Tolunoğlu Ahmed ölmeden önce yerine bir veliaht bırakmamış, ordunun ve devletin önde gelen ricali toplanarak, onun oğlu Humavereyh'i devletin başına geçirmişlerdir. Hâlbuki İhşîdîler de Ihşid Muhammed b. Togaç henüz hayatta iken, Emeviler'de ve Abbâsilerde olduğu gibi oğlu Unûcur için ordudan ve devletin ileri gelenlerinden biat almıştır. Unûcur da kardeş Ali b. Muh. b.-Togaç için aynı usulü devam ettirmiştir. Ancak, her emirin, emirliği halifeye onaylattırılmaktaydı.

Devlet teşkilatının unsurları olan Ordu Divanı, Şurta Divanı, Haraç Divanı, Kadı Divanı, Berid Divanı, İnşa Divanı, Tolunoğulları konusunda da belirtildiği gibi, Hz. Ömer döneminde oluşturulan ve Abbasiler devrinde olgunlaştırılan devlet teşkilatının aynısıdır.

1. Valilik ve Devlet Başkanlığı

Muhammed b. Togaç 935 yılında halife er-Razi Billah tarafından Mısır'a vali tayin edilirken, Tolunoğullarının yıkılışından (905) sonra bölgeye tayin edilen valilerden ayrıcalıklı olarak Harac emirliği görevine de atanmıştı. Esasen Abbasi halifeleri, ordu ile parayı elinde tutan maliye teşkilatının başına, ayrı ayrı ve doğrudan kendilerine bağlı kişileri tayin etmekteydiler. Bunun sebebi de, valilerin hem silahlı gücü ve hem de para gücünü kullanarak halifeliğe karşı isyanlarını önlemekti. Ancak Muhammed b. Togaç, hem daha önceki hizmetlerini ve sadakatini ve hem de Mısır'ın bozulan iktisadi hayatının düzeltilebilmesi için olsa gerek her iki görevi de uhdesine almıştı.

Valilik ile başlayan Muhammed b.Togaç'ın dönemi ilerleyen zaman içinde Devlet Başkanlığı'na dönüşmüştür ki, bunun başlangıcı olarak İbn Togaç'a Ihşid unvanın verildiği Haziran-Temmuz 939 tarihi kabul edilebilir. Çünkü bu unvanladır ki, Muhammed b. Togaç'ın hâkimiyeti valilik olarak değil, İhşîdîler Devleti olarak anılmaya başlamıştı.159

İhşidîlerin Devlet Başkanlığı sistemi, Muh. B. Togaç hariç diğerlerinde hep vasilik yöntemiyle işlerlik kazanmıştır. Ebu'l Kasım Unûcur ve Ali b. Muh. b Togaç'ın vasiliğini Ebu-l Misk Kâfur yaparken son Ihşidî emiri Ebu'l Fevaris Ahmed'in vasiliğini de Hasan b. Ubeydullah b. Togaç üstlenmiştir.

İhşîdîler Devleti'nin işleyişinde göze çarpan bir özellik de hükümet etme, icranın başında bulunma anlamında ele alınabilecek "Müdebbirüddevle"dir. Tarihçilerin ittifakla naklettikleri gibi, devlet işleyişi konusunda, Müdebbirliği genelde Muh. b. Togaç'ın oğullarına Atabek olarak tayin ettiği Kâfur yerine getirmiştir.

Devlet Başkanı'nın unvanı, 940-941 yılında Muhammed b. Togaç'ın darb ettirdiği sikkelerden de anlaşılacağı üzere "Emirdir. Emir'den sonra, onun yardımcısı Vezir gelmesine rağmen Kâfur vezirin yetkilerinden çok daha fazlasını kullanılmaktaydı. O, Müdebbirüddevle idi. Yani devlet işlerini düzenleyen, düzene koyan idi.

İhşidîlerde iki kişi vezirlik makamında bulunmuştur. Abbasi halifesi er-Razi Billah, Muammed b. Togaç'a Fazl b. Cafer'i vezir olarak atamıştı. Fazl b. Cafer ile İbn Togaç arasındaki ilişki de çok iyi olmuş ve Muhammed b. Togaç kızını bu vezirinin oğlu Cafer ile evlendirmiştir. Fazl b. Cafer'in 939'da ölümünden sonra ise, oğlu Cafer İhşîdîler Devleti yıkılıncaya kadar vezirlik görevinde bulunmuştur.160

Vezirden sonra Abbasilerde olduğu gibi Saray Teşkilatı'nın işleyişinden sorumlu görevliler gelirdi. Bunların başında Hâcib olurdu. Hâcib, Emir'in

huzuruna girmek isteyenleri belli kurallara göre düzenleyen kişiydi. Emir'in, mali işlerini takip eden ve hazinesinde sorumlu Hazinedâr, sağlığından ve yiyeceği yemeklerin uygunluğundan sorumlu Tabib, korumasından sorumlu, ki emirinde İbn Togaç zamanında sekiz bin, Kâfur zamanında on üç bin gulam olan Muhafız Alayı Komutanı, atlarından sorumlu Emir-i Âhur ve sarayın diğer işlerinden sorumlu görevliler burada zikredilebilir.161

Devlet Başkanı kendisine ait, Devlet Başkanlığı sarayında otururdu. Bu da Fustat'taydı. Ancak Muh. b. Togaç, Ravza Adası'nda kendisine ait "Kasru'l Muhtar" adı verilen bir saray yaptırmıştı, ki bu İhşîdîler döneminin en meşhur sarayı idi.162

Devlet çeşitli idari kısımlara ayıran Ihşidiler, genelde Mısır, Suriye ve Hicaz olarak üç bölgeli bir yapılanma gösterirken, kaynaklar; Mısır ve Suriye bölgelerinde muhtelif valiliklerin varlığını ve buralara atamalar yapıldığını nakletmektedir. Ancak Hicaz ile ilgili atamalar yapıldığına dair ulaşabildiğimiz kaynaklarda bir kayıt bulunmamaktadır.

2. Divanlar

Divan kelimesinin bugünkü anlamı Bakanlık demektir. Bu konuda Tolunoğulları kısmında tafsilatlı bilgi verildiği için, burada ayrıca ayrıntıya girilemeyecektir. İhşidîlerde de Tolunoğullarında ve Abbasilerdeki gibi divanlar bulunmaktaydı. Bu divanlar şunlardır:

a) Divanu'ş Şurta: Dahildeki asayişi sağlayan Polis teşkilatıdır. İhşîdîler bu kuruma önem vermişlerdir. Bu divanın başında Sahibu Divanü'ş-Şurta bulunurdu. Kadıların verdikleri hükümleri de uygulayan bu kurumun başındaki kişiler sık sık değiştirilmiştir. Bu da daha çok dahili ayaklanmalarla ilgili olmuştur.74

b) Divânü'l-İnşâ: Vezir'in en önemli yardımcısı olan bu kurum, devletin yazışmalarını üstlenmişti. Başında Kâtib adı verilen kişi bulunurdu. Muh. b.

Togaç'ın Romanos'a yazdığı mektubu kaleme alan inşa Divanı'nın katibi İbrahim b. Abdulah b. Muhammed en Nuceyremi idi.164

c) Divânü'l-Berid: İhşîdîlerin Berid teşkilatı ile ilgili kaynaklarda pek bilgi yoktur. Ancak, posta işleriyle ilgili olan bu kurumun haberleşmede posta güvercini kullandığını Mısırlı tarihçi Hasan İbrahim Hasan bildirmektedir.165

d) Divânü'l-Kadı: Başında Başkadı'nın bulunduğu bu teşkilat adalet işleriyle ilgiliydi. İlk zamanlarda Abbasi, halifeleri tarafından atanan Mısır kadıları, daha sonraları doğrudan İhşîdîler tarafından tayin edilmişlerdir.

Divan-ı Mezalim, kadılık teşkilatının bir üst organı olup, devlet başkanının, kadıların verdikleri hükümlere itiraz olduğunda, kurduğu bir divandır. Devlet başkanı bu divana bizzat başkanlık ederdi. Bundan başka çarşı-pazarlarda yiyeceklerin fiyatını ve kalitesini denetleyen Hisbe teşkilatının varlığı da bilinmektedir, ki başında Muhtesip denilen kişi bulunurdu.

Fatimilerin Mısır'ı aldığı 969'da, burada Kadı'l-Kudatlık makamında Ebû Tahir bulunmaktaydı ve 359 yılından itibaren yaklaşık on yıl görevini yürütmüştü.166

e) Divânü'l-Harac: Bugünkü Maliye Bakanlığı'dır. Devletin gelir ve giderlerinden sorumludur. Basında "Âmilü'l-Harac veya "Sahibu Divani'l-Harac" denilen kişi bulunurdu. Ihşid Muh. b.Togaç'ın Harac teşkilatını Mazerâi ailesinin elinden alması konusu birinci bölümde işlenmişti. Devletin mali gücünü elinde tutan bir teşkilat, özelikle gayrimüslimlerden alınan cizye ve harac vergileri ile Müslümanlardan alınan vergileri toplamakta, sonra da bunları gerekli ödenekler haline getirmekteydi.167 Muhammed b. Togaç zamanında bu kurumun topladığı vergiler iki milyon dinar civarındaydı. İbn Togaç, İhşîdîler devletinde sadakaya muhtaç

olanlara maaş bağlamıştı. Kâfur zamanında ise bu maaşlar yıllık beş yüz bin dinara ulaşmıştı.168

f) Divânü'l-Ceyş: İhşîdîler döneminde bu divan varlığına dair incelenebilen kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak, ordusunun dört yüz bine ulaştığı bir devlette, askerlerin kaydedilmesi, maaşlarının ödenmesi, silah muhimmat gibi ihtiyaçlarının giderilmesi işleriyle uğraşan bu divanın olmaması mümkün değildir. Bu konuda Muhammed b. Togaç'ın devlet başkanı olarak bizzat kendisinin ve askerlerin maaşlarını ödeyen Harac Divanı'nın ilgili olduğu makul görünmektedir.

B. Ordu

İhşidîlerin ordusu da, Tolunoğullarında olduğu gibi, özellikle Mısır ve Suriye gibi deniz ve nehirlerle iç içe olan bir coğrafyanın gereği olarak, iki kısımdan oluşmaktaydı. Kaynakların naklettiğine göre bu ordunun sayısı dört yüz bin idi.169 Bunlar: 1. Kara Ordusu, 2. Deniz Ordusu (Donanma)

1. Kara Ordusu

Ihşidî ordusunun çoğunluğunu, kara ordusu oluşturmaktaydı. Orduda Türkler etkin konumdaydı. Sayıca ekseriyet de Türklerdeydi. Özellikle Kâfur'un getirttiği siyahi askerler sayıca oldukça fazlaydı. Bu sebeple ordu İhşîdîler ve Kâfuriler olarak ikiye ayrılmıştı. Bunlardan başka Mağribi denilen ve büyük bir ihtimalle Berberilerden oluşan bir ordu daha vardı.

Devletin asıl yükünü çeken bu kara ordusu, gerek Suriye seferlerinde, gerekse Fatimiler ve Nubelilerle yapılan savaşlarda İhşidîlerin en önemli dayanağı olmuştur. Ancak, özellikle İhşidîlerin son zamanlarında ordunun maaşların alamadığı zamanlarda savaşmak istemedikleri olmuştur.

Muhammed b. Togaç'ın kendi korumasını yapan sekiz bin gulam ve Kâfur'un zamanında onun hizmetinde bulunan on üç bin gulam da ayrıca askeri bir birlik olarak bulunmaktaydı.170

2. Donanma

İhşîdîler donanmaya da önem vermişlerdir. Muhammed b. Togaç’ın Mısır valiliğine atandığında Ahmed b. Kayıglık ile yaptığı mücadelede denizden birlikler göndermesi, Kâfur’un Nubelilerin Mısır’a saldırılarına karşı gönderdiği kara ordusuna destek vermek üzere Nil nehrini kullanarak donanma göndermesi burada zikredilebilir.

Tolunoğularından kalma Ravza Adası’ndaki tersane ve buna ilave olarak Fustat’ta yaptırılan yeni bir tersane İhşidîlerin donanmasına gemi yapımıyla destek vermekteydi.171

C. İktisadi Hayat

İhşîdîler döneminin iktisadi hayatı da Tolunoğulları döneminde olduğu gibi ziraat, endüstri ve ticarete dayanmaktaydı.

Nil nehrinin bereketli deltası, bu nehrin sularının kanallarla Mısır’ın pek çok bölgesine ulaştırılması tarımdaki üretimi arttıran en önemli etkendi. Ancak, Nil’in sularının azaldığı yıllarda tarım alanındaki yetersiz üretim, kıtlık ve pahalılığın sebebi olmaktaydı. Pamuk, tahıl, şeker kamışı, baklagiller ve bazı meyveler yetiştirilen ürünler arasındaydı.

Endüstri alanında, özellikle keten dokumacılığı, kağıt (=evraku’l-berdi), ağaç ve maden işçiliği önemliydi.

Mısır’ın Doğu-Batı ticaret yolu üzerinde olması da ticari hayatı canlı tutmaktaydı. Özellikle Nil nehrinin geniş yatağı ticaret gemilerinin Mısır’ın içlerine kadar girmelerini kolaylaştırmaktaydı. Kızıldeniz ve İskenderiye limanların önemi de burada zikredilmelidir.172

D. Sosyal Durum

İdareci olarak İhşîdîler dolayısıyla Türkler toplumda ilk tabakayı oluşturmaktaydı. Ebu’l Misk Kâfur’un idareyi ele almasından sonra getirilen siyahi askerlerin çoğalmasıyla, onlar da bu sosyal tabaka içinde yerlerini almışlardır. Ancak Kâfur dışında idarede söz sahibi oldukları ve etkinlikleri pek görülmemiştir.

Özellikle Emeviler döneminde uğradıkları takibattan sonra Mısır'a gelen ve Hz. Peygamber'in neslinden olan Seyyid ve Şerîfler İhşîdîler zamanında özel bir konuma sahip olmuşlardır. Bunlara Eşraf deniliyordu ve işlerinin yürütülmesi için "Nakîbu'l Eşrâf" teşkilatı mevcuttu.173

Bayramlar Mısır'da, Müslim gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın kutlanmaktaydı. Yerli halk olan Kıptilerin Nevruz-ı Kıpti dedikleri bir bayramları vardı. Yeni yılın ilk ayında geceleri ateşler yakılır, gündüzleri de yerlere su serpilirdi ki, Unûcur bu su serpme adetini yasaklamıştı. Bu bayramda, kadınlara ve çocuklara hediyeler alınır, bahşişler verilirdi.174

Gitar Bayramı olarak Hıristiyan Kıptilerin kutladıkları bir bayram vardı ki, bu günün gecesinde onlar Hz. İsa'yı anar ve çocuklarını Nil nehrinde vaftiz ederlerdi. Ihşidî emirleri de Kıpti Hıristiyanlar için bu geceye mahsus parlak mum fanusları yaptırırlardı.175

E. İlim ve Kültür Hayatı

Ihşidî emirleri, âlimlere, ediplere, şairlere büyük bir önem vermişler ve onlara ilgi göstermişler, maddi destek vermişlerdi. Fustat'taki Amr Camii ve İbn Tolun Camii âlimlerin ders verdiği iki önemli merkez idi.176 Maliki ve Şafii fakihler serbestçe tartışabiliyorlar, fikirlerini ve hükümlerini kendi mezheplerine mensup olanlara aktarabiliyorlardı. Muhammed b. Togaç'ın kadısı seksen yaşında Mısır'da ölen meşhur Şafii fakihi Ebu Bekr b. El Haddad idi.177

Dilcilerden Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Vellad ve Ebû Cafer en-Nahhas önemlidir. Özellikle en-Nahhas pek çok kitabın yazarı olup, bir çok talebe yetiştirmiştir.178 Yine Ebu İshak en-Nüceyremi nahiv konusunda meşhurdur.179 Sibeveyh adıyla meşhur olan Ebu Bekr Muhammed de burada zikredilmelidir.

Şair Mütenebbi ise birinci bölümde de bahsedildiği gibi Kâfur zamanında Mısır'a gelmiş ve ona önce medhiyeler dizmiş, fakat umduğunu

bulamayınca hicviyeler söyleyerek Mısır'dan ayrılmıştır. Yine bu meşhur şair Ihşidî komutanlarından Feyyum valisi Fatik er-Rumi için de medhiyeler yazmıştır.180

Ahmed b. Muhammed Kasım b. Ahmed er-Ressi ve Muhammed b. Hasan b. Zekeriya da İhşîdîler dönemini tanınmış şairleri idiler.181

Tarihi alanında da İhşîdîler döneminde üç tane meşhur tarihçi yetişmiştir. Bunlar, İbn Yunus es-Safedi, el-Kindi ve İbn Zülak'tır. Yine Ihşidiler zamanında; Mısır'a gelmiş olan Mes'udi de burada zikredilebilir.182

Tıp, Felsefe ve Cedel sahalarında Ebu'r-Reca Muhammed el Asvani ile İskenderiye patrikliği yapmış olan Said b. Bıtrik Ihşidiler döneminin önemli simalarından olarak sayılabilir.183

F. İmar Faaliyetleri

İhşidîlerin imar alanında yaptıklarına dair özellikle Makrizi'nin Hıtat isimli eserinde bilgiler bulunmaktadır.184 Ancak bu dönemden günümüze hiçbir eser kalmamıştır. Mut. b. Togaç'ın Ravza adasında yaptırdığı Kasru'l-Muhtar, Kâfur'un Bostanu'l-Kâfuriyye'si kitap sayfaları arasında günümüze aktarılan bilgiler arasındadır.185

Sonuç

Muhammed b. Togaç tarafından Mısır'da kurulan ve Suriye ile Hicaz bölgelerini de içine alan İhşîdîler Devleti Tolunoğulları Devleti'nden sonra ortaya çıkan ikinci önemli Türk Devleti'dir. Kurucusunun taşıdığı "Ihşid" unvanından dolayı İhşîdîler adı verilen bu Türk-İslam Devleti otuz dört yıl gibi kısa ömürlü olmasına rağmen tarihte iz bırakmayı başarabilmiştir.

Abbasi halifelerine ismen bağlılığını hiçbir zaman yitirmemiş olan İhşîdîler, kuruldukları bölgenin getirdiği şartlar altında bir taraftan Suriye bölgesi için Hamdanilere karşı mücadele vermek zorunda kalırken, diğer

taraftan Mısır’ın batısında Şii-Fatimilerin doğuya doğru yayılmalarını otuz dört yıl boyunca önleyebilmişlerdir.

Bir Türk Devleti olmasına rağmen Muhammed b. Togaç’ta sonra, her ne kadar resmiyetteki devlet başkanları Türk olsa da otuz dört yıllık ömrünün yirmi iki yılını azatlı köle Ebu’l Misk Kâfur tarafından fiilen yönetilmek suretiyle geçirmiştir. Ancak buna rağmen devlet Türk olma özelliğini, özellikle ordudaki ağırlıkları sebebiyle, yitirmemişlerdir.

İhşîdîlerin bir önemli özelliği de, Tolunoğullarının yıkılışından sonra, yaklaşık otuz yıl süren kargaşa ve kaos ortamından sonra, Mısır’a huzur ve istikrarı getirmiş olmasıdır.

Türk, İslam ve Mısır medeniyeti açısından değerlendirildiğinde, Tolunoğulları kadar derin izler bırakmamışsa da özellikle adları ve eserleri günümüze kadar gelen değerli âlimlerin yetiştiği bir dönem olmuştur.

1 Ebu’l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf b. Tagriberdi, en-Nücûmu’z-Zâhire fî Mlûki Mısır ve ’l-Kahire, Kahire 1963, III, 134-144.

2 Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf el-Kindî, Kitâbu’l Vulât ve Kitâbu’l-Kudât (neşreden: Rhuven Guest), Beyrut 1908, 258. Ihşıdiler ile ilgili kaynaklar ve araştırmalar genelde Tolunoğulları dönemi ile aynı olduğundan ayrıca konu başlığı şeklinde ele alınmamıştır. Ancak kaynaklara ilave olarak İbh’ül İzari’nin “Kitabu’l-Beyâni’l-Mağrib fi Ahbâri endelüs ve’l Mağrib (tahkik: G.S. Colin I. Lewi Provencol), I-II, Leiden, 1948, isimli eseri zikredilebilir.

Araştırma eserleri de; Hamdi Alarslan’ın “Ihşidiler Devleti, Siyasal Tarihi, Sosyal Ekonomik ve Kültür Hayatı, İstanbul 1989 (Basılmamış doktora tezi) ilave edilebilir.

3 Kindi, 258-267; Taberi X, 119, 129 (Leiden, III, 2253, 2268) Nücûm, III 145-171; İbnü’l-Esir, VII, 540-541 (T. VII, 451) Takıyyüddin Ahmed el-Makrizi, Kitâbu’l Mavâiz ve’l-İ’tibâ fî Zikri’l Hıtatı ve’l-Âsâr, Bulak 1270,

I, 327; Kazım Yaşar Kopraman, İhşidîler, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (Editör: Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1992, VI, 182-185.

4 Kindi, 267-273; Nücûm, III, 171-186; Hıtat, I, 327-328; Kopraman, VI, 185.

5 Kindi, 273; Kopraman, 186.

6 Kindi, 273-276; Nücûm, III, 186-195; Hıtat, I, 328; Kopraman, 186-187.

7 Kindi, 286-278; Nücûm, III, 195-199; Hıtat, I, 328; Kopraman, 187-188.

8 Kindi, 278.

9 Kopraman, 188.

10 Kindi, 278-279; Nücûm III, 201-206; Hıtat I, 328; Kopraman, 188-189.

11 Kindi, 279-280; Nücûm III, 206-209; Hıtat, I, 328, Kopraman 189.

12 İbn Tagriberdi bu ismi Kafa Tekin olarak vermektedir. Bk. Nücûm, III, 210.

13 Kindi, 280-281, Nücûm, III, 210, 225; Hıtat, I, 328; Kopraman, 189, 190.

14 Kindi, 281-282; Nücûm II, 235-242; Hıtat, I, 328-329 Kopraman, 190, İbnü'l-Esir ise; onun halife er-Razi Billah tarafından 935-936'da Şam valiliğine ilave olarak, Ahmed b. Kayıglık'ın yerine, Mısır valiliğine atandığını bildirmektedir. Bakınız: Kâmil, VIII, 334 (T. VIII, 274); Urîb b. Said el-Kurtubi, onun ilk olarak Haziran-Temmuz 931'de Dımaşk ve civarının valiliğine atandığını bildirirken, Muhammed b. Abdilmelik el-Hemezânî ise, onun daha sonra İbn Mukle tarafından 935-936'da Şam valiliğine ilave olarak, Ahmed b. Kayıglık'ın yerine, Mısır valiliğine de tayin edildiğini bildirmektedir. Bakınız: Sılatü Tarihi'l-Taberi (tahkik: Muh.

Ebu’l-Fadl İbrahim) Beyrut (1967), XI, 137; Tekmiletü Tarihi’t-Taberi (tahkik: Muh. Ebu’l, Fadı İbrahim), Beyrut (1967), XI, 298.

15 Kindi, 282-286; Nücûm, III, 242-251; Hıtat, I, 328-325 Kopraman, 191.

16 Kopraman, VI, 194.

17 Nücûm, III, 235-236, 251.

18 Kindi, 288; Nücûm, III, 236, 237, 252; Kopraman, VI, 195.

19 Nücûm, III, 236.

20 Nucûm, III, 235.

21 Kopraman, 195, Nucüm, III, 237.

22 Arap kaynaklarında, Makrizi’nin “Hıtat”ı hariç, bu isim hep “Tuğc” şeklinde geçmektedir. İba Tagriberdi ise, “Tuğc” kelimesinin anlamını “Abdurrahman” olarak vermektedir. Bkz: Nücûm, III, 237. Ancak bu isim Makrizi’nin “Hıtat” isimli eserinin (Bulak 1270) baskısında bu isim çok açık ve net olarak “Tafac” ve “Tofac” olarak yazılmıştır. Aynı sayfalarda “Ahmed b. Kayıglık” ismi “Gayın” harfiyle yazılmıştır ve “Kef, ve, gayın, lam, gayın” harflerinden oluşmaktadır. Bkz: Hıtat, I, 322, 328, 329. Muhammed b. Togac’ın aslının Fergana Türklerinden olduğunu ve bu bölgeye hâkim olan Karahanlıların “Tavgaç = Tafgaç” unvanını kullandığını bildiğimize göre, acaba Hıtat sahibi Makrizi’nin bu kelimeyi “Tafac” olarak okuyup yazdığını düşünebilir miyiz? Ayrıca; Türkçenin Doğu Lehçesini kullanan Karahanlılar’da Arapça’daki “f” harfi üç noktalı olarak yazılmaktadır. Bkz: Yusuf Has Hacip, Kutadgu Bilig tıpkı basım II (Fergana Nüshası), İstanbul 1943. Resid Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig III, İndeks, İst. 1979, 429. Biz bu ismin Tavgaç = Tafgaç kelimesinden gelip gelmediğini tam olarak bilemiyoruz. Yine Makrizi’nin Hıtatı’nın el yazmasını da görmedik. Ancak bu konunun araştırmaya değer olduğunu ve üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiğini şimdilik ifade etmekle yetiniyoruz. Ayrıca

İbn Zûlâkın Tarihu Mısır ve Ahbâruhâ isimli eserinde de bu isim “Tufak” olarak yazılmıştır, ki “ha” harfinin “Cim” olabileceği ve noktasının müstensih tarafından konulmamış olabileceği ihtimal dahilindedir. Bakınız, vr: 43b; Özkuyumcu, İbn Zülâk’ta., 49.

23 Nücûm, III, 237, Kopraman, VI, 196.

24 Hıtat, I, 322, Kopraman, VI, 196.

25 İbnü’l-Esir VII, 477-478 (T. VII, 398-399); N. Ö. Bu eser Tolunoğulları bölümü Ebûl Âs Ceys b. Humavereyh Dönemi.

26 Kindi, 241-242; İbnü’l-Esir, VII, 477-478 (T. VII, 398-399); Nücûm, III, 89-90.

27 İbnü’l-Esir VII, 477-478 (T. VII, 398-399).

28 İbnü’l-Esir VII, 485 (T. VII, 403).

29 İbnü’l-Esir VII, 491 (T. VII, 409).

30 İbnü’l-Esir VII, 495 (T. VII, 412).

31 Kopraman, VI, 196.

32 İbnü’l-Esir, VII, 488-489 (T. VII, 406); Nücûm, III, 101, Özkuyumcu Bu eser Tolunoğulları, Harun b. Humavereyh Dönemi ve yıkılış konusu.

33 Kindi, 243; Taberi, X, 99 ve devamı. (Leiden, IIOI, 2225 ve devamı) İbnü’l-Esir, VII, 511-513 (T. VII, 426-427); Nücûm, III, 130, Özkuyumcu. Bu eser, Tolunoğulları, Karmatiler’in ortaya çıkışı ve Tolunoğulları konusu.

34 İbnü’l-Esir, VII, 523 (T. VII, 436); Özkuyumcu, Tolunoğulları, aynı yer.

35 İbnü’l-Esir, VII, 526, 530-532 (T. VII, 439, 442-444); Nücûm III, 107-108.

36 İbnü’l-Esir VII, 532, 533 (T. VII, 444).

37 Kindi, 244-245; İbnü’l--Esir, VII, 535 (T. VII, 446 Taberi, X, 118-119 Leiden, III, 2251-2252).

38 Hıtat, I, 322, Kopraman, VI, 196.

39 Kindi, 248 Özkuyumcu, Tolunoğulları, Bu eser Şeyban b. Ahmed b. Tokun ve Mısır'a Abbasilere Teslim Edilmesi Konusu.

40 Taberi, X, 119 (Leiden, III, 2252) Nücûm, III, 142. Kopraman, VI, 196.

41 Nücûm, III, 237, Kopraman, VI, 196-197.

42 Kopraman, VI, 196.

43 Nücûm, III, 235-236, Kopraman, VI, 197.

44 Kopraman, VI, 197.

45 Nücûm, III, 146.

46 Nücûm, III, 237; Kopraman, VI, 197.

47 Nücûm, III, 225, 237, Kopraman, VI, 197.

48 Nücûm, III, 225, Kopraman, VI, 197-198.

49 Nücûm, III, 237; Kopraman, VI, 198.

50 Kopraman, VI, 198.

51 Kindi, 286; Nücûm, III, 251; Hıtat, I, 329. İbn Tagriberdi, Muhammed b. Togaç'a birinci valiliğindeki atamada Harac emirliğini verilmediğini nakletmektedir. Bakınız: III, 236.

52 Kindi, 286; Nücûm, III, 244; Kopraman, VI, 192. Sayeti, Husn, I, 557. Cemalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûti, Hüsnül-Muhâdara fi Tarihi Mısır ve'l-Kahire, Mısır 1967, I, 597.

53 Kindi, 285-286; Nücûm, III, 244; Kopraman, VI, 192.

54 Kindi, 285-286.

55 Kindi, 286-288, Hıtat, I, 329; Nücûm, III, 252. İbnû'l-izari, bu savaşın 935 yılında yapıldığını Fatımî halifesi el-Muizz'in Berka'ya

Zeydan komutanlarında bir ordu gönderdiğini, bu orduda Âmir el-Mecnûn ve Ebû Zürâre gibi komutanların da bulunduğunu onların İskenderiye'ye kadar gittiklerini, fakat Muhammed b. el-Ihşid'in on beş bin

kişilik ordusuyla Fatımî ordusuna yenip pek çok kişiyi esir aldığını nakletmektedir. Bakınız: Muğrip, I, 209.

56 Kindi, 286; Nücûm, III, 251-252.

57 Kindi, 288; Nücûm, III, 237; Hıtat, I, 329; Kopraman, VI, 195; H. İbrahim, Hasan, İsl. Tarihi. İst. 1985, IV, 39.

58 Nücûm, III, 237; Kopraman, VI, 199, Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafcılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, 35.

59 Kindi, 288; Nücûm, III, 252.

60 Kopraman, VI, 199.

61 Nücûm, III, 260.

62 Nücûm, III, 261.

63 Kopraman, VI, 199-200.

64 Mesela Tolunoğullarının mücadeleri için Bkz. N. Özkuyumcu, bu eser, Tolunoğulları kısmı.

65 İbnû'l-Esir, VIII, 334 (T. VIII, 274); Muh. b. Abdûlmelik el-Hemadani Tekmiletü Tarihi't-Taberi (tahkik Muh. Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut 1967, XI, 298.

66 Kopraman, VI, 201.

67 Nücûm, III, 252. Kindi. Muh. b. Râik'in Şam'a hareket ettiği haberinin geldiğini bildirirken, bu haberin kimden geldiğini nakletmemektedir. Bakınız: Vulât, 288.

68 Kindi, Nücûm, 288-289; Nücûm, III, 252-253; Hıtat, I, 329; Kopraman VI, 201-202.

69 Kindi, 288-290; Nücûm, III, 253-254, 266; Hıtat, I, 329.

70 Kindi, 290-291, Nücûm, III, 253-254.

71 Kindi, 290, 291.

72 İbnul-Esir, VIII, 375-377.

73 Kindi, 291-292 Nücûm, III, 254, 279; Hıtat, I, 329; Kopraman VI, 202. H. İbrahim Hasan, İbn Togaç'ın bu seferinde Mekke ve Medine'nin de onun hâkimiyetini tanıdığını ifade etmektedir. Bakınız: İslam Tarihi; IV, 40.

74 Kindi, 291. Daha sonra bu şahıs 16 Kasım 946'da Mısır'a geri dönmüş ve çok geçmeden Remle'de ölmüştür. Kindi, 294-295.

75 Kindi, 291.

76 Kindi, 292.

77 Nücûm, III, 254, Hıtat, I, 329.

78 Nücûm, III, 256, IV, 2.

79 Nücûm, III, 291; IV, 1.

80 Kindi, 292; Nücûm, III, 254-255, 280-281; Hıtat, I, 329 Kopraman, VI, 203.

81 Kopraman, VI, 203, İbnul-Esir, VIII, 406-408; 408-419.

82 Kindi, 292; Nücûm, III, 254-255, 280-281; Hıtat, I, 329; Kopraman, VI, 203-204.

83 İbnûl-Esir, VIII, 418-419.

84 Kindi, 292; Nücûm, III, 255.

85 İbnûl-Esir, VIII, 450-453.

86 Kopraman, VI, 204.

87 Kindi, 292; Nücûm, III, 254-255, 280-281, Hıtat, I, 329.

88 Kindi, 292-293.

89 Kindi, 292-293, Nücûm, III, 255, 283, 292, IV, 2, 18; İbnûl-Esir, VIII, 445-446; Hıtat, I, 329; Kopraman, VI, 204-205; Hasan İbrahim Hasan İslâm Tarihi, IV, 41.

90 Kindi, 293, Nücûm, III, 255-256; İbnü'l-Esir, VIII, 450-453; Hıtat, 329.

91 Kindi 293.

92 Kindi, 293; Nücûm, III, 256, 284, 290; Hıtat I, 329, İbnü'l Esir, VIII, 457.

93 Nücûm, III, 293, IV, 1.

94 Nücûm, III, 256; Kopraman, VI, 205-206.

95 Kindi, 293; 294; Nücûm III, 256-291, IV, 1, 2; Hitat, I, 329 İbnü'l Esir, VIII, (457, Kopraman, VI, 26.).

96 Kindi, 294; Nücûm, III, 291.

97 Nücûm, III, 291, IV, 1; Suyubti, Hüsn., I, 597.

98 Kindi, 294; Nücûm, III, 291, Hıtat, I, 329.

99 Koparman, VI, 207.

100 Nücûm, III, 291, Kopraman, VI, 207.

101 Kindi, 295-296.

102 Nücûm, 111, 292.

103 Nücûm, IV, 2.

104 Kindi, 295; Nücûm, III, 292.

105 Kindi, 295.

106 Kindi, 295-296.

107 Kindi, 295.

108 Kirdi, 295, 296; Nücûm, III, 292, IV, 2.

109 Nücûm, III, 291-292, 297; İbnü-l Esir, VII, 457; Hıtat, I, 329.

110 Nücûm, III, 298-299, 310, 313.

111 Nücûm, III, 292.

112 Nücûm, III, 292.

113 Nücûm, III, 293. Ayrıca bakınız: Kindi, 296; Kopraman, VI, 207.

114 Kindi, 296.

115 İbnü'l-Esir, VIII, 505-506; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 42.

116 İbnü'l Esir, VII, 509.

117 Kopraman, VI, 207.

118 Nücûm, 111, 283, 323, IV, 1; İbnü’l-Esîr, VII, 532-533. Kindi ve Makrizi onun 20 Ocak 959’da öldüğünü nakletmektedirler. Bkz: Kindi, 296; Hıtat, I, 329, Kopraman, VI, 207.

119 Kindi, 294.

120 Nücûm, III, 325-326, IV, 1; Kopraman, VI, 208 Kindi ve Makrizi, Ebu’l-Hasan Ali b. Muh. b. Togaç’ın 26 Ocak 959’da Ihşidiler’in başına geçtiğini nakletmektedir. Bkz: Kindi, 296; Hıtat, I, 329.

121 Nücûm, III, 298.

122 Nücûm, III, 326.

123 Kindi, 296; Nücûm III, 326-327, Hıtat, I, 329-330. Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi IV, 43; Kopraman, VI, 208. Ibn Tagriberdi, onun 18 Ağustos 918’de doğduğunu nakletmektedir ki, buna göre Ali’nin Ihşidiler’in başına geçtiğinde 43 yaşında olması gerekmektedir. Bakınız; Nücûm, III, 326. Kindi’nin bildirdiğine göre ise Ali, öldüğünde 28 yaşındadır. Bu dikkate alındığında Ali’nin 948’de doğduğu ortaya çıkmaktadır ki bu tarih kabule şayan olsa gerektir. Bakınız: Kindi, 296.

124 Kindi, 297; Nücûm, 111, 327, IV, 1-2, Hıtat, I, 330; İbnu’l Emir, VIII, 356 (T-VIII, 500).

125 Nücûm, IV, 2.

126 Nücûm, IV, 2; Kopraman, VI, 208; Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi IV, 43.

127 Kindi, 287; Nücûm, IV, 11.

128 Nücûm, IV, 6.

129 Nücûm, IV, 6.

130 İbn Zülâk Tarihu Mısır ve Fedailüha, vr. 44b-45a; Nücûm III, 9-10, 317, Özkuyumcu İbn Zülâk’ta ilk Müslüman Türk Devletleri Tolunoğulları ve İhşîdîler, İzmir 1996, 54-55. Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, IV, 43.

131 Nücûm, IV, 6.

132 Nücûm, IV, 6-9; İbnu'l Esir, VIII, 356 (T. VIII, 500), Hemedani, Tekmiletü Tarihi't-Taberi, XI, 388-389.

133 Rıtl: İslam öncesi dönemden kalma bir ağırlık ölçüsü olup, memleketlere ve devirlere göre farklı olarak kullanılmıştır. Mısır'da şu anda 144 dirheme eşittir. İlk dönemlerde bu 480 dirhem civarındadır. Bkz. İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Beyrut, 1956, XI, 285-286; Ziyaüddin er-Reyyis, el-Harac ve'n-Nüzumu'l-Maliyye li'd-Devleti'l-İslamiyye, Kahire 1977, 366-368.

134 Kıntar: Memleketlere göre değişiklik göstermesine rağmen, genelde bir kıntar 50 kiloya dek bir ağırlık ölçüsüdür. Bakınız: İbn Mansur, Lisanu'l-Arab, V, 118-119.

135 Remis: İbn Tagriberdi bu kelimeyi koyun kuzu olarak anlamlandırmaktadır. İbn Manzur ise, "gece çıkan her türlü hayvan" tanımlamasını yapmaktadır. Bakınız: Nücûm IV, 9; Lisanu'l-Arab, VI, 101-102.

136 Sahan: Küçük ya da büyük olmayan orta boy kase, kadeh demektir. Bakınız: İbn Mensur, Lisan'ul Arab, XIII, 244-245.

137 İbn Zülâk, Tarihu Mısır ve Fedailuha, vs. 44a-44b; Özkuyumcu, İbn Zülâk'ta. 52-53. Ayrıca bakınız: Nücûm, IV, 9; Kopraman VI, 209.

138 Kindi, 297; Nücûm, IV, 9-10, 18, 21, Hıtat, I, 330.

139 İbn Zülak Tarihu Mısır ve Fedailuha, vr. 45a; Özkuyumcu, İbn Zülak'tan, 55. İbn Tağriberdi ise onun cenazesini Kudüs'te defnedildiğini söylemektedir. Bakınız: Nücûm, IV, 10.

140 Kindi, 297, Nücûm, IV, 9-10, Hıtat, I, 330.

141 Nücûm, IV, 10:; Hıtat, I, 330.

142 Kindi, 297.

143 Kindi, 297; Nücûm, IV, 21, 22, 23, 26.

144 Nücûm, IV, 21.

145 İbn Zulâk, 45b: Özkuyumcu, İbn Zulâk’ta..., 56.

146 İbnü’l Esir, VIII, 590 (T. VIII. 507). İbn Zülak ve İbn Tağriberdi, Cevher es-Sıkıllî’nin 1000 kişi ile Mısır’a gönderildiğini nakletmektedir ki bir ülkenin fethi için bu sayının yetersiz olacağı açıktır. Bakınız: Tarihu Mısır ve Fedailuha, vr. 45b: Özkuyumcu, İbn Zülak’ta., 56-57; Nücûm, IV, 30. İbn-ül İzari, Kitabu’l-Beyani Muğrib Fi Ahbari Endülüs ve’l-Mağrib (tahkiki G. S. Colin 1. Lewi Provencar), Leiden 1948, I, 221.

147 Nücûm, IV, 24, 26; İbn’ül Esir, VIII, 590 (T. VIII, 507), İbnü’l İzari, Muğrib, I, 221.

148 Kindi, 298, İbnü’l-Esir VIII, 590 (T. VIII, 507), Nücûm, IV, /22, 30-31. Ancak İbn Tagriberdi Cevher’in 2 Temmuz 969’da Fustat; ’a girdiğini nakletmektedir. İbn’ul İzari, Muğrib, I, 224.

149 Nücûm, IV, 22, 25.; Hıtat, I, 330.

150 Nücûm, IV, 23, 26; İbnü’l, Esir, VIII, 591 (T. VIII, 508).

151 Nücûm, IV, 23, İbnü’l-esir, VIII, 91 (T. VIII, 508); İbnü’l-İzari, Muğrib, I, 91.

152 Kindi, 297-298; Nücûm, IV, 28; İbnü’l Esir, VII, 590 (T. VIII, 507). İbnü’l Esir burada, Fatimiler adına hutbelerin okunduğu tarihi Ağustos-Eylül 969 vermektedir.

153 Kindi, 298.

154 Kopraman, VI, 213.

155 İbnü’l Esir, VIII, 540-542; Kopraman, VI. 211.

156 Kopraman, VI. 211.

157 Bakınız: İbn Abdilhakem, Fütuhu Mısır ve Ahbaruha: C. C. Torrey, Leiden, 1922, 188-189; Ahmed b. Yahya el-Belazuri, Fütuhu’l Buldan (thk: Muh. Rıdvan), Mısır 1932, 238-239 (Tercüme Mustafa Fayda, Ankara 1987, 339-341); Yakubi, Tarihu Yakubi, Beyrut tarihsiz, 11, 166;

Özkuyumcu, Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika, İstanbul 1993 (Basılmamış doktora tezi), H. İslam Hukukçularının böyle bir alış verişi caiz gördüklerine dair bakınız: Ebu Ubeyd Kasım b. Sellân, Kitabu'l-Emval (thk: Muh. Halil Herras), Kahire 1981 (II. Baskı) 146-147; Kudame b. Cafer, Kitabu'l, Harac ve Sınaatü'l-Kitabe (thk: Muh. Nüseyn ez-Zabidi), Bağdat 1981, 352.

158 Bakınız: Ebu'l Abbas el-Kalkaşandi, Subhul-A'şa fî Sınâati'l-inşâ Kahire 1937, VII, 10/18, Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, IV, 158, 443-445; Kopraman, VI, 210-211.

159 Bu çalışmanın birinci bölümüne bakınız.

160 Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, IV, 188-189.

161 Nücûm, IV, 2; Kopraman, VI, 215; Nesimi Yazıcı, İlk Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1992, 59; Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, IV, 411.

162 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 405.

163 Bu çalışmanın birinci bölümüne bakınız.

164 Nücûm, IV, 6: Kopraman, VI, 216, 211.

165 Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 209.

166 Kopraman, VI, 217; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi IV, 248.

167 Kopraman, VI, 216.

168 Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, IV, 239.

169 Bu çalışmanın Birinci bölümüne bakınız.

170 Kopraman, VI, 218; Yazıcı, 60; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 220. Ayrıca bakınız bu çalışmanın Birinci Bölümü.

171 Nücûm, III, 326, Kopraman, VI, 218; Yazıcı 60.

172 Kopraman, VI, 217-218; Yazıcı: 60; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 255, 265-266, 361, 363.

173 Kopraman VI, 214.

174 Kindi, 294; Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, IV, 427.

175 İbn Zülâk, Tarihu Mısır ve Fedâiluhâ. vr. 43b: Özkuyumcu, İbn Zülak'ta., 51; Butros el-Bustâni, Kutru'l-Muhit, Beyrut 1995, 425; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 428. Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'udib Mürucu'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher (tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mısır 1958, I, 343-344.

176 Hasan İbrahim Hasan İslâm Tarihi, IV, 271, 276.

177 Nücûm, III, 313, 314.

178 Kopraman VI, 220; Yazıcı, 61; Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, IV, 298-299.

179 Nücûm, IV, 6.

180 İbnü'l-Esir, VIII, 356 (T. VIII, 500); Nücûm, III, 29-330, IV., 4-7.

181 Kopraman, VI, 221; Yazıcı, 61.

182 Kopraman, VI, 220; Yazıcı, 61.

183 Kopraman, VI, 219; Yazıcı 61.

184 Bkz: Hıtat, I. 344.

185 Kopraman, VI, 221; Yazıcı, 61.

C. Eyyûbîler

Eyyûbîler / Prof. Dr. Ramazan Şeşen [s.60-76]

Mimar Sinan Üniversitesi / Türkiye

Adını Selâhaddinel-Eyyûbî'nin babası Necmeddin Eyyub'dan alan Eyyûbîler Devleti, Selçuklu Devleti'nin en önemli güney uzantısıdır. Selçukluların Musul atabeylerinden İmadeddin Zengî (ölm. 541/1146) tarafından kurulan Zengîler Devleti'nin devamıdır. Memluklar Devleti de, Eyyûbîlerin devamıdır. Bu devletleri birbirinden ayıran sadece başlarındaki hanedanlardır. Kurumları, toprakları, etnik unsurları arasında fark yoktur. Selçuklularla Türk hâkimiyeti Irak, Suriye gibi Arap ülkelerine yayılmıştı. Eyyûbîlerle Mısır, Filistin, Hicaz, Yemen, Kuzey Sudan, Libya gibi Arap ülkelerine yayıldı. Osmanlılardan üç buçuk asır önce Eyyûbîlerle Türk hâkimiyeti ve etkisi Arap ülkelerinin büyük kısmına yerleşti. Osmanlılarla bu hâkimiyet Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam etti. Türk kültürünün bu ülkelerde günümüze kadar devam eden izler bırakmasını sağladı.

Türk-Kürd-Arap karışımı melez bir aile olan Eyyûbîler, Hezbâniyye Kürdlerinin Ravadiyye kolundandır. Ravâdîlerin en eski ataları Ravvad b. Müsennâ el-Ezdî Yemen Araplarından olup 141/758 yılında Abbasî halifesi Ebû Caferel-Mansur tarafından Basra'dan alınarak aşiretiyle Azerbaycan'a yerleştirilmiş, zamanla bölgedeki Hezbâniyye Kürdleriyle karışarak onların bir kolu haline gelmişlerdi. Selçukluların gelişiyle Türklerle de karışarak Türkleştiler. Eyyûbîler Devleti'nin bir Türk Devleti olduğunda ise şüphe yoktur. Bizzat Selâhaddin devrindeki tarihçiler ve şairler şiirlerinde ve eserlerinde bunu dile getirmişlerdir.

Kaynakların anlattığına göre, Eyyûbîlerin atası Şâdî b. Mervan önceleri Kuzey Azerbaycan'daki Şeddâdîler hanedanının hizmetinde çalışıyor,

bugünkü Erivan yakınlarındaki Dvin‘in Ecdânekan Kasabası’nda oturuyordu. Şeddâdîlerin yıkılması üzerine 1126 yılı civarında aşiretiyle Irak’a giderek Selçuklu saray ağalarından ve Bağdat şıhnelerinden arkadaşı Bihruz el-Hâdim’in hizmetine girdi. Bihruz el-Hâdim ise, onu kendi iktâı Tekrit’e vali tayin etti. Bir iki yıl sonra Şâdî ölünce yerine büyük oğlu Necmeddin Eyyûb getirildi. Tarihçi İbn Hallikan zamanında Şâdî’nin Tekrit’teki mezarı üzerinde bir türbe vardı.

Eyyûbîlerden kaynaklarda ilk defa 1131 yılında Musul Atabeyi İmadeddin Zengî’nin Tekrit yakınlarında Abbasî Halifesi Müsterşid-billah ve Karaca Sâkî kuvvetlerine yenilmesi dolayısıyla söz edilir. Bu yenilgi üzerine Tekrit Valisi Necmeddin Eyyûb, Zengî’nin Dicle Nehri’ni geçmesine yardım etmiş, bunun sonucu iki taraf arasında dostluk gelişmiştir. Nihayet, Salahaddîn Yusuf’un doğduğu 1138 yılında Eyyûbîler, Tekrit’den ayrılarak Musul’a gidip, Zengî’nin hizmetine girmişlerdir.1

Eyyûbîler bundan sonra Zengî’nin ordusunda Haçlılara karşı savaşlara katıldılar. Zengî 1140 yılında Bikâ’ vadisindeki stratejik Balebek şehrini ele geçirince bu şehri Necmeddîn Eyyûb’a ikta verdi. Onun böyle bir şehre vali tayin edilmesi Türkler arasında itibarlı bir emir (bey) olduğunu gösterir. Eyyûb’un kardeşi Esedüddin Şirkuh da ileri gelen emirler arasına katıldı. Urfa’nın fethinde bulundu. Zengî 1146 yılında Caber kalesini kuşatırken memlukları tarafından şehit edilince, devleti, oğulları Seyfeddin Gazi ve Nureddin Mahmud arasında paylaşıldı. Ali Küçük’ün desteğiyle Seyfeddîn Gazi Musul’da, Şirkuh’un desteğiyle Nureddîn Mahmud Halep’te yönetimi ele aldılar. Ba’lebek, Dımaşk kuvvetleri tarafından kuşatıldı. Yardım alamayan Necmeddin Eyyub, Dımaşk’taki idare ile anlaşıp, onların hizmetine girdi. Dımaşk’taki büyük emirler arasına katıldı.

Nureddin Mahmud’un bundan sonra Haçlılarla ve Börîlerle yaptığı mücadelelerde Şirkuh’un büyük hizmetleri geçti. Ordu kumandanlığına

kadar yükseldi. Necmeddin Eyyub ise Dımaşk'taki Nureddin taraftarlarının lideriydi. Şam bölgesinde İslam birliğinin kurulmasının en önemli ve son halkası olan Dımaşk'ın Nureddin tarafından ele geçirilmesinde Şirkuh ve Eyyub'un büyük hizmetleri oldu. Dımaşk'ın 1154 yılında zaptından sonra Eyyub şehrin valisi oldu, Şirkuh'un gücü çok arttı. Eyyub'un oğulları da genç emirler arasına katıldılar. 1167 yılında Dımaşk'a gelen Tarihçi İmadeddin el-Kâtib el-İsfahânî, Eyyub'un oğlu Selâhaddin Yusuf'un, Nureddin'in en büyük yardımcılarından ve emirlerinden biri olduğunu, Nureddin'in hazar ve sefer zamanlarında onu yanından ayırmadığını ve onunla sık sık polo oynadığını söyler.2

Eyyubîlerin tarih sahnesindeki önemli rolleri 1164-1169 yıllarındaki Mısır seferleriyle başlar. Bu sırada Mısır'da iktidardan uzaklaştırılan Fatımî veziri Şaver b. Mücir, Nureddin'den yardım istemek için Dımaşk'a gelir (1163). İki taraf arasında yapılan müzakerelerde Nureddin'in, tekrar iktidara gelmesi için Şaver'e yardım etmesi, buna karşılık Şaver'in Mısır'da kalacak Nureddin'in askerlerine iktalar vermesi ve onun müttefiki olarak kalması kararlaştırılır. Bunun üzerine, Esedüddin Şirkuh'un kumandasında Mısır seferleri başlar. Onun en yakın yardımcısı ise yeğeni Salahaddin'dir.

Bu seferlerden ilki 15 Nisan-13 Kasım 1164 tarihleri arasında yapıldı. Şâver tekrar Mısır veziri oldu. Fakat, sözünü tutmadı. Haçlıları yardıma çağırdı. Zor durumda kalan Şirkuh, Şam'a dönmek zorunda kaldı. Fakat, Mısır'ın iç durumunu, ülkenin sahipsiz olduğunu gördü. Haçlılar da, bunu biliyorlardı. Gerek Nureddin gerek Haçlılar Mısır'ı ele geçirerek kuvvet dengesini kendi lehlerine çevirmek istiyorlardı. Sünnî çevrelerde, Mısır'daki batınî Fatimî hilafetinin kaldırılması hususunda hummalı bir propaganda faaliyeti vardı.

Şirkuh Mısır'dan döndükten sonra boş durmadı. Oradaki sünnî çevrelerle irtibatını devam ettirdi. Nureddin'in desteğiyle 2.000 kişilik

seçkin bir birliğin başında 9 Ocak-5 Eylül 1167 tarihleri arasında Mısır'a ikinci bir sefer yaptı. Bu sefer, İskenderiye'yi ve Mısır'ın önemli bir kısmını ele geçirdi. Fakat, Haçlıların yardıma geçmesi üzerine yine Şam'a dönmek zorunda kaldı. Bu sefer esnasında yeğeni Selâhaddin de yanındaydı. İleride kendisinden önemli bir hizmet beklenen bir kumandan olduğu anlaşıldı. Şirkuh'un Mısır'daki taraftarları ise artmaktaydı.

Nureddin bu seferler sırasında Şam'da Haçlılara karşı önemli başarılar elde etmişti. 14 Ağustos 1164'te Harim Kalesi önünde Haçlıları ağır bir yenilgiye uğratmış, çok sayıda Haçlı büyüğünü esir almıştı. Fakat, onun ve Şirkuh'un gözleri asıl Mısır üzerindeydi. Bu büyük ülkenin imkanlarını ele geçirmek, Müslümanlar arasındaki ayrılığa son vermek istiyorlardı. 1168 Kasımı'nda Küdüs Kralı Amaury, Mısır üzerine büyük bir sefere çıktı. Zor durumda kalan Halife Azıd ile Vezir Şâver, Nureddîn ve Şirkuh'tan acele yardım istediler. Beklenen fırsat doğmuştu. Nureddin ve Şirkuh, Mısır'a yeni bir sefer yapmaya karar verdiler. Bu kez Şirkuh'un kumandasında 7.000 kişilik büyük bir süvarî birliği hazırlanarak 15 Rebiülevvel 564/17 Aralık 1168 tarihinde Mısır'a hareket etti. Bu ordunun geldiğini duyan Amaury çekilmeye başladı. 10 Ocak 1168 tarihinde Kahire'ye varan Esedüddin Şirkuh, Şâver'i bertaraf ederek 18 Ocak 1169 tarihinde Fatimî veziri oldu. Şirkuh adına işleri yürüten ise yeğeni Selâhaddin idi. Ona başta Divan el-İnşa Başkanı el-Kâdı'l-Fâdıl olmak üzere çok sayıda Mısırlı bürokrat yardım etmekteydi. Şirkuh 23 Mart 1169'da ölünce yerine Nureddin'in Mısır'daki kumandanlarının tasvibiyle Salahaddin, Fatımî veziri tayin edildi. Böylece, Mısır'daki hâkimiyet sünnîlerin eline geçmiş oluyordu.

Mısır'ın fethi Türk tarihi bakımından Malazgirt zaferinden sonra elde edilen en büyük zaferdi. Artık, Kuzey Sudan, Hicaz, Yemen, Kuzey Afrika yolu açılmıştı. Kısa zamanda bunun gerçekleştiği görülecektir.

Salahaddin, Mısır'da Nureddin'in ordu kumandanı, Fatimî veziri idi. Fatımî halifesinin, onun üzerinde bir etkisi yoktu. Emir aldığı kişi Nureddin idi. Bununla beraber ülkede hâkimiyetini tam yerleştirmesi için önünde bazı engeller vardı. Bunların başında eski Fatımî ordusunun kumandanları, Fatımî halifesi ve İsmâilî daîleri vardı. Fakat o, usta siyasetiyle bunları kısa zamanda etkisiz hale getirdi. Muhalif askerler Mu'temen el-Hilâfe Cevher'in etrafında toplanmışlardı.

Salahaddin, onun Haçlılara yazdığı bir mektubu ele geçirdi ve onu idam ettirdi. Bunun üzerine 21 Ağustos 1169 günü, Mısır'daki zenci ve Ermeni askerler isyan ettiler. Selâhaddin bu isyanı birkaç günde bastırdı. Ardından Haçlılar ve Bizanslılar 25 Ekim-13 Aralık 1169 tarihlerinde Dimyat'ı kuşattılar. Fakat başarısızlığa uğradılar. Bu başarılarından da faydalanan Selâhaddin yavaş yavaş Fatımîlere ait kurumları ortadan kaldırdı. Onların yerine Sünnî kurumlar getirdi. Bu kurumların en önemlisi medreselerin tesisiydi. Nihayet, 10 Eylül 1171 Cuma günü Mısır'da Abbasîler adına hutbe okundu. 13 Eylül 1171 Pazartesi günü Fatımî halifesi el-Azıd öldü. Onun ölümüyle Fatımî hilafeti sona erdi.3

Diğer taraftan Dimyat önündeki başarısızlık Bizans-Haçlı ittifakının sonu oldu. Bizans, Selâhaddin ile iyi ilişkiler kurdu. Haçlılar ise, Mısır'daki emellerine ulaşamayacaklarını anladılar. Taarruz durumundan müdafaa durumuna geçtiler. Bundan istifade Selâhaddin Aralık 1170 tarihinde Eyle (Eliat)'yi ele geçirdi. 1171, 1173 yıllarında Kudüs Haçlı Krallığı'na tabi Kerek-Şevbek Prinkepsliği'ne, Nureddin ile ortak akınlar düzenledi. İtalyan şehir devletleriyle ikili ticaret anlaşmaları yaptı. Bundan başka Mısır'ın emniyetini sağlamak, yeni hareket sahaları temin etmek için, 1173 yılı başlarında Nubya (Kuzey Sudan) ve Kuzey Afrika'ya sefer düzenledi. 1174 yılında büyük kardeşi Turanşah'ı, Yemen ve Hicaz'a gönderdi. Turanşah, Yemen ve Hicaz bölgelerini Nureddin'in devletine bağışladı. Bu arada

Nureddin ise, Musul Atabeyliği'ni, Sivas'a kadar Anadolu topraklarını kontrolü altına almıştı. Devleti Trablusgarp'tan Hemedan'a, Yemen'den Sivas'a kadar genişlemişti. Kudüs'ün fethine hazırlanmaktaydı.4

Durum bu vaziyette iken 15 Mayıs 1174 tarihinde Nureddin, Dımaşk'ta öldü. Yerine küçük yaştaki oğlu el-Melik el-Salih İsmâil geçti. Onun ölümünü fırsat bilen Musul'daki naibi, yeğeni Seyfeddin Gazi istiklalini ilan edip, el-Cezire bölgesini işgal etti. Nureddin'in Dımaşk ve Halep'teki emirleri ise küçük yaştaki el-Melik el-Salih'in atabeyliğini elde etmek için birbirlerine düştüler. Sonunda Musul'dan Haleb'e gelen Sa'deddin Gümüştigin, el-Melik el-Salih'in atabeyi oldu, el-Melik el-Salih Halep'e yerleşti. Gümüştigin ve arkadaşlarından çekinen Dımaşk'daki emirler, Şemseddin b. el-Mukaddem etrafında toplandılar, Mısır'da bulunan Salahaddin'i Dımaşk'a davet ettiler.

Selâhaddin ise, başından beri el-Melik el-Salih'e bağlıydı. Onun adına hutbe okutuyor, para bastırıyordu. Bununla beraber el-Melik el-Salih'in atabeyliğine herkesten daha lâyıktı. Devleti parçalanmaktan kurtaracak tek kişiydi. Bu arada Temmuz 1174 sonlarında İskenderiye'ye çıkartma yapan Normanları yenilgiye uğratmış, Yukarı Mısır'daki Kenzüddevle isyanını bastırmıştı. Dımaşk'tan gelen davet üzerine 12 Ekim 1174 tarihinde Suriye'ye (Şam'a) hareket etti. Busrâ, Dımaşk, Balebek, Hıms, Hama gibi önemli merkezleri ele geçirdi. Fakat Musullularla, Haçlılarla ve Haşhaşîlerle işbirliği içinde olan Halep'deki idareciler Selâhaddin ile anlaşmaya yanaşmadılar. Onu Suriye'den atmak için harekete geçtiler. 13 Nisan 1175 tarihinde yapılan Kurun-ı Hama, 2 Nisan 1176'da yapılan Tell-Sultan savaşlarında Sultan Salahaddin'e yenildiler. Bu savaşlar sonucu Selâhaddin durumunu kuvvetlendirdi. Halep ve etrafındaki birkaç kale dışında bütün Suriye topraklarını ele geçirdi. Bunun üzerine, Halepliler

anlaşmaya yanaştılar. Ağustos 1176 tarihinde iki taraf arasında anlaşma yapıldı. Halep ile etrafındaki birkaç kale el-Melik el-Salih'e bırakıldı.

Haleplilerin anlaşmaya yanaşmaması üzerine Salahaddin, Kurun-ı Hama Savaşı'ndan sonra Abbasî Halifesi el-Mustazî'ye başvurarak Mısır, Şam, el-Cezire üzerindeki hâkimiyetinin tanınmasını istemişti. 6 Mayıs 1175 tarihinde halife tarafından verilen taklid ve sultanlık alametleri Hama'da bulunan Salahaddin'e, halifenin elçisi tarafından getirildi. Selâhaddin sultanlığını ilan ederek kendi adına para bastırmaya ve hutbe okutmaya başladı. Bununla beraber asıl iç hedefi olan Nureddin Mahmud b. Zengî'nin devletinin birleştirilmesini henüz gerçekleştirememişti. el-Cezire, Diyarbekir ve Musul henüz onun yüksek hâkimiyetini kabul etmemişti. Halep ve etrafı ise el-Melik el-Salih'e bırakılmıştı. Haçlılarla mücadele devam etmekteydi.

Haçlılar 1175, 1176 yıllarındaki Halep muhasaraları sırasında Hama ve Dımaşk bölgelerine akınlar yapmışlardı. Haşhaşîler ise, Birinci Halep Muhasarası ve Azaz Muhasarası sırasında Sultan Salahaddin'e iki defa suikast düzenlemişlerdi. Haziran 1176'da Azaz Kalesi kuşatması sırasında Sultan kıl payı öldürülmekten kurtulmuştu. Sultan Ağustos 1176'da Haleplilerle anlaşma yaptıktan sonra Hama'nın batısındaki dağlık bölgede oturan Haşhaşîler üzerine yürüdü. Haşhaşîlerin reisi Şeyhülcebel Râşideddin Sinan'ın bulunduğu Mısyaf Kalesi'ni kuşattı. Etrafını yağmaladı. Zor durumda kalan Haşhaşîler Hama sahibi ve Sultan'ın dayısı Şıhabeddin Mahmud el-Harimî vasıtasıyla anlaşmak istediler. İki taraf arasında anlaşma yapıldı. Bundan sonra Haşhaşîler, Sultan ile iyi geçindiler. 1192 yılında Arslan Yürekli Richard'la yapılan anlaşmaya dahi Sultan, Haşhaşîleri kendi tarafından dahil ettirdi.

Bu sırada büyük kardeşi Turanşah, Yemen'de naipler bırakıp Dımaşk'a gelmişti. Sultan, onu Dımaşk valiliğine getirdi. Yeğeni Nasıruddin

Muhammed Hıms, dayısı Şıhabeddin Mahmud el-Harimî Hama, Şemseddin b. el-Mukaddem Ba'lebek beyi idiler. Kendisi ise Şam'a gelince Nureddin'den dul kalan İsmetüddin Amine bini Üner ile evlendikten sonra 10 Eylül 1176 tarihinde Mısır'a gitti. Mısır'da idarî düzenlemelerde bulundu. Güvenlik tedbirlerini gözden geçirdi. 14 Kasım-9 Aralık 1177 tarihinde Remle Seferi'ne çıktı. Bu sefer yenilgiyle sonuçlandı.

Remle yenilgisinden cesaret alan Haçlılar Şam bölgesinde harekete geçmişlerdi. Dımaşk ve Hama topraklarına saldırmışlar, Haleb'e bağlı Harim Kalesi'ni kuşatmışlardı. Bu gelişmeler üzerine Sultan ordusunu yeniden düzenleyip zaiyatını telafi ettikten sonra 23 Mart 1178 tarihinde Mısır'dan Şam'a hareket etti. Turanşah'ı Dımaşk'tan alarak yerine yeğeni Ferruhşah'ı tayin etti. Balebek'i Turanşah'a vermek istedi. Fakat, Balebek sahibi Şemseddin b. el-Mukaddem buna razı olmadı. 1178 sonları ile 1179 başlarını Balebek meselesini halletmekle geçirdi. Sonunda Şemseddin b. el-Mukaddem razı oldu. Turanşah'ı Ba'lebek'e tayin etti. Birkaç ay sonra Turanşah İskenderiye valisi oldu, orada öldü. Ölümü üzerine Yemen'deki naipleri birbirine düştüler. Sultan, Yemen'in idaresini düzenlemekle kardeşi Tuğtigin'i görevlendirdi. 1183 yılında Tuğtigin bizzat Yemen'e giderek ülkenin idaresini ele aldı. Bundan sonra Tuğtigin ve çocukları Yemen'i idare ettiler. Sultan, Turanşah'tan boşalan Balebek'i Ferruhşah'a, Şıhabeddin Mahmud el-Harimî'den boşalan Hama'yı ise Takiyyuddin Ömer'e verdi.

Diğer taraftan Haçlılar Remle başarısını Ölüdeniz'in kuzeyinde, Dımaşk Ovası'na hâkim bir noktada Beytü'l-Ahzan Kalesi'ni inşa ederek değerlendirdiler. Sultan, bu inşaatı önlemeye çalıştı ise de başaramadı. Tam bu inşaatın bittiği, Balebek meselesinin halledildiği sırada 10 Nisan 1179 tarihinde Ferruhşah, Kral IV. Baudouin ve Onfroi de Toron kumandasında yağma akınına çıkan seçkin bir haçlı birliğini ağır yenilgiye uğrattı.

Ardından 9 Haziran 1179 günü Haçlılar Merc-i Uyun'da ikinci bir ağır yenilgiye uğradılar. Çok sayıda haçlı büyüğü esir alındı. Bu başarıdan istifade eden sultan, halktan takviyeler aldı. 24 Ağustos 1179 Cumartesi günü hücumla Beyt el-Ahzan Kalesi'ni zaptetti, kaleyi yıktırdı. Haçlılarla anlaşma yaptıktan sonra Anadolu Selçuklularına ve ardından Kilikya Ermenilerine karşı sefere çıktı. Onlarla anlaşmalar yaptı. 8 Aralık 1180 tarihinde yeni düzenlemeler yapmak için Mısır'a hareket etti.

Bu arada Şam bölgesinde yeni gelişmeler oldu. 29 Haziran 1180 tarihinde Musul Atabeyi Seyfeddin Gazi ölmüş, yerine kardeşi İzzeddin Mesud geçmişti. Ardından, 6 Aralık 1181 tarihinde Halep sahibi el-Melik el-Salih İsmail öldü. Ölmeden Haleb'in idaresini Musul sahibi İzzeddin Mesud'a bırakmıştı. Onun ölümü üzerine İzzeddin Mesud gelip Haleb'in idaresine el koydu. Bu durumu Abbasî Halifesi el-Nâsır tasdik etti. Hâlbuki el-Mustazî tarafından verilen taklitte bu yerler Salahaddin'e bırakılmıştı. Salahaddin'in Şam'daki hâkimiyeti tehdit altına girdi. Bu gelişmeler Selâhaddinile el-Nâsır arasında yazışmalara sebep oldu.

Sultan bu gelişmeler üzerine Mısır ordusunun yarısını alarak 14 Mayıs 1182 tarihinde Şam'a hareket etti. Bir daha Mısır'a dönmek imkanı bulamadı. Yolda geçtiği haçlı topraklarını yağmaladı. 22 Haziran 1182 Pazartesi günü Dımaşk'a vardı. Ardından Beysan Seferi'ne çıktı. Kevkeb Kalesi yakınında Haçlıları yenilgiye uğrattı. Ardından Mısır donanmasıyla anlaşarak Beyrut'u kuşattı. Asıl maksadı Haleb'i almaktı. Bu arada İzzeddin Mesud Sincar karşılığında Halep'i amcası II. İmadeddin Zengî'ye vermişti. İmadeddin Zengî ile Sultan'ın arası iyi idi. Anlaşabilirlerdi. Fakat, arada Halep'teki sultana düşman grup vardı.

Bu sırada yeni gelişmeler oldu. Musullulara bağlı Harran sahibi Muzafferüddin Gökböri ve Hısn-ı Keyfa sahibi Nureddin Muhammed b. Kara Arslan, sultan tarafına geçmişlerdi. Halep'e yaklaştığı sırada onu, el-

Cezire ve Musul üzerine yürümeye teşvik ettiler. Bunun üzerine sultan, Dımaşk'ta Ferruhşah'ı naip bıraktıktan sonra ordusuyla Fırat'ı geçti. Birecik, Urfa, Rakka, Habur, Dara, Nusaybin ve diğer el-Cezire şehirlerini aldıktan sonra 10 Kasım 1182 tarihinde Musul'u kuşattı. Şehir iyi müdafaa edildiği, halife ve komşu hükümdarlar aracılar araya girdiği için Musul'u alamadı. Fakat sultan, 19 Aralık 1182 tarihinde Sincar, 13 Nisan 1183 tarihinde Amid (Diyarbekir) gibi iki önemli merkezi ele geçirerek bölgedeki hâkimiyetini kuvvetlendirdi. Ardından Nureddin'in devletinin ikmali için en büyük hedefi olan Halep üzerine yürüdü.

Ayntab ve etrafını aldıktan sonra 21 Mayıs 1193 tarihinde Halep'i kuşattı. Şehirlerin anası denen Haleb çok müstahkem, çok stratejik bir merkezdi. Şehirde 10.000 civarında hatırı sayılır asker vardı. Şehrin sahibi II. İmadeddin Zengî ve kumandanı Toman bir müddet direndi. Fakat, Sultan'ın iyi niyetini bildikleri için anlaşmaya yanaştılar. İki taraf arasında yapılan gizli müzakerelerden sonra 12 Haziran 1183 günü anlaşma son şeklini aldı. Halep'deki, Salahaddin'e muhalif emirler bundan memnun olmadılar. Fakat ellerinden bir şey gelmezdi. Bunun için olanları kabullendiler. 13 Haziran günü şehrin kapıları açıldı. 22 Haziran günü Halep ile Sincar'ın devir teslimi yapıldı. II. İmadeddin Zengî'ye Sincar'dan başka Habur, Seruc ve Nusaybin de verildi. Toman'a Rakka bırakıldı. Böylece, Sultan en büyük hedeflerinden birine ulaştı. Kudüs'ün yolu açıldı.

Salahaddin'in dış politikadaki en büyük hedefi Kudüs'ün fethi ve Haçlıların istila ettikleri İslam topraklarından atılmasıydı. Lut Gölü'nü Akabe Körfezi'ne bağlayan Araba Vadisi'ndeki Kudüs Haçlı Krallığı'na bağlı Kerek-Şevbek Prinkepsliği, Mısır ile Şam arasındaki bağlantıyı kesen ve Hicaz yolunu tehdit eden çok stratejik bir noktadaydı. Sultan, daha Nureddin'in Mısır naibi iken bu prinkepsliğe seferler düzenlemeye başlamıştı. Üstelik Prinkeps Renaud de Châtillon 1182 yılında Akabe

Körfezi'ndeki Eyle'yi tekrar ele geçirmiş, buradan Kızıldeniz'e korsanlar göndererek Mekke ve Medine'yi, Kızıldeniz'deki ticareti tehdit etmişti. Bu tehdit, Sultan'ın Mısır'daki naibi kardeşi el-Melik el-Adil tarafından gönderilen bir donanma tarafından bertaraf edilmişti.

Halep'in zaptından sonra Dımaşk'a dönen sultan, Ekim 1183'de Filistin'deki Baysan Seferi'ne çıktı. Kasım ayında Kerek üzerine bir sefer yaptı. Temmuz-Ağustos 1184'te Kerek'e ikinci bir sefer düzenledi. Kerek'i kuşattı. Fakat, alamadı. Bu seferler Hıttin Savaşı'nın ilk denemeleriydi. Fakat, Haçlılar bir meydan savaşına yanaşmadıkları için seferlerden kesin bir sonuç alınamadı. Sultan'ın, Haçlılara karşı üstünlüğü açıkça görülüyordu.

Bu arada Musul bölgesinde yeni gelişmeler olmuştu. Musul'a bağlı bazı yerler Sultan'ın yüksek hâkimiyetini tanımışlardı. Musul Atabeyi İzzeddin Mesud'tan çekinen bu yerlerin beyleri, Sultan'ı yeni bir Musul seferine teşvik etmekteydiler. Bunun üzerine Sultan 4 Nisan 1185 tarihinde ikinci doğu seferine çıktı. Musul'u kuşattı. Etrafını ele geçirdi. Şehri almaya kararlıydı. Tam bu sırada Ahlat Hükümdarı Şahermen Sökmen'in ölüm haberi geldi. Bu sırada Ahlat, Doğu Anadolu'nun en önemli merkeziydi. Burada hatırı sayılır bir askerî güç vardı. Önemli bir kültür merkeziydi. Sökmen'in veliahtı yoktu. Ölümü üzerine şehirde bir hâkimiyet mücadelesi baş gösterdi. Salahaddin'in tarafını tutanlar, onu şehre çağırdılar ve şehrin idaresini ona teslim edeceklerini bildirdiler. Sultan 21 Temmuz 1185 tarihinden sonra muhasarayı kaldırıp Ahlat'ın yolunu tuttu. Yolu üzerindeki önemli merkezlerden Meyyafarikin'i almadan ilerlemeyi uygun görmedi. Burasını bir ay kadar uğraştıktan sonra ele geçirdi (29 Ağustos 1185).

Bu arada Ahlat'da yeni gelişmeler olmuş, Sökmen'in Memluklerinden Begtimur şehrin idaresini ele almıştı. Azarbeycan Atabeyi Pehlivan, onu tanımıştı. Sultan, Tatvan yanına kadar vardı. Burada yapılan müzakereler

sonucu Begtimur’un Ahlat üzerindeki hâkimiyeti tanındı. Sultan ise tekrar Musul’a döndü. Musullular bu defa Sultan’ın hâkimiyetini tanımaya yanaştılar. Yapılan müzakerelerden sonra 3 Mart 1186 tarihinde Harran’da bir anlaşma imzalandı. Bu anlaşmaya göre Atabey İzzeddin Mesud, Musul Atabeyi olarak kalacak, buna karşılık Sultan adına hutbe okutup para bastıracak, Haçlılarla yapılan savaşlarda Sultan’ın emrine asker verecekti.

Bu sırada bölgede veba salgını vardı. Sultan dahil pek çok devlet büyüğü bu vebaya yakalanmışlardı. Sultan 1186 kışını Harran’da hasta yatağında geçirdi. Hastalığı ağırdı. Bu hastalık sırasında eşi İsmetüddin Amine binti Üner, iki kayın biraderi Nasırüddin Muhammed b. Şirkuh ve Sa’deddin Mesud b. Üner öldüler. Sultan ise iyileşti.

Musul’un tabi hale gelmesiyle Sultan Trablusgarp’tan Hemedan’a, Yemen’den Malatya’ya kadarki sahada istikrarı ve bütünlüğü sağladı. Karşısındaki muhalifleri idaresi altına aldı. 1186 yılının geri kalan kısmını devletin idaresini düzenlemekle geçirdi. Mısır’da bulunan büyük oğlu el-Melik el-Afdal’ı Dımaşk’a aldı ve veliahdi yaptı. İkinci oğlu el-Melik el-Aziz’i Mısır’ın idaresinin başına getirdi. Kardeşi el-Melik el-Adil’i, onunla birlikte Mısır’a gönderdi. el-Melik el-Aziz adına Mısır’ı el-Adil idare edecekti. Üçüncü oğlu el-Melik el-Zahir’i Halep Beyliği’nin başına getirdi. Kardeşi Tuğtegin Yemen’in, ve Hicaz’ın başında, yeğeni Takiyyüddin Ömer Hama beyi idi. Ferruhşah 1182 yılında ölmüştü. Onun yerine oğlu Behramşah Ba’lebek beyi olmuştu. Nâsırüddin Muhammed’in ölümü üzerine Hıms Beyliği’nin başına oğlu II. Şirkuh getirilmişti. Şerefeddin Karakuş Libya ve Tunus’da, çok sayıda irili ufaklı beylik Güneydoğu Anadolu’da tabi durumdaydılar.

Hıttin Zaferi, Filistin ve Kudüs’ün Fethi

Bu arada Haçlılar tarafında yeni gelişmeler oldu. 4 Nisan 1185 tarihinde Kudüs Kralı IV. Baudouin öldü. Yerine altı yaşındaki oğlu V. Baudouin

geçti. Devleti bu çocuk adına Trablus Kontu III. Raymond idare etmeye başladı. Fakat, Raymond'a muhalif olanlar küçük kralın anasını Guy de Lusignan ile evlendirerek, onu kral ilan ettiler. Bundan memnun olmayan III. Raymond, Sultan ile dostça ilişkiler kurdu. Ardından Kerek-Şevbek Prinkepsi Renaud de Châtillon anlaşmalara göre topraklarından geçen bir Müslüman ticaret kervanını vurdu. Mallarını ganimet, personelini esir aldı. Selâhaddin derhal malların ve personelin iadesini istedi. Kral Guy ve Renaud buna kulak asmadılar. Bunun üzerine Sultan 1187 Martı'nda Kerek-Şevbek Prinkepsliği'ne karşı yeni bir sefere karar verdi. Askerlerini cihada çağırdı. 12.000 süvariden meydana gelen ordusuyla Akka ile Taberiye arasında Haçlılarla savaşa tutuştu. Üç gün süren kanlı çarpışmalardan sonra 4 Temmuz 1187 Cumartesi günü Hıttin'de Haçlıları kesin bir yenilgiye uğrattı. Başta Kral Guy, Renaud de Châtillon olmak üzere çok sayıda haçlı büyüğünü esir aldı. Haçlı ordusunun çok büyük kısmı ya imha ya da esir edildi. Az sayıdaki düşman askeri etraftaki kalelere sığındı.

Selâhaddin bu zaferden istifade ile hızlı bir fetih hareketine girişti. Taberiye, Akka, Beyrut, Sayda, Nasıra, Nablus, Kaysariye, Yafa, Gazze gibi Filistin-Lübnan şehirleri birbiri ardına düştüler. Sadece Askalan biraz uğraştırdı. 4 Eylül 1187'de Askalan'ı aldıktan sonra Balian d'İbelin tarafından müdafa edilen Kudüs üzerine yürüdü. 20 Eylül 1187 Pazar günü Kudüs'ü kuşattı. İki taraf arasında şiddetli çarpışmalar oldu. Nihayet 2 Ekim 1187 (27 Receb 583 Miraç günü) Kudüs kılıç hükmünde amanla teslim edildi. Şehirdeki Haçlılar ya fidye ödeyerek, ya affa uğrayarak kurtuldular. İstedikleri yerlere gittiler. Bir kısmı esir alındı. Sultan Kudüs'deki kutsal yerleri ve şehrin idaresini düzenledikten sonra Haçlıların sahildeki en müstahkem şehri olan Sur üzerine yürüdü. Şehri kuşattı. Fakat, Sur şehri bir yarımadadaydı. Kalabalık bir ordu tarafından müdafaa edilmekteydi. Fethedilen yerlerden aman alan Haçlılar Sur'da

toplanmışlardı. Şehre, Avrupa'dan yardımcı birlikler gelmişti. Şehrin müdafaasını yöneten Markis Kondrad de Montferrant kabiliyetli bir kumandandı. En önemlisi Sur deniz güçleri tarafından da müdafaa edilmekteydi. Haçlılar deniz gücü bakımından üstün durumdaydılar. Müslüman savaş gemileri, onların güçleri karşısında etkili olamadı. Muhasara uzadı. Kışın bastırması üzerine askerler sızlanmaya başladılar. 1 Ocak 1188 tarihinde Sultan kuşatmayı kaldırdı. Askerlere izin verdi. Kendisi özel birliğinin başında Akka'ya gitti. Şehirde alınan müdafaa tedbirlerini gözden geçirdi. Kahire Valisi Bahaeddin Karakuş'u Akka'nın tahkimiyle görevlendirdi. Zira Avrupa'da III. Haçlı Seferi hazırlıklarının başladığından haberdardı. Haçlıların hedefinin Akka olacağını tahmin ediyordu.

Kudüs Haçlı Krallığı müdafaası kale sistemine dayanmaktaydı. Haçlılar çok çetin bir düşmandı. Kolay kolay pes etmiyorlardı. Ülkenin iç kısmında Kerek Şevbek, Safed, Kevkeb, Şakif-i Arnun gibi müstahkem Haçlı kaleleri direnmekteydi. Selâhaddin bir müddet Akka'da kaldıktan ve Safed-Kevkeb Muhasaralarını gözden geçirdikten sonra Dımaşk'a döndü. Şehirde bir müddet kaldıktan sonra 30 Mayıs-26 Eylül 1188 tarihleri arasında Antakya Prinkepsliği topraklarına bir sefer yaptı. Antakya ile birkaç küçük kale dışında kalan toprakları ve kaleleri zaptetti.

III. Haçlı Seferi ve Selâhaddin

Sultan Avrupa'da III. Haçlı Seferi için yapılan hazırlıklardan haberdardı. Bir an önce Filistin'de direnen kaleleri ele geçirmek istiyordu. 1188 yazında bu kaleler teslim oldular. Yalnız Dımaşk ile Sur arasındaki Şakif Arnun Kalesi kaldı. Sultan, bu Kaleyi kuşattı. Kalenin sahibi Renaud de Sidon'un oyalamaları sebebiyle zaman Kaybetti. Bu arada Sur'daki Haçlılar, Avrupa'dan yeni takviyeler almışlardı. Sultan tarafından serbest bırakılan Kral Guy de Lusignan, Trablus'dan Sur önlerine gelmişti. Sur

civarında Haçlılarla şiddetli çatışmalar oluyordu. Avrupa'dan yeni takviyeler alan Haçlılar, 26 Ağustos 1189 günü Kral Guy kumandasında karadan ve denizden Akka üzerine yürüdüler. Şehri kuşattılar. Sultan da ordusuyla 28 Ağustos günü Akka önlerine vardı. Haçlıları kuşattı. Fakat Haçlılar denizden istedikleri yardımı almaktaydılar. Ne pahasına olursa olsun Akka'yı ve Kudüs'ü almakta kararlıydılar. İki yıla yakın Akka önlerinde Müslümanlar ve Haçlılar arasında çeşitli çarpışmalar oldu. Önceleri Haçlı muhasarası Kral Guy ve Konrad de Montferrant tarafından idare ediliyordu. Sonra bunlara Jacque d'Avesnes ve Henri II. de Champagne katıldı. Bütün çarelere başvurmalarına rağmen Haçlılar, ancak 20 Nisan 1191, 18 Haziran 1191 tarihlerinde Fransa Kralı Philippe August ve İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard'ın gelmesinden sonra 12 Temmuz 1191 tarihinde Akka'yı alabildiler. Bunda da en önemli görevi Haçlı donanması yaptı. Akka'daki müdafilerin dışarıdan yardım almasını önledi. Bu savaşlarda Ortaçağ'ın en ileri askerî teknolojisi kullanıldı.

Akka'nın teslim görüşmeleriyle beraber iki taraf arasında sulh müzakereleri başladı. Sultan adına sulh müzakerelerini kardeşi el-Melik el-Adil yürüttü. Selâhaddin ile Richard hiçbir zaman karşı karşıya müzakereler yapmadılar. Aman verilmesine rağmen Akka'da esir alınan Müslüman müdafilerinden 2.700 kişinin Akka önlerinde Richard'ın emriyle öldürülmesi barış umutlarını suya düşürdü. Bundan sonra Haçlılar, Akka'nın güneyine Askalan'a doğru yürüdüler. İki taraf arasında çeşitli çarpışmalar oldu. Bunlar arasında 1 Eylül 1191, 5 Eylül 1191 günlerinde cereyan eden Kaysariyya ve Arsuf Muharebeleri önemlidir. Haçlılar Yafa'ya varınca buranın tahkimiyle uğraştılar. Müslümanlar ise Askalan'ı yıkıp Kudüs'ü tahkim ettiler. Bu arada Akka'da kurulan yeni krallığın başına Henri II. de Champagne getirildi. Kral Guy, Kıbrıs kralı oldu. Conrad de Montferrant ise Haşhaşîlerin bir suikasti sonucu öldürüldü.

Akka'nın düşmesinden sonra Fransa kralı Philippe geri dönmüştü. Haçlıların başında Richard kalmıştı. Haçlılar, Richard kumandasında iki defa Kudüs'e yürüme teşebbüsünde bulundular ise de başarısızlığa uğradılar. Nihayet uzun müzakerelerden sonra Müslümanlarla Haçlılar arasında 1 Eylül 1192 tarihinden başlamak üzere karada ve denizde üç yıllık bir barış anlaşması imzalandı. Sur ile Yafa arasındaki dar bir sahil şeridi Haçlılara bırakıldı. Fethedilen diğer yerler Müslümanlara kaldı.

Selâhaddin ise, anlaşmadan sonra hudut kalelerini teftiş etti. 2 Kasım 1192 tarihinde Dımaşk'a vardı. Richard ise, anlaşma yapıldıktan sonra Avrupa'ya hareket etti. Denizde fırtınaya tutuldu. İtalya'da esir edilerek hapse atıldı. 1194 yılında fidye ile kurtuluncaya kadar esir kaldı. Selâhaddin ise fazla yaşamadı. Mart 1193 tarihinde Dımaşk'ta öldü. Yerine oğlu el-Melik el-Afdal sultan oldu.

Selâhaddin iyi bir devlet adamı ve kumandan olduğu gibi imarcı, alimleri ve ilmi himaye eden, etrafından sevgi ve saygı gören bir sultandı. Ondan sonra, onun derecesinde sevgi ve saygı gören bir Eyyûbî sultanı gelmedi. Bazı küçük istisnalar dışında devlet geriledi. Birliği zayıfladı. Selâhaddin devrinde Eyyubîlerle, Bizanslılar, İtalyan şehir cumhuriyetleri, Anadolu Selçuklu Devleti arasındaki ilişkiler iyi geçti. Devletin denizdeki gücü arttı. Onun ölümünden sonra bu yönlerde de zayıflamalar oldu.5

El-Melik El-Adil Devri

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Selâhaddinölünce yerine oğlu el-Melik el-Afdal geçti. Zayıf bir kişi olan el-Afdal etrafındaki dalkavukların etkisinde kaldı. Babasının etrafındaki değerli devlet adamlarını küstürdü. Devleti bu bunalımdan kardeşi el-Melik el-Adil kurtardı. Aslında Salahaddin'in kardeşi el-Melik el-Adil'i veliaht yapması akla daha uygundu. Yardımcısı durumundaydı.

el-Afdal'ın yanından ayrılan değerli devlet adamları Mısır'daki el-Aziz'in yanına ya da Halep'deki el-Zahir'in yanına gittiler. Bunların da kışkırtmasıyla el-Melik el-Aziz, el-Afdal'ın elinden Dımaşk'ı almaya karar verdi, onu Dımaşk'ta kuşattı. Bunun üzerine el-Afdal amcası el-Melik el-Adil'in hakemliğine başvurdu. el-Adil iki defa el-Afdal'ı kurtardı. el-Afdal tutumunu değiştirmeyince el-Adil ile el-Aziz anlaşıp 1196 yılında Dımaşk'ı el-Afdal'ın elinden aldılar. Sarhad'ı, ona verdiler. el-Aziz sultan ilan edildi. Ardından 22 Kasım 1198 tarihinde el-Aziz Mısır'da öldü. Bu sırada el-Adil, Mardin'i kuşatıyordu. Bundan istifade eden el-Afdal, Mısır'da idareyi ele aldı. Fakat, bu uzun sürmedi. el-Adil, yeğenleri arasındaki birliği bozdu. Ordunun kendisini desteklemesini sağladı. 26 Ocak 1200 tarihinde Kahire'ye girdi. el-Aziz'in oğlu el-Mansur'un atabeyi oldu. Çok geçmeden kendisini sultan ilan etti.6 1201 yılında Salahaddin'in oğulları birleşerek el-Adil'in elinden Dımaşk ve Mısır'ı almaya kalkıştılar ise de başarılı olamadılar. İki taraf arasında yapılan anlaşma ile el-Adil'in Büyük Sultan olarak kalması, büyük oğlu el-Melik el-Kâmil'in Mısır, ikinci oğlu el-Melik el-Muazzam'ın Dımaşk meliki olması, el-Afdal'e Samsat, Seruc, Kal'at Necm (Halfeti), Re'sülayn'ın verilmesi kararlaştırıldı. el-Adil'in oğlu el-Melik el-Eşref Musa'ya ise, el-Cezire bölgesi verildi. Böylece bütün Eyyubîler el-Adil'in sultanlığını kabul ettiler. el-Adil oğulları vasıtasıyla devletin kontrolünü ele aldı. Sadece, el-Melik el-Zahir idaresindeki Halep, onun kontrolünün dışındaydı. 1202 yılında Mardin Artukluları da, onun yüksek hâkimiyetini tanıdılar. Yine, onun zamanında Eyyubîler Doğu Anadolu Bölgesi'nde genişleme siyaseti takip ederek Ahlat, Erciş, Van'ı ele geçirdiler. Muş, Bingöl, Harput bölgelerini idareleri altına aldılar. Gürcülerle komşu oldular. Yine el-Adil döneminde Eyyubîler arasındaki birlik bozuldu. Samsat sahibi el-Melik el-Afdal 1205 yılında Anadolu Selçuklularına bağlandı. el-Adil'in, Habur ve Nusaybin'i kendi topraklarına

katması sonucu bölgedeki hükümdarlar telaşa düştüler. Erbil sahibi Gökbörü, Musul Atabeyi Arslanşah, Halep sahibi el-Melik el-Zahir, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev arasında ittifak kuruldu.

el-Adil devrinde Eyyubîler Kuzey Afrika ile ilgilenmediler. Onun zamanında Şerefeddin Karakuş, Fezzan'da Veddan vahasında Yahya el-Mayorkî ve Zübâbîler tarafından öldürüldü. Böylece Eyyubîlerin Mısır'ın batısındaki varlıkları sona erdi. Yemen'de ise, 1197 yılına kadar Tuğtegin idarenin başında kaldı. Onun ölümü üzerine yerine oğlu el-Muiz İsmail geçti. Abbasîler aleyhine bir siyaset takip ederek kendisini halife ilan etti. Ancak memlukları, onu öldürerek yerine Sungur adlı bir memluku tayin ettiler. Bir müddet sonra onun yerine Süleymanşah adlı bir memluk geçti. Sonunda el-Adil'in oğlu Mısır hükümdarı el-Melik el-Kâmil 1215 yılında oğlu Atsız'ı Yemen'e gönderdi. Bölgeyi kontrol altına aldı.7

Selâhaddin devrinde Haçlılarla yapılan anlaşma genellikle onun ölümünden sonraki karışıklık devrinde de devam etti. Gerek el-Adil, gerek Akka kralı II. Henri de Champagne barıştan yana idiler. el-Adil cihat fikrinden çok haçlılarla ekonomik ilişkilere önem verdi. Salahaddin'in aşırı cömert ekonomik siyasetini bıraktı. Hazineyi devamlı dolu tuttu. Ancak Alman İmparatoru VI. Henri'nin Haçlı seferine engel olamadı. 1197 yılı yazında doğuya gelen Alman Haçlılarla Müslümanlar arasında çarpışmalar oldu. Bundan faydalanan el-Adil, Yafa'yı Haçlılardan aldı.

1203 yılında IV. Haçlı Seferi'nin öncülerinden Flemenkler ve Fransızlar Akka'ya geldiler. Kral II. Amaury'i savaşa ikna ederek Hıms, Hama Eyyûbî beyliklerine akınlar yaptılar. el-Adil, onlara sert cevap vermedi. Venediklilerle anlaşarak IV. Haçlı Seferi'nin 1204 yılında İstanbul'da durmasını sağladı. Bununla birlikte doğuya gelen bazı Haçlı gruplarının kışkırtmalarıyla II. Amaury karada ve denizde Müslümanlarla mücadele etti. el-Adil ise tavizkar bir siyaset takip ederek IV. Haçlı Seferi'nin

Filistin’e uzamasını engelledi. Bundan istifade eden Haçlılar, Markab’dan Yafa’ya kadarki sahil şeridine yeniden hâkim oldular.

El-Kâmil Devri

el-Adil 1207 yılında Trablus Kontluğu’nu anlaşmaya mecbur ettiği gibi, Akka’daki Haçlıların hareketlerini kontrol etmek için bu şehrin ovasına hâkim Tur dağı üzerinde müstahkem bir kale inşa ettirdi. 1217 yılında Avusturya Arşidükü VI. Leopold ile Macar Kralı Andria doğuya geldiler. Akka Kralı Jean de Brienne ile Kıbrıs haçlı kuvvetlerinin de katılmasıyla büyük bir ordu ile Tur üzerine yürüdüler. el-Adil müdafaa durumunda kalmakla yetindi. Ertesi yıl gelen V. Haçlı Seferi kuvvetleri Kıbrıs ve Akka’da toplandılar. Bu sefer Haçlıların hedefi Mısır idi. Haçlılar, 27 Mayıs 1218 tarihinde Akka’dan hareket ettiler. Nil Nehri’nin ağzındaki Dimyat’ı kuşattılar. el-Adil ve oğlu el-Kâmil gerekli tedbirleri almışlardı. Bu sırada el-Adil Şam’da öldü. Yerine Mısır’daki büyük oğlu el-Kâmil geçti. Bu sırada bazı emirlerin el-Kâmil’e komplo kurmasından endişelenen müdafiler Dimyat’ı Haçlılara bıraktılar. Fakat, el-Kamil kardeşleri el-Melik el-Muazzzam ve el-Melik el-Eşref ile işbirliği yaparak güçlükleri yenmeyi başardı. Bu kuşatma sırasında bir ara zor durumda kalan el-Kâmil, Haçlılara Dimyat’ın karşılığı olarak Filistin topraklarını teklif etmiş, fakat Haçlılar buna razı olmayıp, eski Kerek-Şevbek Prinkepsliği topraklarını da istemişlerdi. Şam’dan ve el-Cezire bölgelerinden el-Muazzam ve el-Eşref’in yardıma gelmesinden sonra savaş Haçlıların aleyhine gelişti. Zor durumda kalmaları üzerine şartsız 29 Ağustos 1221 tarihinde Dimyat’ı boşalttılar.8

el-Kâmil akıllı ve tecrübeli bir kişiydi. Babasının yürüttüğü siyasetin doğruluğuna inanıyordu. Onun gibi maliyeyi güçlendirmeye ve Haçlılarla dostça ilişkiler kurmaya önem verdi. Babası, V. Haçlı Seferi sırasındaki kritik günlerde ölmüş, kardeşleri kolaylıkla onun sultanlığını tanımışlardı.

Haçlılara karşı bütün güçleriyle, onun yardımına gelmişlerdi. El-Muazzam Dımaşk ve etrafının, el-Eşref el-Cezire ve Doğu Anadolu'nun hükümdarlarıydı. el-Muazzam aynı zamanda alim bir kişiydi. Hanefî mezhebine geçmiş, bu mezhebin fıkhı konusunda eserler vermişti. el-Eşref, el-Cezire ve Doğu Anadolu'da iyi bir siyaset takip etmiş, Eyyubîleri, bölgenin en kuvvetli hakimi yapmıştı. V. Haçlı Seferi'nin kritik günlerinde bölgeyi diğer kardeşlerine bırakarak Mısır'ın yardımına koşmuştu. Ancak, haçlı tehlikesinin ortadan kalkmasından sonra kardeşler arasındaki dayanışma yerini sürtüşmeye bıraktı. Bununla beraber el-Kâmil, Haçlılarla yeni ve uzun bir mücadeleye girişmek istemiyordu. Papalığın baskısıyla VI. Haçlı Seferi'ne çıkan Sicilya-Alman İmparatoru II. Friedrich de, onun gibi sulh taraftarı bir kişiydi. 1229 yılında el-Kâmil ile II. Friedrich arasında zahirî kurtarmak için bir anlaşma yapıldı. Uzun müzakerelerden sonra 24 Şubat 1224 tarihinde imzalanan bu anlaşma ile Kudüs'ün idaresi Haçlılara, etrafındaki arazi Müslümanlara bırakıldı. Haçlılar, Kudüs'ü tahkim etmeyip sadece sivil maksatla kullanacaklardı.

Bu arada Filistin'in doğusunda Salt ve Aclun Kaleleri inşa edilerek yağmacı bedevîler kontrol altına alındı. el-Kâmil'in oğlu Atsız, Yemen ve Hicaz'ı idare etmekteydi. 1229 yılında Atsız öldü. Onun ölümü üzerine naibi Nureddin Ali b. Rasul el-Türmânî ülkenin idaresini ele aldı. Böylece, Yemen'de uzun müddet devam edecek Rasûlîler hanedanı devri başladı. Eyyubîler bundan sonra Yemen ile ilgilenmediler.

Bu arada el-Cezire ve Doğu Anadolu'da yeni gelişmeler oldu. Bölgede Eyyubîler, Anadolu Selçukluları, Gürcüler arasında nüfuz mücadeleleri devam ediyordu. Gürcüler, Azerbaycan'ın kuzeyini ele geçirdikten sonra Ahlat'ı kuşattılar. Fakat yenilgiye uğradılar. 1224 yılında Ahlat sahibi Şihabeddin Gazi ağabeyi el-Eşref'e isyan etti. Bunun üzerine el-Eşref kardeşini Ahlat'da kuşattı. Meyyafarikin dışında, onun elinde olan yerleri

aldı. 1225 yılında Celaleddin Mengübertî ve Moğollar, Kuzey Irak ve Doğu Anadolu'ya geldiler. Celaleddin Mengüberti Ahlat'ı aldı. Bunun üzerine Eyyubîler, aralarındaki anlaşmazlıkları halletmeye çalıştılar. 1227 yılında el-Muazzam öldü. Onun yerine oğlu el-Nasır Davud Dımaşk meliki oldu. Fakat el-Kâmil ile el-Eşref aralarında anlaşıp Dımaşk'ı Davud'un elinden aldılar. Nisan 1229 yılında el-Eşref Dımaşk meliki oldu.

Bu arada Celaleddin Mengüberti kumandasındaki Harezmliler Doğu Anadolu Bölgesi'nin bir kısmını ele geçirdi. Bunun üzerine el-Eşref ile Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubat birleşerek 8-10 Ağustos 1230 tarihinde Erzincan yakınlarındaki Yassıçemen Ovası'nda Celaleddin Mengübertî'yi ağır bir yenilgiye uğrattılar. el-Eşref, Ahlat'ı ve Doğu Anadolu'daki topraklarını geri aldı. Celaleddin'in yenildiğini öğrenen Moğollar geri dönüp, onu takibe başladılar. Ağustos 1231 tarihinde Amid yakınlarında Celaleddin'in öldürülmesi üzerine Harezmliler başsız kaldılar, çoğu Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın hizmetine girdiler. Celaleddin'i takip eden Moğollar bölgeyi yağmaladılar.9

Bundan sonra, Harezmlilerin katılmasıyla kuvvetlenen Alâeddin Keykubad ile el-Kamil'in araları açıldı. Zira el-Kâmil 1232 yılında Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yeni düzenlemelere girişmiş Amid ve Hısn-ı Keyfa Artuklu Beyliği'ne son vermişti. Bunun üzerine Artuklu beyleri Alâeddin Keykubad'dan yardım istediler. Keykubad, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne girdi. Urfa, Harran şehirlerini muhasara etti. Ardından Doğu Anadolu Bölgesi'nin merkezi durumundaki Ahlat'ı kuşatmaya başladı. Bunu duyan el-Kâmil, Haziran 1234 tarihinde Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne geldi. Fakat, diğer Eyyûbî hükümdarlarının çoğu el-Kâmil'i desteklemiyordu. Bölgedeki tabii imkanları iyi değerlendiren Anadolu Selçuklu kuvvetleri el-Kâmil'in Torosların kuzeyine geçmesini engellediler. el-Melik el-Eşref ve diğer Eyyûbî hükümdarlarından beklediği desteği

göremeyen el-Kâmil, Mısır'a dönmek zorunda kaldı. Anadolu Selçukluları Ahlat, Harput, Siverek, Urfa ve Harran'ı aldılar. El-Kâmil 1235 yılı sonlarında tekrar el-Cezire bölgesine geldi. Siverek, Urfa ve Harran'ı geri aldı. Doğuda kendisine ait olan toprakların idaresini oğlu Necmeddin Salih'e bıraktı. Anadolu Selçukluları 1237 yılında tekrar bölgeye girdiler. Nusaybin'e kadar indiler. Bu sırada Moğollar bölgeye dönmüştü. Ardından 1237 yılı Haziran ayı başlarında Alaeddin Keykubad öldü. Yerine oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev geçti.

Necmeddin Salih Devri

II. Gıyaseddin Keyhüsrev ile Harezmlilerin arası pek geçmeden açıldı. Onun yanından ayrılan Harezmliler, el-Kâmil'in, el-Cezire'nin idaresini bıraktığı oğlu Necmeddin Salih'in hizmetine girdiler. Bu arada 27

Ağustos 1237'de Dımaşk Meliki el-Eşref, ardından 11 Mart 1238'de el-Kâmil'in ölümü Eyyubîler Devleti'nin yeni bir karışıklık dönemine girmesine sebeb oldu. Eyyûbî hükümdarları iki kampa ayrıldılar. Önce el-Kâmil'in veliahti ve küçük oğlu II. el-Adil Mısır'da sultan ilan edildi. Ardından emirler II. el-Adil'i tahttan indirip Hısn-ı Keyfa'da bulunan el-Kâmil'in büyük oğlu Necmeddin Salih'i Kahire'ye çağırdılar. Harezmlilerinde desteğiyle Necmeddin Salih Aralık 1238 tarihinde önce Dımaşk'ta idareyi ele almıştı. Ardından Kerek sahibi el-Nasır Davud'un eline esir düştü. Kumandanlar ve melikler arasındaki rekabet, onu kurtardı. Nihayet 13 Mayıs 1240 tarihinde Necmeddin Salih adına Mısır'da hutbe okundu. 17 Mayıs günü Kahire'de tahta çıktı.

Bu sırada merkezî idarenin beylikler üzerinde otoritesi kalmamıştı. Halep ve Hıms Beylikleri Anadolu Selçuklularına tabi idiler. Anadolu Selçuklularının 1243 yılında Kösedağ'da yenilmesine kadar sadece el-Cezire, Hıms, Amid ve Hısn-ı Keyfa'da Necmeddin Salih adına hutbe okunuyordu. Kösedağ Savaşı'ndan sonra bölgede Anadolu Selçuklularının

nüfuzu kırıldı. Bu sefer Halep Beyliği merkeze rakip çıktı. Bu arada Dımaşk, Eyyubîlerden İmadeddin İsmail’in eline geçmişti. Halepliler, Hımslılar, Dımaşk ve Kerek Beylikleri, Necmeddin Salih’e karşı cephe almışlardı. Hatta Haçlıların yardımını sağlamak için Sayda, Taberiye, Safed, Kevkeb, Kudüs ve Askalan’ı Haçlılara vermişlerdi. Sadece Hama Beyliği merkeze sadık kalmıştı. Bu durum karşısında Necmeddin Salih, müttefikleri Harezmlileri yardıma çağırdı. Filistin’e gelen Harezmliler, Mısır’dan gelen Necmeddin Salih’in ordusuna katıldılar. 20 Ekim 1244 tarihinde Gazze yakınlarında meydana gelen kanlı savaşta Necmeddin Salih, Eyyubî-Haçlı ittifakı karşısında büyük bir zafer kazandı. Kudüs, Askalan, Taberiye, Dımaşk gibi büyük merkezleri ele geçirdi.

Bu sırada Avrupa’da VII. Haçlı Seferi için hazırlıklar yapılmaktaydı. Necmeddin Salih’in Haleb ve el-Cezire ile uğraşacak zamanı yoktu. 1248 yılında Fransa Kralı IX. Louis gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra Ağustos 1248 tarihinde doğuya hareket etti. Kıbrıs ve Akka’daki hazırlıklardan sonra 2 Haziran 1249 tarihinde Haçlılar, Nil nehri ağzındaki Dimyat’ı kuşattılar. Kısa bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdiler. Sultan Necmeddin Salih karargahını Mansura’ya taşıdı. Mısır halkı, Haçlılarla çarpışmalara başladılar. Haçlılara karşı mevziî başarılar elde ettiler. Dımaşk kuvvetleri de, Sayda’yı Haçlılardan aldılar. Durum bu vaziyette iken 23 Kasım 1249 tarihinde Sultan Necmeddin Salih vefat etti. Eşi Şecereddürr idareyi ele aldı. Sultanın ölümünü gizledi. Bu sırada Hısn-ı Keyfa’da bulunan büyük oğlu el-Muazzam Turanşah’ı idareyi ele alması için Mansura’ya davet etti.

Bu sırada Haçlılar Mansura’ya kadar ilerlemişlerdi. Sultan’ın ölümünü duyan Haçlılar, Cont d’Artois kumandasında 9 Şubat günü Müslüman ordugahına saldırdılar. Ordu kumandanı Fahreddin b. Şeyhülşuyuh çarpışırken şehit düştü. Bunu öğrenen Haçlılar topluca saldırıya geçtiler. Sultanın sarayına kadar ilerlediler. Bunun üzerine, Baybars’ın da aralarında

bulunduğu Necmeddin Salih'in memlukları aniden karşı hücuma geçerek aralarında Cont d'Artois'in bulunduğu 1000 kadar şövalyeyi öldürdüler ve düşmanı püskürttüler. 11 Şubat günü IX. Louis yeni bir saldırı başlattı ise de geri çekilmek zorunda kaldı. Böylece, Haçlılar zor duruma düştüler. 21 Şubat günü Sultan Turanşah Mansura'ya geldi. Bundan sonraki savaşlar Haçlıların aleyhine gelişti. 7 Nisan günü IX. Louis maiyetiyle birlikte esir alındı. Bundan sonra iki taraf arasında yapılan müzakerelerden sonra bir anlaşma imzalandı. Haçlılar Dimyat'ı boşaltacaklar, ağır bir savaş tazminatı ödeyecekler, buna karşılık IX. Louis maiyetiyle birlikte serbest bırakılacaktı. Babasının memluklerine iyi davranmayan Sultan Turanşah 30 Nisan'da öldürüldü. Böylece Mısır'da fiili olarak Memluklar devri başladı. Nihayet 7 Mayıs 1250 günü Dimyat, Müslümanlar tarafından geri alındı. 8 Mayıs'ta IX. Louis serbest bırakıldı, Akka'ya gitti.10

Turanşah'ın öldürülmesi üzerine babasının dul eşi Şecerüddürr'ün sultan olması ve Memluklardan İzzeddin Aybek'in ordu kumandanı olması kararlaştırıldı. Şecerüddürr 80 gün sonra İzzeddin Aybek ile evlendi. Aybek için sultanlıktan vazgeçti. 3 Temmuz 1250 tarihinde Mısır'da Eyyubîler devri sona erdi, Memluklar devri başladı. Ancak, Filistin ve Şam bölgelerindeki Eyyûbî beylikleri, bunu kabul etmediler. Halep Meliki II. Nasır Salahaddin'in etrafında birleştiler, onu sultan ilan ettiler. 30 Eylül 1251'de Kahire'nin doğusunda yapılan Abbase Savaşı'nı bile kazandılar. Fakat savaş tecrübesi az olan II. Nasır Salahaddin, bunu değerlendiremedi. Memluklar, Şeria Nehri'ne kadarki Filistin'i geri aldılar. Nihayet Abbasî Halifesi el-Müstasım'ın aracılığı ile iki taraf arasında anlaşma sağlandı. Bu anlaşmaya göre Şeria Nehri ile Nablus'a kadar Mısır ve Filistin Memlukların elinde kalıyordu. Geri kalan Şam, el-Cezire toprakları Eyyubîlerin oluyordu.

Bundan sonra Sultan Aybek ile diğer memlukların arası açıldı. Aybek'ten ayrılarak Aktay ile Şam'a gittiler. Eyyubîlerin hizmetine girdiler. Aybek'in memluku Kutuz bu sırada gücünü arttırdı. 655 yılında Aybek ile Şecerrüddürr öldürüldüler. Aybek'in oğlu Nureddin Ali sultan, Kutuz ise onun naibi oldu. Kutuz, Mısır'dan ayrılan Memlukları geri çağırdı. Bunlar, Hulagu'ya karşı gevşek ve korkak bir siyaset güttüğü için II. Nasır Salahaddin'i sevmiyorlardı. Hulagu ise 1258 yılında Bağdad'ı aldıktan 1259 yılında Meyyafarikin'i ve el-Cezire bölgesini ele geçirmişti. 1260 yılı başlarında el-Nasır Salahaddin'in elindeki Halep'i ardından Dımaşk'ı aldı. Ketboğa Noyan kumandasındaki büyük bir gücü Şam'da bırakarak İran'a döndü. Moğollar Gazze'ye kadar gelmişlerdi. Mısır'ı tehdit ediyorlardı. Bunun üzerine Kutuz başkanlığındaki Memluklar, Moğollarla savaşmaya karar verdiler. 3 Eylül 1260 tarihinde Ayn-ı Calût'ta, ardından 6 Eylül 1260'ta Beysan yakınlarında Moğolları yendiler. Moğollar, Şam'ı bırakıp, Fırat'ın doğusuna çekildiler. Moğolların yenildiğini duyan Hulagu yanında bulunan Eyyûbî Sultanı II. Nasır Salahaddin'i öldürttü. Onun ölümüyle Eyyubîler Devleti sona erdi. Bununla beraber Eyyubîlerin Hama ve Hısn-ı Keyfa kolları devam ettiler. Hama Eyyubileri 1342 yılında son melikleri Ebu'l-Fida ile tarih sahnesinden çekildiler. Hısn-ı Keyfa Eyyubîleri 1462 yılında Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından ortadan kaldırıldı. Hatta bazı beyleri Osmanlılar devrine kadar yaşadılar. Memluklar ise, Moğolların yenilmesinden sonra Birecik'e kadarki Şam topraklarını geri aldılar. Ayn-ı Calût zaferinden sonra Kahire'ye dönünce Kutuz öldürüldü. Yerine el-Melik el-Zahir Baybars Memluklar Devleti'nin sultanı oldu.11

Teşkilat

Eyyubîler Devleti, Türk tarihinin en önemli dönemlerinden birini temsil eder. Bu devlet ile Arap ülkelerindeki Türk hâkimiyeti, Irak ve Suriye'nin dışına yayılmış, Mısır, Filistin, Hicaz, Yemen, hatta Kuzey Afrika ile

Sudan’ın bir kısmı Türklerin hâkimiyetine girmiştir. Osmanlıların gelişiyle bu Türk hâkimiyeti I. Dünya Savaşı sonuna kadar devam etmiştir.

İdari ve Siyasi Teşkilat

Eyyûbîler Devleti merkeze bağlı vilayetlerden, eyaletlerden, emirliklerden ve tâbi hükümdarlıklardan meydana gelen bir sultanlıktı. Devlet, şeriat hükümleri, “el-ahkâmü’s-sultâniyye” denilen devlet adamlarının idari kararları, örf ve adetlerden meydana gelen bir hukuk sistemiyle yönetiliyordu. Devlet teşkilatının başında büyük sultan, hanedana mensup melikler, emirler (beyler) ve vezirler vardı. Devlet müesseseleri Zengî Devleti ile Fatımi Devleti’nden miras alınan kurumların karışımından meydana geliyordu. Selâhaddin Eyyûbî, Zengîler ve Fatımiler’den devraldığı müesseselerde bazı düzenlemeler yapmıştır. Onun tarafından meydana getirilen bu sistem ana hatlarıyla Memlûklar Devleti’nin sonuna kadar devam etmiştir. Devletin çeşitli bölgeleri arasındaki idari ve kültürel farklılıklar, daha önceki iki devletin idari yapılarındaki farklılıktan ileri geliyordu. Mısır’da İsmâiliyye Mezhebi’ne ait müesseseler kaldırılarak yerlerine Sünnî müesseseler konmuş Zengîler Devleti’nin askeri ve Sünnî teşkilatına uydurulmuştur. Nûreddin Mahmud Zengî zamanında Halep ve Dımaşk devletin merkezleri iken Selâhaddin devrinde Haleb’in yerini Kahire almış, Dımaşk ve Kahire devletin merkezleri haline gelmiş, el-Melikü’l-Kâmil devrinden itibaren de devlet merkezi Kahire olmuştur.

Eyyûbîler, ülkenin tamamında iktâ (timar) sistemini yaygınlaştırmışlardı. Tâbî hükümdarlıklarla emirliklerin büyük kısmı Nûreddin Mahmûd devrindeki ailelerin elindeydi. Selâhaddin Halep, Ba’lebek, Hama, Hıms, Yemen emirliklerini kurdu; el-Melikü’l-Âdil zamanında Hısnıkeyfâ, Meyyâfârikîn ve Kerek emirlikleri meydana getirildi. Emîrler sultanın çıkardığı bir menşurla tayin ediliyordu. Menşurdaki şartlara uydukları sürece sultan onlara dokunamazdı. Sultanın

veya emîrin ölümü halinde menşur yenilenirdi. Emîrlerin hâkim oldukları topraklar babadan oğula miras kalırdı. Bunlar iç ve dış işlerinde devlete bağlı idiler. Tâbi hükümdarların bağlılığı ise sadece dış işlerinde söz konusuydu. Devlete karşı düşmanca tavır almadıkları ve aradaki anlaşmaya sadık kaldıkları sürece sultan onların haklarına riayet etmek zorundaydı. Hutbede ve parada sultanın adı geçerdi. Tâbî hükümdarın ülkesinde ise hutbede ve parada sultanın adından sonra, tâbi hükümdarın adı da zikredilirdi. Devlete doğrudan bağlı emîrler ise bu hakka sahip değillerdi. Merkezdeki idari teşkilatın aynısı tâbi hükümdarlıklarda ve emîrliklerde de vardı.

Eyyûbîler, sarı zemin üzerinde kırmızı kartal arması taşıyan bayrağı Zengiler'den almışlardı. Eyyûbîler melez bir aile olmakla beraber devlet her yönüyle bir Türk devletiydi. Bu hususa Selâhaddin'e yazılan iki kasidede açık olarak işaret edilmiştir. Bunlardan biri, Halep'in fethi dolayısıyla yazılan, "Arap milleti Türklerin devletiyle yüceldi. Ehl-i salîbin davası Eyyûb'un oğlu tarafından perişan edildi" beytiyle başlayan kaside12 diğeri ise Akkâ'nın fethi münasebetiyle yazılan ve, "Allah'a hamdolsun ki Haçlı devleti zelil oldu. Türklerle İslam dini yüceldi" beytiyle başlayan kasidedir.13 Bu dönemdeki diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Eyyûbîler'de de devlet hânedanın ortak mülkü sayılıyordu. Hânedan mensubu emîrler melik ünvanını alıyor, protokolde tâbi hükümdarlarla aynı seviyede tutuluyordu. Devlet ana karakteriyle askerî bir devletti. Hânedan mensuplarından sonra en yüksek idari yetkiye askerler arasından yetişen emîrler sahipti. Bir kimsenin emîr olabilmesi için askerî nitelikler yanında yüksek idarecilik vasıflarına da sahip olması gerekirdi. Sultanın nâibleri, valiler, kale kumandanları emîrler arasından tayin edilirdi; emirlik bir anlamda hükümdarlığın uzantısı demekti. Bundan dolayı emîrlerin çoğu Türkler'den seçiliyordu.

İdareci ve askerî sınıfı Araplar'dan, İranlılar'dan, Hıristiyan ve Yahudilerden teşekkül eden kâtipler sınıfı takip ediyordu. Bürokrasi ve maliye bunların elindeydi. Bunlardan sonra ulemâ sınıfı geliyordu. Ulemâ sınıfı devletin siyasetinde ve kamuoyunun oluşmasında söz sahibiydi. Daha sonra tüccar ve serbest meslek erbabı ile büyük arazi sahipleri geliyor, en alt tabakayı ise küçük çiftçiler, çobanlıkla geçinenler, ücretliler ve ortakçılık yapanlar teşkil ediyordu.14 Devletin başında bulunan sultanın parada ve hutbede adı geçtiği gibi sarayın veya otağın kapısının önünde günde beş defa nevbet çalınırdı. Sultanın çıkardığı emirler kanun hükmündeydi. Ancak yetkileri şeriatla ve idarî geleneklerle sınırlıydı. Sultan savaşlarda başkumandanlık yapar, Dârüladl'de haftada iki defa şikâyetleri dinlerdi. Önemli kararları ulemâdan fetva alarak ve istişare meclisine danışarak alırdı. Otağı ve çizmesi kırmızıydı. el-Melikü'l-Âdil devrinden itibaren sultanın alayının önünde gâşiye taşınmaya başlanmıştır. Sultanın dışında ülkenin çeşitli bölgelerinde hanedan üyelerinin büyüklerinden ve önemli emîrlerden meydana gelen ikinci derecede hükümdarlar vardı. Bu sebeple bazı kaynaklarda devletin başındaki sultana "büyük sultan" denilmektedir.

Sultan başşehirde kaldığı zaman sarayında otururdu. Selâhaddin, Kahire'de inşa ettirdiği Kal'atülcebel'in içerisinde sultan için saraylar yaptırmaya başlamış, bu binalar I. el-Melikü'l-Âdil devrinde oğlu Kâmil tarafından tamamlanmıştır. Eyyûbî sarayı, Osmanlılar'ın sonuna kadar Mısır'da sultanların ve valilerin ikametgâhı olarak kullanılmıştır.

Saraydaki görevlilerin en önemlileri üstâdüddâr, hâcib, silâhdâr, mîrâhur, devâdâr, taştdâr, ve çavuştur. Sultanın idaredeki en büyük yardımcısı veziriydi. Vezirler genellikle bürokratlardan tayin edilirdi. Vezirliğin alametleri arasında, divit, hokka ve sarık bulunurdu. Sultandan başka ikinci derecede hükümdarların da vezirleri vardı.

Devletin yazışmaları Dîvân el-İnşâ tarafından yapılırdı. Sultanın fermanları, menşurları, mektupları bu divandan çıkardı. Divanın başkanları üslûbu güzel olan edip kişilerden seçilirdi. Bunlar arasında Kâdi'l-Fâdıl, Ziyâeddin İbn el-Esîr gibi büyük edipler vardı. Dîvân-ı İnşâ'dan çıkan evrak önemine göre çeşitli ebatta kağıtlara yazılır ve sultanın tuğrasını taşırdı. Devletin istihbarat ve posta işleri de Dîvân-ı İnşâ'ya bağlıydı, dolayısıyla vezir bundan da sorumluydu. Eyyûbîler'de kuvvetli bir haberleşme ve posta teşkilatı mevcuttu.

Sivil idaredeki önemli görevlilerden biri de sultanın hazinedarıdır. Hazinedar has hazine ile ilgilenirdi. Buradan sultan tarafından dağıtılan bahşişler, hil'atler, hediyeler ve saray masrafları karşılanırdı.

Kale kumandanlığı yapan valiler bu devirdeki önemli görevliler arasında yer alıyordu. Bunlar askerler arasından tayin edilirdi. Reisler de bu dönemdeki önemli memurlardandır. Her cemaatın ve her meslek sahibinin bir reisi vardı. Bu reislerin en önemlileri, seyyidlerin ve şeriflerin reisi olan nakîbüleşraf ile reîsületıbbâ idi. Bazı şehirlerin başında halkın işleriyle uğraşan yerli bir reis bulunurdu. Bu reis vali ve belediye başkanı durumundaydı. Selâhaddin devrindeki Halep ve Sincar reisleri bunlar arasındadır. Yahudi ve Hıristiyanların da reis denilen cemaat başkanları mevcuttu.

Şıhneler ve muhtesibler de önemli devlet görevlilerindendi. Şıhne emîrler arasından, hemen hemen bugünkü belediye reisi görevini yapan muhtesib ise sivillerden tayin edilirdi. Selâhaddin devrinde bu görevde bulunan Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî Nihâyet el-rütbe fî taleb el-hisbe adında değerli bir eser yazmıştır. Şıhne daha çok valinin ve garnizon kumandanının görevini yapardı. Bu dönemdeki önemli idari memurluklardan biri de elçilikti. Elçiler genellikle ilmiyeye mensup kişilerden seçilirdi.

Askeri Teşkilat

Selâhaddin, cihad fikrini canlı tutmak ve Kudüs'ü Haçlılardan geri almak için kuvvetli bir ordu bulundurmuş, devletin gelirinin büyük çoğunluğunu askeri maksatlar için harcamıştır. Eyyûbîler dönemi boyunca haçlı tehlikesi daima mevcut olduğundan hiç bir hükümdar ordu mevcudunu azaltamamıştır. Selâhaddin, kara ordusunun yanında donanmaya da büyük önem vermiştir. Onun devrinde donanmanın mali işleriyle uğraşan Dîvân el-ustûl kurulmuş (572/1176-77), fakat daha sonra gelen Eyyûbî hükümdarları donanmayı ihmal etmişlerdir.

Kara ordusunun esasını iktâlı süvari birlikleri meydana getiriyordu. Bu süvariler "tavâşi" (memlûk) ve "kara gulâm" diye iki kısma ayrılıyordu. Hepsi süvari olan memlükler Eyyûbî ordusunun muharip sınıfını meydana getiriyordu. Genellikle Türk aslından gelen memlükler kendilerini yetiştiren emîre nisbet edilirlerdi. Eyyûbîler döneminde memluk asker sayısı artarak devam etmiş, sonunda el-Melik el-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un Bahrî Memlükleri devletin idaresini ele geçirerek Memlük Devleti'ni kurmuşlardır.

Bu dönemde piyade askeri genellikle kalelerin muhasarası ve müdafaasında istihdam edilirdi. Müslümanlar oku, Haçlılar mızrağı iyi kullanıyordu. Müslümanların zırhları hafif ve atları çevik, Haçlıların zırhları ağır ve atları daha güçlüydü. Denizde Haçlılar, karada Müslümanlar üstündüler.

Eyyûbîler devrinde askerî iktâ sistemi yaygın hale gelmişti. Eyyûbîler bu sistemi Zengîler'den, onlar da Selçuklular'dan almışlardı. Sultan bir bölgeyi bir emîre iktâ eder, emîr de bu iktâdan askerlerine dirlik dağıtırdı. Bu sistem devamlı hazır asker bulundurmanın yanında, toprakların ekilip biçilmesini de sağlardı. İktâ alan her emîr belirli miktarda asker beslemek ve devletin savaş giderlerine katkıda bulunmakla mükellefti. Askerlere

iktâlarını Dîvân el-ceyş denilen askerî maliye teşkilatı dağıtırdı. Bazı askerler ise maaşlarını devletten nakit olarak alırlardı. Bir emîrin iktâı askerî giderlerine yetmezse devlet kalan kısmı karşılardı. Daimi askerlerden başka devletin milis kuvvetleri de vardı. Bunlar ihtiyaç halinde askere çağrılırdı. Askerlik en kârlı mesleklerden olduğu için talibi çok olurdu. Savaşlara gönüllüler de katılabilirdi. Askerlerin maaşları aynî olsun nakdî olsun "el-dînâr el-cündî" denilen itibarî bir birim üzerinden ödenirdi. Selâhaddin Eyyûbî'nin daimi ordusu 13.000 kişi civarında olup savaş zamanları dışında Eyyûbî ordusu bu sayıyı aşmamıştır.

Ordu "tulb" denilen birliklere ayrılırdı. Kâdi'l-Fâdıl'dan yapılan bir nakle göre tulb oğuzca bir kelimedir. Her tulb 100 kişi civarında olup ayrı kösü ve sancağı vardı. Savaş anında ordu öncüler, sağ ve sol kanatlar, merkez, artçılar olmak üzere beş kısma ayrılırdı. Hücum müfrezelerine "câlîşiyye", düşmanla temas halinde olan öncülere "yezek" denirdi. Savaştan kaçanların iktâları ellerinden alınırdı.

Ordunun "zerdhâne denilen bir silah deposu ve bir de çarşısı bulunmaktaydı. Silah dahil askerler için gerekli her şey bu çarşıda satılırdı. Zerdhâne, sultanın atlarının beslendiği ıstabl ve ordu çarşısı, sefere orduyla beraber giderdi. Makrîzî, Selâhaddin'in Akkâ önündeki ordu çarşısında 7000'den fazla dükkan olduğunu söyler.15

Bu dönemde ateşli silah olarak neft kullanılırdı. Kaplar içinde ve el bombası şeklinde atılan neftin uçan çeşitleri de vardı. Orduda kullanılan diğer silahlar ok, yay, kılıç, kalkan, balta, gürz, topuz, sapan idi. Mancınık, arrâde, hücum kulesi, koçbaşı ve neft genellikle kale muhasaralarında kullanılırdı. Zenberek ve çarh denilen ve birden fazla ok atan yaylar vardı. Bu devirde silahlarla ve ordu donanımıyla ilgili iki önemli eser yazılmıştır. Bunların biri, Mardî b. Ali el-Tarasûsî'nin Tebsiratü erbâb el-erbâ' fî keyfiyyet el-necât fi'l-hurûb mine'l-esvâ' (Ayasofya, nr. 2848 mükerrer),

diğeri Herevî'nin et-Tezkiretü'l-Hereviyye fi'l-hiyeli'l-harbiyye adlı eseridir. Askerler başlarına sarıksız sarı kelûteler giyerler, zülüfleri bunların altından sarkardı. Ordunun mali işlerini Dîvân el-ceyş yürütürdü.

Donanmada bulunan çeşitli gemilerin en çok kullanılanı şînî idi (çekdir-galeri). Yük ve hayvan taşımak için yapılan butsa, tarîde, hammâle denilen gemiler zaruret halinde savaş gemisine çevrilebilirdi. Ayrıca harrâka adı verilen bir tür ateş gemisi vardı. Kara savaşlarında kullanılan bütün silahlar deniz savaşlarında da kullanılırdı.

Adlî Teşkilat

Adliye teşkilatının başında kâdılkudât bulunurdu. Kâdılkudât sultan tarafından tayin edilir., o da diğer kadıları tayin ederdi. Genellikle bütün mezhep mensuplarının kadıları vardı. Başkadılar Şâfii Mezhebi'ne mensuptu. Sultan gerekli görürse bazı önemli merkezlere doğrudan doğruya kendisi de kadı tayin ederdi. Kazasker ise ordunun adlî işleriyle uğraşırdı.

Sultanın şikâyetleri dinlediği mezâlim mahkemesi onun başkanlığında haftada iki gün Dârüladl, Nûreddin Mahmûd zamanında Dımaşk'ta kurulmuş, Selâhaddin ve ondan sonraki hükümdarlar devrinde Kahire, Halep ve diğer yerlerde bu müessesenin birer örneği meydana getirilmiştir.

İlim ve Kültür Hayatı

Eyyûbîler devri eğitim ve öğretim bakımından İslam tarihinin son derece parlak bir dönemini teşkil eder. Selçuklular tarafından Suriye'de açılmaya başlanan medreseler Nûreddin Mahmud zamanında yaygın hale getirilmişti. Eyyûbîler ile Mısır'a, Hicaz'a ve Yemen'e giren medreselerde Şâfiî, Hanefî, Hanbelî fıkhı okutuluyordu. Bazı medreseler iki mezhebe göre öğretim yapardı. Eyyûbîler'in sonlarında ise Sünnî dört mezhep üzere öğretim yapan medreseler açıldı. Medreselerin yanı sıra Dârülhadis ve Dârülkur'an da vardı. İlköğretim mahalle mekteplerinde (küttâb) yapılıyor, riyâzî ve tabii ilimler genellikle özel derslerde öğretiliyordu. Bu devirde

gözde olan tıp öğretimi daha çok hastanelerde özel derslerle veriliyordu. İslam tarihinde tıp öğretimi yapan medrese ilk defa bu dönemde Reîsületıbbâ, Mühezzebüddin el-Dahvâr (ö. 62871230) tarafından kurulmuştur. Medreselerdeki hocalar ve talebe devlet tarafından himaye ediliyordu. Ayrıca medreseler için birçok vakıf tahsis edilmişti. Eğitim ve öğretim masraflarının büyük kısmı bu vakıflarca karşılanıyordu. Selâhaddin devrinde Dımaşk'ta kırkın üstünde, Halep ve Kahire'de on beşerden fazla medrese vardı. Eyyûbîler'in sonlarında Kahire ve Mısır'daki medreselerin sayısı giderek artarken medrese mimarisinde de gelişmeler oldu. Genellikle iki eyvanlı olarak yapılan medreseler, el-Melik el-Salih Necmeddin Eyyûb zamanında dört eyvanlı olarak yapılmaya başlandı. Bugün Güneydoğu Anadolu, Kuzey Irak, Suriye, Filistin ve Mısır'da Eyyûbîler devrinden kalma pekçok medrese bulunmaktadır. Medreselerin başmüderrisleri sultan tarafından tayin edilirdi. Bütün eğitim kurumları kâdılkudâta bağlıydı.

Ayrıca, camilerde, tekke ve zaviyelerde de öğretim yapılıyordu. Medreseler genellikle talebelerin barındığı, camiler ise öğretimin yapıldığı yerlerdi. Tıp gibi pratik gerektiren ilimler hastaneler ve tıp medreslerinde öğretiliyor, hastanelerde yapılan uygulamalarla da öğretim destekleniyordu. Bu devirde tıp öğretiminde pratik çok gelişmişti. Tabip ve talebeler toplu halde hastaları dolaşır, durumları hakkında konsültasyon yaparlardı.

Eyyûbîler devri sosyal hizmet kurumları açısından İslam tarihinin en parlak devirlerinden biridir. Bunların başında gelen hastahaneler halka ücretsiz sağlık hizmeti vermek için tesis edilmiştir. Dünya tıp tarihinde ilk klinik Dımaşk'taki Nûreddin Mahmud Hastahanesi'nde kuruldu. İbn Cübeyr Dımaşk'ta iki hastahanenin bulunduğunu ve bunların Müslümanların iftihar edeceği kurumlar olduğunu söyler.16 Bu devirde Musul'da dört, Harran, Halep ve Dımaşk'ta ikişer, Kahire, Kudüs ve İskenderiye'de birer hastahanenin hizmet verdiği bilinmektedir. Bunlardan

Dımaşk’taki Nûreddin Mahmud Hastahanesi ile Kahire’deki Salâhî Hastahanesi’nin binaları zamanımıza ulaşmıştır.

Bu devirde kimsesiz çocukların ve fakirlerin barınması için yurtlar yapılmıştır. Nureddin ve Selâhaddin ile Erbil sahibi Kökböri’nin bu konudaki gayretlerinden kaynaklarda söz edilir. Nureddin, Dımaşk’ta Mağrib’ten gelen talebelerin barınması için evler tahsis etmiş, geçimleri için vakıflar kurmuş, yolcular ve tüccarlar için hanlar ve kervansaraylar yaptırmıştı. Diğer Eyyûbî hükümdarları ve zamanın ileri gelenleri de pek çok hayır kurumu tesis etmişlerdir. İbn Hallikân, bunlardan Kökböri tarafından Erbil’de yaptırılan hayır kurumları hakkına bilgi verir.17

Medreselerin yaygın hale gelmesi sonucunda bu dönemde kütüphanelerin sayısı da artmıştır. Nûreddin devrinde Halep ve Dımaşk gibi şehirlerde önemli koleksiyonlar vardı. Halep Camii, Dımaşk’taki Emeviyye Camii ve Nûreddin Mahmûd Hastahanesi’nde bulunan koleksiyonlarla Âmid Ulucamii koleksiyonları bunlar arasındadır. Eyyûbîler’e Mısır’da Fatımiler’den zengin bir saray kütüphanesi kalmıştı. Bu kütüphanede 120.000 cilt civarında değerli yazmanın bulunduğu kaydedilir.18 Selahaddin’in veziri Kâdi’l-Fâdıl ile kardeşi Abdülkerîm büyük kütüphaneler kurdular. Bu kütüphanelerde yaklaşık 125.000 cilt kitap bulunuyordu. Üsâme b. Münkız’ın Haçlılar tarafından ele geçirilen kütüphanesi 4000 cilt, Selâhaddin’in başkatibi Muvaffakuddin Es’ad b. Matrân’ın kütüphanesi 10.000 ciltti. Bu devirde Tâceddin Ebü’l-Yümn el-Kindî ve Tâceddin el-Bündehî’nin de değerli koleksiyonları vardı. el-Melik el-Âdil ve el-Melikü’l-Kâmil dönemlerinde Reîsületıbbâ Mühezzebüddin ed-Dahvâr’ın kütüphanesi çok meşhurdu. Yâkût el-Hamevî ile İbn el-Kıftî’nin de değerli eserler ihtiva eden kütüphaneleri bulunuyordu. Hama’da da bir kütüphane vardı. Yine bu devirde Dımaşk’ta Kellâse

yanındaki el-Melik el-Eşref Türbesi'nde değerli bir koleksiyon mevcuttu (bu koleksiyonun fihristi Fâtih, nr. 5433, vr. 246a-270a'da bulunmaktadır).

Eyyûbîler devri ilim ve edebiyat bakımından parlak bir dönemdir. Başta Selâhaddin olmak üzere Eyyûbî hükümdarlarından bazıları ilimle meşgul olmuşlar, aralarından Böri, Behram Şah gibi şairler, el-Melik el-Mansûr, el-Melik el-Muazzam ve Ebü'l-Fidâ gibi değerli eserler yazan alimler çıkmıştır. Eyyûbîler döneminde ilim hayatı bakımından Dımaşk ve Kahire, Bağdat'ı geride bırakmıştır. Bu bölgeye gelen alimler arasında Bağdatlı, Horasanlı, Türkistanlı, Endülüslü olanlar vardı. Alâeddin el-Kâsânî, Kutbuddin el-Nîşâbûrî, Ebü'l-Yümn el-Kindî, İmâdüddin el-İsfahânî, Abdüllatîf el-Bağdâdî, Muhyiddin İbn el-Arabî, Şehâbeddin el-Sühreverdî ve İbn el-Baytâr gibi alimleri bunlar arasında sayılabilir. İbn Cübeyr, Mağribli talebelere Doğuya gitmeyi tavsiye ederken orada yabancı öğrencilere ayrılmış birçok hayır kurumu bulacaklarını söylemektedir.19

Bu uygun ortamda pek çok alim yetişti ve bunlar çeşitli konularda değerli eserler yazdılar. Önce Suriye'de oluşan bu ortam Selâhaddin ile Mısır'a intikal etti. Bu devirde toplum hayatında hadisçilerin ve fakihlerin önemli yeri vardı. Bu alimler ve bir dereceye kadar da mutasavvıflar kamuoyunun oluşmasında etkin bir rol oynamışlardır. En çok rağbet gören ilim dalları Kur'an, hadis ve fıkıhtı. İbn Asâkir, Ebu Tahir el-Silefî, Hâfız Abdgülgânî, Mecdüddin İbn el-Esîr ve Münzirî hadis sahasında: Alâeddin el-Kâsânî, İbn Ebu Asrûn, Bahâeddin b. Şeddâd, İbn Kudâme el-Makdisî, el-Melik el-Muazzam ve İzzeddin İbn Abdüsselâm fıkıh alanında yetişen seçkin alimlerdendir. Eyyûbî ailesine mensup alimler Şâfiî mezhebindendi. Sadece, el-Melik el-Muazzam Hanefî mezhebine geçmiş, bu mezhebin fıkhına göre eserler yazmıştır.

Eyyûbîler döneminde tasavvuf da çok gelişmiş, bazı tarikatlar bu devirde kurulmuştur. Mutasavvıfların tertip ettiği semâlara Selâhaddin

Eyyûbî ve Muzafferuddin Kökböri’nin katıldığı bilinmektedir. Nûreddin ve Selâhaddin mutasavvıfları korurlardı. Bu devirde, doğudan ve batıdan birçok mutasavvıf Eyyûbî topraklarına gelmiştir. Bunlar arasında Lisânüddin el-Belhî, İmâdüddin Ebü’l-Feth Ömer b. Ali b. Muhammed b. Hamûyye ile Muhyiddin İbn el-Arabî zikredilebilir. Nureddin Mahmud, İbn Hammûye’yi şeyhüşşüyûh tayin etmişti. Dımaşk’taki Sümeysâtiyye Hankahı’nın şeyhi olan İbn Hammûye’den sonra yerine oğulları Sadreddin ve Tâceddin geçmiş, ayrıca Kahire’deki Salâhiyye Hankahı’nın şeyhliğini yapmışlardır. Bu döneme damgasını vuran iki meşhur filozof-mutasavvıf Şehâbeddin el-Sühreverdî ile Muhyiddin İbn el-Arabî’dir.

Eyyûbîler devrinde Arapça sahasında eser veren pek çok alim yetişmiştir. Bunların en önemlileri İbn Berrî, el-Belatî, Ebü’l-Yümn el-Kindî, Abdullatif el-Bağdadî ile İbn Yaîş’tir. İbn Berrî, Cevherî’nin el-Sıhâhu el-luğa’sına üç ciltlik bir zeyil ve ayrıca çeşitli risaleler yazmıştır. Aslen Bağdatlı olan Ebü’l-Yümn el-Kindî, Eyyûbîler döneminde yetişen en büyük dil hocası olup sultanların çoğu ondan Arapça okumuştur.

Arap nesir ve şiiri Eyyûbîler döneminde en parlak devirlerinden birini yaşamıştır. Bu dönemde sanatkârane nesirde Kâdi’l-Fâdıl, İmâdüddin el-İsfahânî ve Ziyâeddin İbn el-Esir gibi üslupçular yetişmiştir. Bunlardan Kâdi’l-Fâdıl’a nisbeten daha sonraları sanatkârane nesre bazı edipler “Sınâat el-Fâdıl” demişlerdir. Bu devirde yetişen bir diğer edip de “menâmât” (rüyalar) yazarı el-Vehrânî’dir. Kâtib İmâdüddin el-Isfahânî’nin bir şiir antolojisi olan Harîdet el-kasr’ı ve tarihe dair kitapları, İbn Cübeyr’in er-Rıhle’si, Üsâme b. Münkız’ın Kitâb el-İ’tibâr’ı ve Abdüllatîf el-Bağdâdî’nin Mısır’ın coğrafyası, sosyal ve iktisadi durumu hakkında bilgi veren eseri el-İfâde ve’l-i’tibâr’ı bu devrin en güzel nesir örneklerindendir. Ziyâeddin İbn el-Esîr de edebi sanatlar konusunda eserler yazmıştır.

Eyyûbî devlet adamları şair ve edipleri himaye etmişlerdir. Bu dönemde Üsâme b. Munkız, İmâdüddin el-Isfahânî, İbn Senâülmülk, İbn Uneyn, el-Cilyânî, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî, Muhyiddin İbn el-Arabî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed et-Tilimisânî ve İbnü'l-Fârız gibi büyük şairler yetişmiştir. İbn el-Arabî ve İbn Senâülmülk aynı zamanda müveşşahât (şarkı) dalında da meşhurdurlar. Üsâme b. Munkız, Muhammed İbnü's-Sââtî musammat ve müveşşah dalında şiir yazdılar. Bu devirde Haçlılarla yapılan savaşlar ve kazanılan zaferler şiirin en önemli konularını teşkil etmiştir.

Eyyûbîler devri tarih ilmi bakımından çok verimli bir dönem olmuştur. Nureddin ve Selâhaddin devirlerinde Suriye'de başlayan tarih ilmi alanındaki uyanış zamanla Mısır'a intikal etmiştir. Bu dönemde siyasi tarih, biyografi, ilimler tarihi alanlarında değerli eserler kaleme alınmıştır. Önemli tarihçiler arasında Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, Üsâme b. Munkız, Kâdi'l-Fâdıl, İmâdüddin el-Isfahânî, İzzeddin İbn el-Esîr, Bahâeddin İbn Şeddâd, Yâkut el-Hamevî, İbn el-Kıftî, Sıbt İbn el-Cevzî, İbn el-Adîm, Ebû Şâme, İbn Vâsıl, İbn Hallikân, İzzeddin İbn Şeddâd, İbn Ebu Usaybia gibi her biri İslam tarihçiliğinde önemli bir yere sahip kişiler vardır. Bu ilim adamları siyasi tarih ve biyografi alanında eserler yazmışlardır. İmâdüddin el-Isfahânî, İzzeddin İbn Şeddâd, Bahâeddin İbn Şeddâd, ve İbn Vâsıl'ın eserleri Eyyûbîler tarihi bakımından çok önemlidir. İbn el-Esîr ve Sıbt İbn el-Cevzî'nin eserleri de bütün İslam tarihi ve özellikle Eyyûbîler devri için önemli birer kaynaktır. İbn Asâkir'in Târihu medîneti Dımaşk'ı İbn el-Adîm'in Halep tarihi en güzel şehir tarihlerindendir. İmâdüddin'in Harîdetü'l-kasr'ı, Yâkût el-Hamevî'nin İrşâd el-erîb'i ve İbn Hallikân'ın Vefeyât el-a'yân'ı ise İslam biyografi edebiyatının değerli örneklerindendir.

İbn el-Kıftî'nin Târîh el-hükemâsı ile İbn Ebu Usaybia'nın 'Uyûnü'l-enbâ' adlı eseri, İslam dünyasında ilim tarihi konusunda yazılan en

mükemmel eserlerdir. 500’den fazla filozof, matematikçi, astronom, tabiat bilimcisi ve tabipten bahseden bu iki eserin yanı sıra bu dönemde yazılan başka bir önemli eser İzzeddin İbn Şeddâd’ın Eyyûbîler devrindeki imar faaliyetlerini, çeşitli kurumları ve iktisadi durumu ele alan el-A’lâk el-hatîre adlı kitabıdır.

Müslümanlara eski milletlerden intikal eden riyâzî ve tabii ilimlere ve felsefeye İslamiyet’in başlangıcından beri İslam dışı kültürlerin bir semeresi olarak bakılmış, genellikle din alimleri tarafından tasvip edilmemiştir. Selâhaddin Eyyûbî’nin Dımaşk başkadısı Muhyiddin b. Zeki ve şehrin başkatibi Abdülmelik b. Zeyd el-Devlaî aydınları mantık ve felsefe ile uğraşmaktan menederlerdi. Yine bu devirde el-Melik el-Eşref tarafından Dımaşk medreselerinde bu ilimlerin okutulması yasaklanmış, bu sebeple Seyfeddin el-Âmîdî müderrislikten çıkarılmıştır.20 Buna rağmen Eyyûbîler döneminde felsefe, riyâzî ve tabii ilimler sahasında değerli alimler yetişmiştir.

Eyyûbîler devrinde yaşayan İşrâkiyye felsefesinin kurucusu ve en büyük temsilcisi Sühreverdî el-Maktûl Halepli fakihler tarafından idama mahkum edilmiş ve cezası Halep Kalesi’nde infaz edilmiştir. İbn Meymûn el-Kurtubî, Abdüllatîf el-Bağdâdî ve Seyfeddin el-Âmîdî bu devirde yetişen önemli filozoflardır. Seyfeddin el-Âmîdî, felsefenin dışında diğer ilimlerde ve bilhassa kelâm ilmi sahasında büyük bir alim olup değerli eserler yazmıştır. Bu devirde felsefe alanında yetişen diğer bir ünlü alim de Kemâleddin İbn Yûnus’tur.

Eyyûbîler döneminde otomatik makinalar ve saatler hakkında iki önemli eser yazılmıştır. Bunlardan İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî’nin el-Câmi’ beyne’l-‘ilm ve’l-‘amel el-nâfi fî sınâat el-hiyel’i İslam aleminde bu konuda yazılmış en mükemmel eser olup defalarca basılmış ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Diğeri Fahreddin İbnü’s-Sââtî’nin babası İbnü’s-Sââtî’nin

çalışmalarına dayanarak yazdığı Kitâbü'İlm el-sâât ve'l-amel bihâ adlı eseridir (Köprülü, nr. 949). Bu devirde Muhammed b. Sââtî ile Müeyyeddin Muhammed b. Abdülkerîm el-Urzî'nin Dımaşk Emeviyye Camii'nde su ile çalışan bir otomatik saat kurdukları bilinmektedir.21 Matematik alanında yetişen büyük alimler arasında da Kemâleddin İbn Yûnus, Şerefeddin el-Tûsî, Mûsâ b. Meymûn, Alemüddin Kayser b. Ebü'l-Kâsım, İbn el-Adîm'in oğlu Cemâleddin Muhammed, Abdüllatîf el-Bağdâdî ve Kâdi'l-Hümâmiyye Ahmed b. Ali b. Sebât sayılabilir. Abdürrahîm

(Abdurrahman) el-Cevberî de fizik ve kimya alanında bazı eserler kaleme almıştır.

Tıp, botanik ve eczacılık Eyyûbîler devrinde gerçekten parlak bir devir geçirmiştir. Eyyûbîler Zamanında Müslüman ve gayri müslim tabipler çok müreffeh bir hayat yaşamışlardır. İç hastalıkları, cerrahî, göz hastalıkları gibi dallarda uzman tabipler deneylerini "künnâş" adı verilen mecmualarda toplarlardı. İbn Ebu Usaybia tıp alanında gördüğü ve yaşadığı ilgi çekici olayları anlatan Kitâb e-Tecârib adlı bir eser kaleme almıştır. Yakûb b. Saklâb el-Nasrânî adlı tabip Calinus'un eserlerini Yunancalarından okurdu. İbn el-Nefîs'in küçük kan dolaşımını doğru olarak tesbit etmesi bu dönemdeki önemli tıbbî buluşlar arasında zikredilebilir. Şeker hastalığı üzerinde ilk müstakil eseri yazan ve bu hastalığın karaciğere bağlı olduğunu tesbit eden de Eyyûbîler dönemi tabip-filozoflarından Abdüllatîf el-Bağdâdî'dir. Botanik ve eczacılık konusundaki çalışmalar da deneye dayanmaktaydı. Reşîdüddin el-Sûrî ve İbn el-Baytâr'ın talebeleriyle birlikte kırlarda, bahçelerde, dağlarda dolaşarak botanik araştırması yaptıkları, Reşîdüddin el-Sûrî'nin bu araştırmalar sırasında yanında, ressam götürüp çeşitli safhalarında bitkilerin resimlerini yaptırdığı bilinmektedir. İbn el-Baytâr el-Melik el-Kâmil ile el-Melik el-Sâlih Necmeddin'in botanikçibaşısı (reîsülassâbîn) olmuş, Endelüs, Kuzey Afrika, Mısır, Suriye

ve Anadolu gibi ülkelere seyehatler düzenlemiş ve bitkiler üzerinde araştırmalar yapmıştır. İbn el-Baytâr, el-Câmi‘ li-müfredâti’l-edviye ve’l-ağziye adlı kitabında yer verdiği 1400 tıbbî ilacın 300’den fazlasından ilk defa kendisi bahsetmiştir ki bunların 200’den fazlası bitkisel ürünlerdir.22

Sosyal ve İktisadi Hayat

Eyyûbîler Devleti’nde halk Müslümanlardan, Hıristiyan ve Yahudilerden meydana geliyordu. Müslümanlar; Türk, Arap, Kürt olmak üzere başlıca üç ırka ayrılıyordu. Hıristiyanlar da doğulular ve Avrupalılar olmak üzere iki sınıftı. Devlette hâkim unsur Müslümanlardı. Diğer dinlerin mensupları azınlık statüsündeydi. Yahudilerin bir kısmı Endülüs’ten göç etmişlerdi. Mısır Yahudi toplumunun reisi Mûsâ b. Meymûn, Endülüs Yahudilerindendi. Yahudiler Filistin’e bu dönemde Yerleşmeye başladılar. Avrupa’da baskı altında olan Yahudiler, Eyyûbîlere bir koruyucu gözüyle bakıyorlardı. Müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilişkiler çok iyi idi. Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler iddia edildiği kadar kötü değildi. İbn Cübeyr’in anlattığına göre Lübnan Dağlarında yaşayan Hıristiyanlar, Müslüman zahidleri korur ve gözetirlerdi. İki taraf arasındaki devamlı savaşa rağmen ticari ilişki III. Haçlı Seferi sırasında bile tamamıyla kesilmemişti. 1192 yılında Selâhaddin ile Aslan Yürekli Richard anlaşma yapınca iki tarafın tüccarları birbirlerinin ülkelerine gitmişlerdir. Venedik, Cenova, Geniza arşivlerinde Eyyûbîler ile Avrupa ülkeleri arasında yapılan ticaret anlaşmaları hakkında belgeler bulunmaktadır. Haleb’te, Dımaşk’ta, İskenderiye ve Kahire’de Avrupalı tüccarlara rastlanırdı. Haçlıların ülkesinde de Müslümanlar vardı. Bunlar yapılan anlaşmalara göre eski yerlerinde kalmışlardı.

Eyyûbîler, Haçlılar ve İtalyan şehir devletleri vasıtasıyla Avrupa’yı etkilemişlerdir. Haçlılar tarafından bazı Eyyûbî hükümdarlarına şövalye unvanı verilmiştir. Haçlılar arma kullanma usulünü Eyyûbîler’den

almışlardır. Eyyûbîler güçlü bir maliye teşkilatına sahipti. Bilhassa Mısır'da çok eski devirlerden beri devam eden bir maliye teşkilatı (dîvânü'l-mâl) vardı. Ayrıca bu divana bağlı çeşitli divanlar mevcuttu. Vilayet ve kazalarda bu teşkilatın şubeleri bulunuyordu. Maliye teşkilatının başkanına "nâzır el-devâvîn", nâzır el-devle, sâhibü divân el-mâl" gibi unvanlar verilirdi. Bu divan dîvânü'l-ceyş ile yakın ilişki içindeydi. Bu divanda tutulan defterlere ekilen araziler, buralara nelerin ekildiği, ne kadar vergi toplandığı, iktâlıların, toprağı işleyenlerin adları yazılırdı. Mali divanların işleyişlerini kontrol eden "müşidü'd-devâvîn" (şâddü'd-devâvîn) adında yüksek bir görevli vardı. Emirler arasından seçilen bu görevli genellikle sultanın nâibi olurdu.

Nazırdan sonra maliyedeki en yüksek memur divanların mütevellileriydi. Mütevelliler divanın işleyişinden sorumlu idi. Bunlar bütün işlerini nazır tarafından verilen talimata göre yürütürlerdi. Mütevelliden sonra müstevfî, denilen memur gelirdi. Müstevfî, divanda çalışan memurlardan vermeleri gereken malları alır, cerîdeleri (gelir-gider) kontrol ederdi. Müstevfîden sonra gelen âmil mahalli mali divanın başkanıydı ve vergilerin tahsilinde önemli bir görevi vardı. Müşrif ise müfettişlik yapar, âmilden vergileri teslim alırdı. Bunlardan başka divânü'l-mâlde muîn, şâhid, nâsih, kâtip, cihbiz, nâib, emîn, hâiz, hâzin, delil adlarında küçük memurlar çalışırdı. Gümrüklerin işletilmesine ve zekâtın toplanmasına da divânü'l-mâl bakardı. Sultanın ve büyük emirlerin haslarının gelir-giderlerine bakan divânü'l-hâslarda ise bu kişilerin özel bütçeleri hazırlanır ve yürütülürdü.

Şehir hayatı ve ticaret oldukça gelişmiş olmasına rağmen ülke ekonomisi tarım ve hayvancılığa bağlıydı. Askeri iktâ sistemi de tarıma dayalıydı. Tarım dışında ticaret ve zanaat erbabından alınan vergilerin bir kısmı şeriatta yeri olmayan vergilerden (mükûs) idi. Fakihler zaman zaman

bu verginin alınmasına karşı çıkmışlardır. Nureddin Mahmud Zengî ve Selâhaddin Eyyûbî fakihlerin fetvalarına uyarak mükûsü kaldırmışlar onun yerine zekâtı koymuşlardı. Fakat devletin topladığı zekât geliri hiçbir zaman önemli bir yekün tutmamıştır. Zirai vergiler şemsî yıla göre alınır, gayri menkul kiraları, ticari vergiler ve zekât ise kamerî yıla göre toplanırdı.

Eyyûbî Devleti Mısır, Şam, Filistin ve Yemen gibi önemli tarım alanlarına sahipti. Ülkede güçlü bir ziraî ekonomi vardı. Devlet ziraî ürünlerin bir kısmını dışarıya ihraç edebiliyordu. Ülke, Haçlıların zahire ambarı durumundaydı. Ziraî ürünlerin vergilerini divânü'l-harâc toplardı. Alınan vergi onda birden beşte bire kadar değişebiliyordu. Dayanıklı tüketim maddelerinden aynî, sebze ve meyve gibi mahsullerden nakdî vergi alınırdı. Hangi araziden ne kadar vergi alınacağı ve arazilere nelerin ekileceği vergi defterlerinde kayıtlıydı. Mısır'da Nil'in taşması belli bir seviyeye ulaşmazsa sultan haraç vergisi almazdı. Haraçtan sonra en çok vergi ticaret mallarından toplanan zekât, hums ve öşürden sağlanırdı.

Eyyûbî Devleti'nin canlı bir ticaret hayatı vardı. İpek Yolu'nun Akdeniz'e ulaşan bir kısmı ile Baharat Yolu'nun önemli bir bölümü Eyyûbîlerin kontrolündeydi. Uzakdoğu'dan Yemen'e oradan Kızıldeniz yoluyla Ayzâb'a, Ayzâb'dan Nil üzerindeki Kus'a, Kus'tan Nil yoluyla İskenderiye ve Dimyat'a, bu limanlardan Avrupa'ya ulaşan Baharat Yolu ülkeye çok önemli miktarda gümrük vergisi sağlardı. Ayrıca Haçlılarla yapılan ticaretten de gümrük vergisi alınırdı. Selâhaddin, el-Melik el-Âdil ve daha sonra el-Melik el-Kâmil doğudaki haçlı devletleri, İtalyan şehir devletleri Venedik, Cenova, Amalfi, Piza ve Napoli ile Bizans'la ikili ticari anlaşmalar yapmışlardı. Ticaret malları bu yolla Avrupa'ya, Avrupa'nın ticaret malları da doğuya taşınıyordu. Mısır gümrüğü devletin en büyük gelir kaynaklarından biriydi. Bu ikili ticaret savaş zamanlarında bile devam edebiliyordu. İskenderiye, Akkâ, Lazkiye büyük ticaret limanlarıydı.

Selâhaddin ve diğer Eyyûbî hükümdarları ikili antlaşmalarla, demir, kereste, zift gibi stratejik maddelerin bir kısmını Avrupa'dan sağlamışlardı. Mahzûmî el-Minhâc fî ahkâmi'l-harâc, İbn Memmâtî Kavânîn el-devâvîn adlı eserlerinde Mısır'da alınan çeşitli vergiler ve mali divanların işleyişi konusunda önemli bilgiler vermektedirler.

Diğer bir önemli vergi gayri müslimlerden toplanan cizye idi (cevâlî). Müsâdereler, fidyeler, ganimetler de önemli gelir kaynaklarındandı. Mısır'da şap, soda madenleri işletiliyor ve Avrupa'ya ihraç ediliyordu. Vakıflar da önemli gelir kaynakları arasındaydı. Eğitim ve hayır kurumları kendilerine ayrılan hayır kurumlarında çalışıyordu. Devlet ayrıca çeşitli yolardan vergi alıyordu. Bunların arasında hayvanlardan alınan vergileri bilhassa zikretmek gerekir.

Ülkede ziraat ve ticaret çok gelişmişti. Mısır-Yemen Baharat Yolu'ndan başka İpek Yolu'nun Musul ve Amid'den itibaren Akdeniz limanlarına kadar olan kısmı Eyyûbîler'in kontrolündeydi. İbn Cübeyr el-Rihle'sinde Eyyûbîler dönemindeki ticaret hayatı hakkında bilgi verir. Büyük çarşılar, hanlar, kervansaraylar, kaysâriyyeler ticaretin en yoğun yapıldığı yerlerdi. yemen-Mısır Baharat Yolu üzerinde ticaret yapan tüccarlara "tüccârü'l-kârim" denirdi.

Avrupalılar'ın İskenderiye, Dimyat, Akkâ, Lazkiye gibi şehirlerde çarşıları ve ticari temsilcilikleri bulunurdu. Guillaume de Tyr, bütün ıtriyat, mücevherat, baharat ve Avrupa'da bulunmayan değerli malların İskenderiye'den getirildiğini söyler. W. Heyd de Salâhaddin, el-Melik el-Âdil, el-Melik el-Kâmil ile Avrupalılar ve Haçlılar arasında ticaret anlaşmaları hakkında bilgi vermiştir.23

Eyyûbîler, iç pazarlarını korumayı başarmışlar, ikili antlaşmalar yaptıkları Avrupa ülkelerinden ve Bizans'tan kendi tüccarları için bazı imtiyazlar elde etmişlerdir. Çeşitli sanat ve ticaret erbabı loncalar ve

şirketler halinde teşkilatlanmışlardı. Her loncanın, her şirketin başında bir reis bulunuyordu. Dokumacılık, camcılık, kağıt ve sabun imalathaneleri gelişmişti. Dımaşk'ta imal edilen kılıçlar dünyaca ünlüydü. Bu kılıçların çeliklerinin sırrı ancak yeni çalışmalarla çözülebilmiştir.

Ülkede sabit bir para sistemi vardı. Paralar altın, gümüş ve bakırdan basılıyordu. Bu paralardan pekçok örnek zamanımıza ulaşmış, çeşitli kataloglarda yer almıştır. Ülkenin önemli şehirlerinde bulunan darphanelerde isteyenler belirli bir ücret karşılığında ellerindeki altın ve gümüşü paraya çevirebiliyorlardı. Altın paranın (dinar) ağırlığı 4,25 gramdı. el-Melik el-Kâmil döneminde 7 gramlık dinarlar basılmıştır. Bazı araştırmacılar Selâhaddin devrinde bazan standart dışı altın para basıldığını söylerlerse de bu doğru değildir.

1 el-Yakubî, Tarih, Beyrut 1379/1960, II, 371; V. Minorsky, "Prehistory of Saladin", Studies in Caucasian History, kısım III, Cambridge 1953, s. 107-129, 167-169; R. Şeşen, Salahaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 411-418; aynı müel., Salahaddin Eyyûbî ve Devri, İstanbul 2000, s. VIII-IX, 24-25.

2 el-Bündârî, Sena'l-Bark el-şâmî, ed. Ramazan Şeşen, Beyrut 1971, I, 66, 70.

3 Salahaddin Eyyubî ve Devri, s. 30-51.

4 Salahaddin Eyyubî ve Devri, s. 51-56.

5 Salahaddin Eyyubî ve Devri, s. 62-227.

6 İbn el-Esir, el-Kamil, XII, 121-123, 140-145, 148-150, 155-156, 160-163; Sıbt b. el-Cevzî, Mir'at el-Zaman, VIII/II, 654-656; R. Şeşen, "Eyyübîler", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VI, 342-344.

7 Şeşen, "Eyyubîler", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VI, 346-348.

8 İbn el-Esir, el-Kamil, XII, 323-351; el-Makrizî, el-Sülûk, I/I, 189-209; Grousset, III, 209-240; R. Şeşen, “Eyyubîler”, s. 350-357.

9 İbn el-Esir, XII, 471-501; Mir’at el-Zaman, VII/II, 659-670; R. Şeşen, “Eyyubîler”, s. 364-366. Yassıçemen savaşı için en geniş bilgi İbn Nazif el-Hamavî, el-Tarih el-Mansûrî, Dımaşk, 1981, s. 204-213’te verilir.

10 Mir’at el-zaman, VIII/II, 726-782; İbn Vasıl, Müferrric el-Kürub, V, 208-379; el-Süluk, I/II, 274-378; Ramazan Şeşen, “Eyyubîler”, s. 380-392.

11 Mir’at el-zaman, VIII/II, 779-781; el-Süluk, I/II, 366-434; R. Şeşen, “Eyyubîler”, s. 39-394; Kazım Kopraman, “Memluklar”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VI, 437-455.

12 İbn Senâülmülk, Dîvan, s. 9-10; Ebu Şâme, el-Ravzateyn, II, 43; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, II, 145.

13 Kütübî, Fevâtü’l-vefeyât, I, 410-411.

14 R. Şeşen, Salâhaddin Eyyûbî ve devri, s. 31-34.

15 Kitâb el-Sülûk, I/1, 94.

16 İbn Cübeyr, el-Rihle, ed. W. Wright, Leyden, 1907, s. 283-284.

17 Vefeyât el-a’yan, III, 272-273.

18 Bündârî, Sene’l-Bark el-Şâmî, I, 234-236.

19 İbn Cübeyr, er-Rihle, s. 41-42, 52, 272, 277, 285-286.

20 R. Şeşen, Salâhaddin Eyyûbî ve Devri, s. 524-525, 536-537.

21 İbn Cübeyr, el-Rihle, s. 270-271.

22 İbn Ebû Usaybia, Uyun el-Enbâ, Mısır, 1299, II, 133, 217-219; R. Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devri, s. 380-385, 549-566.

23 W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi, Ankara, 1975, s. 144-177, 397-446 vd.

İbn el-Esir, el-Kâmil fi’l-tarih, Beyrut 1966, XI-XII. ciltler; Sıbt b. el-Cevzî, Mir’ât el-Zaman, Haydarabad 1952, cilt VIII/II; Ebû Şame, el-Ravzateyn, Mısır 1288.

İbn Vâsıl, Müferric el-Kürub, nşr., Cemâleddin Şeyyal, Kahire 1953-1960, nşr. H. Rabî, Kahire 1977;

El-Makrizî, el-Süluk, nşr., Mustafa Ziyade, Kahire 1942-1958. Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, çeviren: Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1986-1987, II-III.

Grousset, Histoire des Croisades, Paris 1936-1943.

Ramazan Şeşen, Selâhaddin Eyyûbî ve Devri, İSAR İstanbul 2000; “Eyyubîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, cilt. VI, İstanbul 1987, s. 361-432; “Eyyubîler”, DİA, XII, 20-31. Cl. Cahen, “Ayyubides”, EI, I, 820-830.

Önasya'da Bir Türk Devleti: Eyyûbîler (1175-1250) / Yrd. Doç. Dr. Muammer Gül [s.77-85]

Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türk tarihinin en önemli hadiselerinden biri, belki de birincisi Türklerin İslâm dinini kabul etmeleri ile, bozkır kültür dairesinden yerleşik İslâm medeniyet dairesine girmeleridir. Türk tarihinin bir sınıflandırılması yapıldığında tarihimizin iki ana döneme ayrıldığı görülmektedir. Birinci dönem İslâmiyetten önceki Türk tarihi, ikinci dönem ise İslâmiyetten

sonraki ya da Türk-İslâm tarihi olarak ayrılır. Nasıl önceki dönemin ağırlık merkezi Orta Asya-Türkistan-olmuşsa, İslâmi dönem Türk tarihinin ağırlık merkezi ise geniş manası ile Orta Doğu olmuştur.

Türkler İslâmiyet'i büyük kitleler halinde kabul ettikleri dönemde İslâm âlemi siyasî, sosyal ve dini bir kaos içinde bulunmaktaydı. Bir tarafta İtil Bulgarları, Karahanlılar, Gazneliler, Tolunoğulları ve İhşidîler gibi ilk Türk-İslâm devletleri çok geniş bir coğrafya içerisinde ortaya çıkarken, diğer taraftan başta Abbasi Halifeliği olmak üzere bütün Yakın Doğu devletlerinin askeri bürokrasileri Türklerin elinde bulunuyordu ve bu durum bin yıllık Türk hâkimiyetinin adeta habercisi idi. Bu hâkimiyet Büyük Selçuklu İmparatorluğunun, Afrika hariç tutulur ise, bütün İslâm coğrafyasını yeniden bir şemsiye altında tutması ile başlayacaktır. İslâmi dönem Türk tarihinin Selçuklu Çağı olarak tanımlayabileceğimiz bu ilk safhasında en dikkate değer husus, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun, bütün İslâm coğrafyası üzerindeki bir hâkimiyetin tesiri ile, gerek kendi bünyesi içerisinden çıkmış gerekse daha evvelden var olan veya bu coğrafyada daha sonra ortaya çıkacak olan Türk ve İslâm devletlerini hâkimiyet anlayışı, dini politikası, kurumları, sanat ve düşüncesi ile derinden etkilemesidir. Bu genel çerçeve içerisine giren devletlerden biri de Eyyubi Devleti'dir.

A. Zengiler İdaresinde Eyyubiler

Eyyubi Hanedanı (1175-1250), önce Kürtleşmiş daha sonra ise Türkleşmiş bir güney Arap sülalesi olarak1 tarihteki yerini almıştır. Gerçekten bu ailenin geçmişi bunu doğrulamaktadır. Azerbaycan'ın Duvin bölgesinden Bağdat'a gelen Eyyubilerin kökeni, daha 7. yüzyıldaki Azerbaycan ve Kafkasya'nın fethini müteakip bu bölgelerdeki yoğun Arap iskanına dayanmaktadır. Kafkasya'daki Arap fütuhatını müteakip bu bölgeye pek çok Arap getirilmiştir. Bunlar bilhassa Kufe, Basra ve Şam

ahalisinden idi. Daha 649-650'de Kufelilerden 6000, Benu Tağliblerden 2000 aile Azerbaycan'a iskan edilmişlerdi. Bilhassa 2. asırda pek çok Arap gelmiştir. Abbasi halifesi Ebu Cafer, Yezid b. Hatam el-Sülemi'yi Azerbaycan valisi tayin edince, bu zat bazı Yemen aşiretlerini Basra'dan buraya getirdi ve Karacadağ mıntıkasının bütün şehirleri ile Tebriz bunların mülkü haline geldi. Bu yeni gelenlere yerlilerin toprakları verildiğinden yerliler hizmetli konumuna düştüler. Hüzeyma b. Hazim'in Ermeniye valisi olduğu dönemde de Meraga'ya çok sayıda Arap kabilesi iskan edilerek bu bölgede çoğunluğu oluşturacak konuma getirildiler. Tebriz ve bölgesi ise, Yezid b. Hatam el-Sülemi tarafından getirilen Ezd kabilesinin reisi Ravvad b. Masna'nın ve torunlarının hükmü altına girdi.2

Şirvan bölgesi ise Harun Reşid zamanında Ermeniye valisi olan Yezid b. Mayzad el-Şeybani'nin evladının eline geçmiştir. Bütün bu Arap emirleri bu ülkede sülale tesis ederek yaşamışlar ve her yerde yavaş yavaş kendi tebaları olan yerli kavimler ile kaynaşarak onların eşrafı durumuna gelmişlerdir. Bunlar arasında Arap Şeyban kabilesi emirleri (Şirvanşahlar) ile, malikaneleri bilhassa Kürtler arasında bulunduğu cihetle Kürtleşerek Kürt kabilelerinden sayılan Arap Ezd kabilesinden Ravvad emirleri önemli rol oynamışlardır.3

Hanedanın isminin Selahaddin Yusuf'un babası Necmeddin Eyyub'a dayandığı Eyyubilerin ataları bu Yemen Araplarından Ravvad b. El-Müsenna el-Ezdi'dir. Böylece 8. asrın ortalarında Basra'dan gelerek Azerbaycan'a yerleşen Ravvadiler 9. asırda Tebriz bölgesine hâkim olmuşlar ve 10. asırda da bölgedeki Hezbani aşireti ile ve Azerbaycan'daki Türklerle karışarak bu adla anılmışlardır.4

Eyyubiler, ilk zamanlarda Arran bölgesinin önemli bir kısmına hâkim olan ve daha sonra Ani şehrine hükmeden Şeddadilerin hizmetinde bulunmuşlardır. Daha sonra Eyyub'un babası Şadi b. Mervan, Bağdat'a

gelerek Irak Selçuklu sultanı Gıyaseddin Mesud’un Bağdat şahnesi Bihruz el-Hadim’in hizmetine girdi ve onun tarafından Tekrit kalesinin muhafızlığına tayin edildi.5 1132 yılında Musul atabeği İmadeddin Zengi, Irak Selçukluları tarafından yenilgiye uğratılınca Necmeddin Eyyub, Zengi’nin kaçmasına yardım etmiştir. Eyyubiler ile Irak Selçukluları arasındaki ilişkiler bu vesile ile bozulunca Eyyub kardeşi Şirguh ile birlikte İmadeddin Zengi’ye müracaat ederek 1138 yılında ona iltihak etmişler ve bir süre Musul’da kalarak Zengi’nin askeri seferlerine katılmışlardır. Selahaddin Eyyubi, Tekrit’ten bu ayrılmanın hemen öncesinde dünyaya gelmiştir. Bu arada Necmeddin Eyyub, Baalbek’in ele geçirilmesindeki rolünden dolayı Baalbek’e muhafız olarak atanmıştır (1139). İmadeddin Zengi’nin ölümünden sonra, Börilerin (Şam Atabeyleri) Baalbek’i muhasarası karşısında başarılı olamayacağını anlayan Eyyub onlara katılarak başkumandanlık mevkiine getirildi (1147). Bu arada Şirguh, Zengilerin yeni ve en güçlü hükümdarı Nureddin Mahmud Zengi’nin yanında kalmıştır. Nureddin, Şirguh’u Şam üzerine sefere gönderince iki kardeşin anlaşması sonucu Şam çatışma olmadan Zengilerin eline geçerken, Şam Atabeyliği de Zengilere ilhak edilmiş oluyordu (1154).

B. Eyyubi Devleti’nin Kuruluşu

Mısır’da Fatımi hanedanının zayıflaması bu devlet üzerinde Kudüs Latin Krallığı ile Zengilerin rekabetine sebeb oldu. 1161’de Kudüs’ün yeni kralı Amelrik’in Mısır’daki karışıklıklar ve zayıflıktan istifade ederek yapılan saldırılarda önemli başarılar elde etmesi üzerine Fatımi halifesi Azid, Nureddin Zengi’den yardım istedi. Bunun üzerine Nureddin, Esudüddin Şirguh ile yeğeni Salahaddin’i Mısır’a göndererek Kudüs kralının Mısır istilasını durdurdu (1168).6 Burada Mısırlılar ve Kudüs kralı ile birçok askeri ve siyasi mücadelelerden sonra Şirguh 1169 yılında duruma hâkim oldu ve bir taraftan Fatımi halifesi Azid tarafından vezir

olarak atanırken diğer taraftan da Nureddin Mahmud'un valisi olarak Mısır'ı idare etti. İki ay gibi kısa bir süre içerisinde Şirguh'un ölümü üzerine yerini yeğeni Selahaddin Yusuf aldı. Bu arada Amalrik'nin Bizans İmparatoru Manuel ile birlikte 1169'da Dimyat'ı kuşatma teşebbüsü Mısır'da Esediddin'in 1169'da ölümü ile idareyi ele alan Selahaddin tarafından engellendi ve Kudüs kralının Mısır hülyası böylece sona erdi.[7] Selahaddin, duruma hâkim olur olmaz Nureddin'in emri ile bu halifeyi hal ederek hutbeyi Abbasi halifesi adına okutmaya başladı (1171).[8] Ancak Selahaddin Eyyubi, Fatımi halifeliğine son verdikten sonra Mısır'ı bağımsız bir hükümdar gibi idare etmeye başlamıştır. Bunun en açık göstergesi herhangi bir durum karşısında Nubye'de kendisine sığınacak bir üs olarak İbrim kalesini hazırlamış olması ve yine bu maksatla kardeşi Turan-Şah'ı Yemen'e göndererek orayı işgal ettirmesi idi.[9] Bu durum valisinin niyetini anlayan Nureddin Mahmut ile Selahaddin'in arasının açılmasına sebep oldu. Nureddin, Mısır üzerine sefer yapmak üzere iken 1174 yılında vefat etti. Nureddin'in bu ani ölümü ile Selahaddin sadece onun topraklarını değil aynı zamanda cihat politikasını da devraldı.[10] Böylece Eyyubi devletinin kuruluşu gerçek manada Zengi devleti içindeki bir hanedan değişikliği olarak gerçekleşti.

Selahaddin, Nureddin'in vefatından hemen sonra bir taraftan Filistin'deki bazı şehirleri kuşatırken bir taraftan da kuzey Suriye'de birliği sağlamaya çalışıyordu.[11] Böylece Selahaddin, Nureddin'in ülkesinde oğlunun henüz küçük olmasından dolayı emirler arasındaki çekişmeyi ortadan kaldırarak siyasî birliği kurmaya çalıştı. 1175'te bağımsızlığını ilan eden Selahaddin'i Halife de tanıdı. Zira Nureddin Mahmud'un hanedanı arasında kuvvetli bir şahsiyet olmadığı için Suriye kısa bir süre içerisinde Selahaddin'in eline geçti. Selahaddin'in Şam, Kuzey Irak ve el-Cezire'de birliği sağlaması, Halep ve Musul hakimleri ile Franklar arasındaki iş

birliğinden dolayı ancak on yılda tamamlandı.12 Selahaddin dış politikada bir taraftan İtalyan Cumhuriyetleriyle, diğer taraftan da Bizans ile iyi ilişkiler kurmaya çalışıyordu13 Bu, Salahaddin'in asıl hedefinin Kudüs krallığı olduğunu gösteriyordu. 1177'de Remle savaşında Kudüs kralına yenilmesi, onun askerî ve siyasî gücü daimi olarak Şam'a nakletmesine sebep olmuştur.14 Artık Kudüs'ü bir an önce almak niyeti belli olan Selahaddin, bu amaçla içte siyasî birliği sağlamlaştırma çabalarını sürdürüyordu.15 1182'teki Birinci Şark seferi ile El-Cezire'yi ve ertesi sene Halep'i zapt etti. 1185'te İkinci Şark seferi ile Musul'u hâkimiyeti altına alarak Nureddin'in mirasının sahibi olmuştur.16

Selahaddin'in Franklarla olan ilişkileri iki bölüme ayrılabilir. Birinci bölümü Kudüs'ün fethine kadarki devreyi içine alır ki, bu devrede İtalyan Cumhuriyetleri ile iyi ilişkiler kurmuş ve Doğu Frankları ile savaş halinde olmuştur. Kudüs'ün fethinden başlayıp 1192'ye kadar süren ikinci bölümde ise her iki Frank dünyasına karşı savaş halinde olmuştur.17 Salahaddin'in 1171'den başlamak üzere her yıl Kudüs krallığı üzerine sefer düzenlemesinin asıl amacı Kudüs krallığını tahrip etmek ve hırpalamak olmuştur. O, 1179'da Merc-i Uyun'da Kudüs krallığı ordusunu bozguna uğratarak Beyt Al-Ahzan kalesini aldı.18 Bu yenilgiler üzerine Franklar barış istemek zorunda kaldı (1179). Ancak barış Frankların Al-Ariş ve Eyle üzerine saldırmaları üzerine bozuldu. Selahaddin 1182'de önce Beysan, ve Lacun bölgelerini,19 arkasından Beyrut seferine çıkarak haçlılara büyük zayiat verdi ve aynı zamanda Frankların Kızıldeniz'e açılma teşebbüsünü engelleyerek Kızıldeniz ticaret yolunun ve Hicaz'ın güvenliğini sağladı.20 Selahaddin'in 1183'te ikinci kez Beysan üzerine, 1183 ve 1184'te de arka arkaya iki kez Kerek'i kuşattı21 ise de düşman ordusu bir türlü muharebeye yanaşmadı. Selahaddin üç dört yıl Kudüs Krallığı ordusunu bir meydan muharebesine çekerek kesin bir netice almayı amaçlıyordu. Çünkü

Selahaddin'in en büyük askerî hedefi Orta Doğu'da Franklar tarafından işgal edilen Müslüman toprakların ve bilhassa Kudüs'ün kurtarılmasıydı. Onun içteki ve dıştaki askerî bütün faaliyetlerinin tek amacı bu ortamı hazırlamak içindir.

C. Selahaddin Eyyubi'nin Hittin Zaferi ve Kudüs'ü Fethi

Selahaddin'in cihat politikasını doruğuna çıkarması ve sürekli Halife'ye Orta Doğu'daki küçük hükümdarların kendi emrinde toplamasını istemesi artık nihai sonucu almak istediğini gösteriyordu. Bu ortamda Kudüs hakkında zikredilen hadisler de fethi teşvik ederken, kamuoyunda fethin zamanının geldiğini de gösteriyordu. Böylece Salahaddin bütün bu psikolojik, siyasî ve askerî faaliyetlerini dinî bir amaca yönelik olarak Kudüs etrafında yoğunlaştırıyordu.22

Sultan, 1187 yılı başında el-Cezîre, Diyarbakır, Musul ve Şam'daki tabilerinin emrine katılmalarını istedi. Ordugâhını Re'sel-Ma'd'a kurarak kuvvetlerini orada toplayan sultan Mısır'dan gelen kuvvetlerin de katılmasını bekledi. Safuriyye yakınlarında yapılan bir öncü kuvvetlerin çarpışmasında Haçlılar mağlup oldu.23 Kerek kuşatmasında bulunan Sultan, Musul, Mardin ve Halep askerlerinin gelmesi ile gönüllüler ve piyadeler hariç 12.000 iktalı ve maaşlı asker toplamıştır. Bu arada Franklar aralarındaki problemleri halletmişler ve 40.000 kişilik ordu ile Safuriyye çayırında ordugâh kurmuşlardır.24 Nihayet Sultan uzun bir süredir beklediği uygun fırsatı bulmuş25 ve bundan sonra onları bir meydan muhaberesine zorlamıştır. Sultan Haçlı ordusunu üzerine çekmek için26 Taberiyye'yi ele geçirdi. Kaledeki Haçlı kuvvetlerinin yardım isteği üzerine Haçlı ordusu Safuriyye'den ayrılınca Selahaddin beklediği anın geldiğini görerek Taberiyye'nin batısındaki Kefr Sebt'teki ordusunun başına döndü. Taberiyye'ye doğru ilerlemek isteyen Haçlı ordusu sarıldı ve çıkan savaşta Haçlı ordusu mağlup oldu. Hittin tepesindeki çetin savaşta kral esir

düşerken çok sayıda ölü ve yaralı ele geçirildi (1187). Kerek Prinkepsi Renoud de Chatillon ile Temliar ve Hospitalier şövalyelerinin önemli bir kısmı bu savaşta öldürüldü. Hittin zaferi ile Kudüs krallığının silahlı kuvvetlerinin büyük bir kısmı imha edildi.27 İslâm ve batı tarihlerinde bir dönüm noktası olan bu zafer Yakın Doğudaki haçlılar için de tam bir çöküştü.28 Salahaddin, Hittin zaferinden hemen sonra yaklaşık üç ay içerisinde Filistin ve sahillerdeki birçok şehri fethetti.29

Asıl hedefine yönelen Salahaddin, 20 Eylül 1187'de Balian b. Barzan d'İbelin tarafından müdafaa edilen Kudüs şehrini kuşattı. Kutsallığından dolayı şehrin teslim olmasını istedi, ancak reddedilince şiddetli bir saldırı ile 2 Ekim 1187'de aman ile teslim aldı.30 Mirac günü fethedilen31 Kudüs'ün erkekler için 10, kadınlar için 5 ve çocuklar için 2 dinar verenleri kırk gün içinde şehri terk edebileceklerdi. Başta Balian b. Barzan 30.000 dinar vererek fakirler adına şehirden çıktı.32 Salahaddin Kudüs'e girdiğinde on binlerce insan ile karşılaşmıştır ki Isfahani'nin rakamı 100.000'in üzerindedir.33 Bunların takriben 10.000'ini Nablus, El-Halil ve Gazze'den sığınan Frank ve müdafaa askerleri oluşturuyordu. Kudüs'ün nüfusu tahmini olarak 6 ile 10 kat arasında artmıştı ve sığınmacılar kiliselere ve yurtlara yerleştirilmişlerdi.34

Kudüs'ten toplam 20.000 Latin çıkarken35 Sultan şehirdeki 1500 Ermeni'yi komutanlarına bağışlamış ve Süryanilerin şehirde kalmalarına izin vermiştir.36 Kudüs'ten ayrılanların bir kısmı Sur'a, bir kısmı ise Antakya'ya gitmişti. Kudüs'ten ayrılan patrik kiliselerin altın, gümüş gibi götürebildiği her türlü eşyalarını götürdü.37 Bu fetih Haçlıların Kudüs'ü ele geçirmeleri ile mukayese edildiğinde aradaki korkunç farklılık aynı zamanda iki medeniyetin de farklılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık sahilde Sur'dan başka Kudüs Krallığı'na bağlı toprak kalmazken, içeride

Safed, Kevkeb, Kerek, Şevbek ve Sakif Arnun kaleleri muhasara altında idi. 38

Kudüs'e giren sultanın ilk yaptığı şey Harem-i Şerîf'in İslâmi esaslara göre düzenlenmesi ve Abbasi hilafeti adına hutbenin ikâmesi oldu. Harem-i Şerif'teki enkaz ve toprak temizlendi.39 Temliarlerin meskeni haline getirilmiş olan Mescid-i Aksa ve ruhban kilisesi haline getirilmiş olan Kubbetü's-Sahra ile bunların etrafındaki diğer meskenlerin eski haline iade edilmesini emretti.40 Isfahanî, "Sultan Kudüs'ü teslim aldığı zaman Mihrabın ortaya çıkarılmasını emretti ve emir mucibince kilise kaldırıldı ve onun üzerindeki örtü ve onun avlusunun etrafında ne varsa temizlendi ve mihrab ortaya çıkarıldı".41 Ayrıca o, "Sahre'nin üzerinde Franklar tarafından bir kilise ve mazbaha" inşa edildiğini ve "Frankların Sahre'den parçalar keserek İstanbul ve Sicilya'ya taşıyarak orada sattıklarını"42 söylerken Kubbetü's-Sahra'nın da böylece aslî şekline döndürüldüğünü söylemektedir.

Ekim ayının sonuna kadar Kudüs'te kalan sultan şehrin tamir ve tahkimiyle uğraştıktan sonra Akka üzerine yürüdü.43 Salahaddin ölümünden hemen önce Musul'dan ustalar getirterek Kudüs'ün hendeklerini kazdırmış, kale ve surlarını tahkim ettirmişti (1192).44 Böylece Kudüs surları Eyyubîler Devri'nde de önemli bir onarım geçirmiş oluyordu.45 Isfahani'ye göre Selahadddin, Davud Burcu (Mihrâb-ı Davud) başta olmak üzere Yafa Kapısı'ndan Şam Kapısına kadar olan surları bir dizi kule ile tahkim etti. Bu tahkimat şehrin güney surlarını da içine aldı.46 Ayrıca Isfahanî, Mihrab-ı Davud'a giden yolun ve kalenin kapısının da yenilendiğini zikretmektedir.47 Selahaddin Kudüs'ü fethettikten sonra Kubbetü's-Sahra'nın güney kenarına koyduğu büyük bir kitâbeye, anlaşıldığı kadarı ile, Memlûk ve Osmanlı devirlerindeki restorasyon kitâbeleri karıştırılmıştır.48

Salahaddin'den sonra Şam ve Filistin hakimi al-Muazzam Isa, şehrin Haçlıların eline geçeceği korkusuyla Davud Burcu, Merkad-ı Isa Kilisesi ve Harem-i Şerif dışındaki yerleri yıktırdı.49 Harap hale gelen kale, 1310 yılında Bektemur el-Cevkandar tarafından Memlûk idaresinde yenilendi.50 Memlûklar Devri'ndeki bu tamiratı, Kanuni'nin geniş kapsamlı tamiratı takip etti ve bu tamirat eski şehrin surlarını bugüne kadar getirdi.

D. III. Haçlı Seferinden Yıkılışına Kadar Eyyubiler

Sur'u muhasara amacıyla Kudüs'ten ayrılan sultan51 denizden destek alamadığı için başarılı olamamıştı. III. Haçlı Seferi'nin hedefinin Akka olacağını bildiği için kuşatmayı kaldırarak Akka'ya geldi ve şehri tahkim etmeye başladı. Sultan 1188'de Kerek, Şevbek ve arkasından 1189 başlarında Safed ile Kevkeb'i fethederek Sur ve Sakif Arnun dışındaki bütün Kudüs krallığı topraklarını ele geçirdi.52 Selahaddin'in Hittin zaferinin hemen arkasından Kudüs'ü fethi ve Frankların ellerindeki şehirleri bir bir alması batıda büyük bir yankı uyandırmış53 ve bunun sonucunda 1189'da başlayan III. Haçlı Seferi, bu seferlerin en büyüğü olmuştur.54

Papalığın etkisi ile Avrupa'da birçok kont, baron ve dükün yanında Fransa kralı Fhilippe Auguste, İngiltere kralı Arslan Yürekli Richard ve Alman İmparatoru Frederich Barbarossa ordularının başında harekete geçmişlerdi. Bu haçlı seferine doğudaki ticari menfaatlerini kaybeden İtalyan Cumhuriyetleri, Sicilya Krallığı ve İskandinav ülkeleri de katılmıştır.55 Haçlı ordusu çok güçlü bir donanmaya sahip olduğu gibi 100.000'in üzerinde bir kara ordusuna sahipti. Bu büyük Haçlı ordusu karadan ve denizden Akka'yı kuşattı.56 Selahaddin ise karadan haçlı ordusunu kuşatarak kaleye yardım ediyordu. İki yıllık kuşatma sonunda Akka haçlılara teslim olmak zorunda kaldı ve Kudüs krallığının merkezi de Akka'ya nakledildi. Fransa kralının geri dönerek İngiltere kralını yalnız bırakması üzerine İngiltere kralı Richard, donanmanın desteği ile kıyılarda

tutunmuş ancak Kudüs'ü alamayacağını görmüştür. Öyle ki Arsuf'ta ikinci bir Hittin bozgunundan son anda kurtulmuşlardır. Salahaddin, Akka kuşatmasından önce ve bu kuşatma boyunca Kudüs'ü tahkim etmiştir.57 Başarısızlığa uğrayan Richard'ın barış yapmaktan başka çaresi kalmamış ve 1 Eylül 1192'de yürürlüğe giren bir sulh yapmıştır. Buna göre Sur ile Yafa arasındaki sahil şeridi Franklara, diğer yerler ise Selahaddin'e bırakılıyordu. Selahaddin barıştan sonra Kudüs'e döndü ve burada idareyi tanzim ederek58 Şam'a gitti ve 22 Şubat 1193'te vefat etti. Öldüğünde ülkesini ailesi ve emirleri arasında taksim etmişti.

Selahaddin'in varisleri arasında taht kavgaları sonucu ülkenin siyasî birliği kısa bir sürede bozuldu. Melik Adil'in oğlu El-Kamil'in amacı, Kudüs'ü Haçlılara vererek onların desteği ile Eyyubi topraklarında siyasî hâkimiyetin tek temsilcisi olmak idi.59 Bu esnada imparator Frederich de Filistin'e gelmiş bir taraftan Yafa'yı tahkim ederken60bir taraftan da El-Kamil ile görüşüyordu. Nihayet 18 Şubat 1229'da Sultan ile İmparator arasında kesin bir antlaşma yapıldı.61

Antlaşmaya göre imparator, Ludd üzerinden denize ve Yafa'ya kadar uzanan bir koridor ile birlikte hem Kudüs hem de Behtlehem ve Nasıra şehirleri ile bazı küçük kaleleri elde etti. Bununla beraber Kudüs'teki Kubbetü's-Sahra ve el-Aksa camileriyle Harem-i Şerif Müslümanların elinde kalacağı gibi, Müslümanların şehre girip serbestçe ibadet etme hakları da tanınacaktı. Ayrıca Frederich, Kudüs'ün surlarını onarabilecekti fakat bu sadece onun şahsına verilmişti.62 Kudüs kadısı ise Kudüs'ün dışında Ramallah yakınlarında el-Bira'da yerleşecekti.63 Ancak bu anlaşmayı hem İslâm âlemi hem de Hıristiyan dünyası kendileri açısından yeterli görmemiş ve tepki göstermişlerdi.

1229'da Kudüs'e giren İmparator64 umduğunu bulamayınca Akka'ya oradan da İtalya'ya döndü ve geride iç mücadelelere gömülen bir miras

bıraktı. Bu arada Müslümanların Kudüs'ün geri alınması için baskınları başlarken,65 Eyyubi prensleri arasındaki mücadele de kıyasıya devam ediyordu. Kudüs'ün Hıristiyanların eline geçmesi el-Kamil'in rakiplerine dinî ve siyasî bir güç vermişti. 1229'da 10 yıllık bir müddet için Kudüs'ü elde etmiş olan Hıristiyanlara, Mısır Eyyubileri ile Şam Eyyubileri arasındaki mücadeleler çok şey kazandırdı. Bu arada Hristiyanlar Şam Eyyubi Meliki el-Melik Salih ile ittifak yaparak Mısır Eyyubilerine karşı cephe aldılar.66 Bu sayede 1244'ün başlarında şehre bir kez daha tam olarak hâkim oldular. Mısır'daki Eyyubi meliki es-Salih Necmeddin, Yassıçemen Savaşı'ndan sonra Orta Doğu'ya dağılan Harezmşahlardan yardım istediler.67 Harezmşahların bu son kalıntıları Suriye'de büyük bir yağma hareketi sonrasında 1244 yılında Kudüs'e girerek burayı Franklardan temizlediler ve Hıristiyanlara ve kiliselerine büyük zarar verdiler.68

E. Selahaddin Eyyubi ve Devletinin Tarih İçindeki Yeri

Eyyubi Devleti'nin kurucularının tarih sahnesine çıkışı, Kafkasya'nın fethi ile buraya nakledilen ilk Arap kolonilerinin burada yerlileşmesi süreci ile gerçekleştiğini yukarıda zikretmiştik. Buradaki Kürt ve Türk unsurları ile ve bilhassa Kürtlerle kaynaşan ve onlar arasında eriyen Ravvadilerin tarih serüveni 12. yüzyılın ilk yarısında Irak Selçuklularının hizmetine girmeleri ile yeni bir döneme girmiştir. Selçuklu Türklerinden sonra Zengi Türklerinin hizmetine giren ve bilhassa Zengilerin devlet kademelerinde en önemli görevlere getirilecek kadar onlarla bütünleşen Eyyubilerin kurucuları 1175'te Selahaddin Eyyubi ile bağımsız bir devlet yapısına kavuştuktan, 1250 yılında Eyyubilerin yıkılıp yerine Memlûk Türk Devleti'nin kurulmasına kadar aynı çizgide ve giderek artan bir şekilde bir Türkleşme süreci yaşamışlardır ki bu devletin içinden çıkan Memlûkların

tamamı ile Türklere dayanması Eyyubilerin son dönemindeki bu değişim ameliyesinin mahiyetini göstermesi açısından önemlidir.

Eyyubi hükümdarlarının Zengi devleti, Tuğteginliler (Böriler) ve dolayısı ile Selçuklu geleneğini temsil ettiklerini, bu geleneği kendilerinden sonra gelen Mısır Memlûklularına intikal ettirdiklerini sayısız örneklerle göstermek mümkündür. Bunlardan biri Eyyubilerin Selçukluların hizmetine girdikten sonra aldıkları Türkçe isimlerde görmek mümkündür. Öyle ki sadece Türkçe isimleri almamışlar Türklerdeki ad verme geleneğini de yaşatmışlardır.

Hanedana adını veren Necmeddin Eyyub altı erkek evlat bırakmıştır. Bunlar Selahaddin Yusuf, Seyfeddin Muhammed Ebu Bekir, Şemsüddevle Turan-Şah, Seyfulİslâm Tuğtekin, Şahin-Şah ve Tacülmülk Böri (Kurt) idiler[69] ki altı çocuğundan son dört tanesi Türkçe isimler almış olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu Türkçe isimler sadece Selahaddin'in kardeşlerinden ibaret değildir. Selahaddin'in oğulları ve hanedanın diğer üyeleri arasında da Türkçe isimler yaygındır. Selahaddin'in oğullarından biri İl-Gazi [70] adını taşımakta idi ki, Hama'da melik olarak bulunmuştur. Selahaddin'in kardeşi ünlü diplomat Melik Adil'in oğlu el-Kamil'in oğullarından birine de, Türk geleneğine göre Atsız adı verilmiştir ki halk bunu "Aksız" şeklinde söylemiştir. Bunun sebebi ise Melik Kamil'in oğullarının çok yaşamayarak ölmeleri idi.[71] El-Kamil'in torunu ve Eyyubilerin son temsilcisi de Selahaddin'in kardeşi gibi Turan-Şah ismini taşıyordu. Turan-Şah'ın annesi Şecerddür de Türk olup[72] kısa bir süre hükümdarlık yapmıştı. Selahaddin'in yeğenleri arasında Arslan Şah, Kılıç Arslan, Şahin Şah gibi adları taşıyanlar da bulunuyordu.

Selahaddin'in kendisi de anne tarafından Türk olduğu gibi eşi de Türk idi. Ebu Şame, Selahaddin'in İsmaililer üzerindeki muhasarasını naklederken Hama sahibi ve Selahaddin'in dayısı Şehabeddin Tokuş'un

şefaat dilemesine kadar onun muhasarayı sürdürdüğünü naklederken, “Annesi tarafından kardeşinin oğlu olan Rukneddin Tuğrul b. Arslan b. Tuğrul b. Muhammed b. Melikşah’ın elçisi Sultanın katına geldi.” Diyerek sultanın annesinin Selçuklu ailesinden olduğunu anlatmaktadır.[73] Selahaddin’in eşi de Türk idi. Zira Selahaddin, Nureddin Zengi’nin dul karısı ile evlenmiş ve bu kadından 17 erkek bir kız bırakmıştır.[74] Burada asıl dikkate değer olan Selahaddin’in de Türkçe bir isim almış olmasıdır. Selahaddin Eyyubi’nin çağdaşı ve onun danışmanı olan Emir Usame ibn Münkız, Selahaddin’i Selahaddin Muhammed ibn Eyyub Gısyanî olarak zikretmektedir.[75] Hitti, Gısyanî kelimesini, “Eski Türkçedeki Yağı-Sıyanî’nin (î takısı Arapça) kısaltılmış şekli” olarak açıklamaktadır.[76] Bu da Necmeddin Eyyub’un altı çocuğundan dört değil beşinin Türkçe adlar aldıklarını bize göstermektedir.

Bunların yanında Eyyubi kadınlarının umumiyetle “hatun” olarak adlandırılması da sadece Türklere ait bir isimlendirme olması açısından dikkate şayandır.[77] Necmeddin Eyyub’un kızı Rebia Hatun olarak adlandırıldığı gibi Selahaddin’in bir tane olan kızı da Munise Hatun olarak anılırdı.[78] Torunu en-Nasır Yusuf’un naibesi olarak Halep’in idaresini ele alan Zeyfe Hatun da bu açıdan ismi zikretmeğe değerdir.[79] Yine dönemin ünlü emirleri arasında bulunan Er-Kuş’un oğlu İzzeddin Ak-Böri ve Muzaffereddin Gök-Böri Selahaddin’in eniştеleri iken Muhammed b. Laçin de onun yeğeni idi.[80]

Bütün bunların yanında Eyyubilerde sosyal ve askeri hayata ait bazı gelenekler ile teşkilat ve sembollere ait bazı isimler Eyyubi hanedanı ve devletinin niteliğini izah etmek açısından önemlidir. Eskiden Selçuklu sultanlarının oğullarına mahsus olan “Melik” unvanı, Eyyubiler arasında daha da yaygınlaşacaktır.[81] Bir taraftan da Selçuklu feodalitesinin daha ileri bir aşamaya getirildiğini[82] gösteren bu unvan Memlûk merkezi idaresi

ile birlikte kaybolacaktır. Selahaddin'in kılıcı ile defnedildiği de zikredilmektedir ki, bu geleneğin Türkler dışında örneklerini göstermek kolay değildir. Buna benzer bir şekilde Selahaddin'in emirlerinden Ayaz et-Tavil 1191 yılında Haçlılar ile yapılan savaşta hayatını kaybedince bir tepeye gömülmüş ve Ayaz'ın bir memluku da mezarı başında öldürülmüştür. Bu ancak İslâmiyet öncesi Türkler ile Moğollar arsında görülebilecek bir gelenektir.83 Ünlü bir Türk geleneği olan Tuğra, Türklerdeki ok ve yayın hâkimiyetini temsil eden bir töre ile alakalı olup Selçuklulardan sonraki devletlerde ve dolayısı ile Eyyubilerde de devam etmiştir.84 Selahaddin Eyyubi'nin hanedan armasının "sorguc"unun muhtemelen bir kartaldan ibaret olduğu85 zikredilmektedir ki bunun kökeni Hitit, Babil ve Sümerler'e kadar dayanan "çift başlı kartal" dır. Anadolu Selçukluları bunu bir sembol olarak benimsemişler ve onlar vasıtası ile de Bizans, Avusturya, Prusya ve Rusya'ya intikal etmiştir. Zengilerin de bastırdığı sikkelerde "çift başlı kartal" sembolünün bulunması86 Eyyubi armalarındaki bu sembolün kaynağını açıklamaktadır. Bununla beraber Eyyubi bayrağının sarı zemin üzerinde kartal şeklinde olması87 onların Zengilerin bayraklarını hiç değiştirmeden devam ettirdiklerini gösterdiği gibi Selçuklulardan Memlûklara kadar uzanan bir devamlılığı da ortaya koymaktadır.88

Suriyeli ve Mısırlı müelliflerin bayrak, sancak, calış (çalış), buka (bohça), çomak ve daha başkaca bazı Türkçe kelimeleri Eyyubilerin tarihlerini anlatırken kullanmaya başladıkları zikredildiği gibi Türkçenin Mısır'da Eyyubiler Dönemi'nden itibaren ehemmiyet kazandığı ifade edilmektedir.89 Bu tesirin en önemli dayanaklarından birisi Eyyubilerin ordusunun esasını Türklerin teşkil etmesi idi. Eyyubilerin, çoğunluğu Türk asıllı olan hassa birlikleri ikiye ayrılıyordu. Bunlar Esediddin Şirguh'a nispetle Esediyye ve Selahaddin'e nispetle Salahiyye olarak

adlandırılıyorlardı ki bu iki birliğe Etrak (Türkler) da denilmekteydi. Son dönemde bu Türklerin sayısı ve nüfuzu o kadar artmıştı ki Selçuklu idare tarzını benimseyen Eyyubi sultanları onların elinde bir oyuncak durumuna düşmüşlerdi.90 Bu birliklerin başında Eyyubilerin Türk kökenli en ünlü komutanları bulunuyordu.91 1250 yılında Eyyubi devleti içerisinde tamamı ile Türk Memlûklara dayanan bir devletin çıkmış olması onların Eyyubi devleti içerisindeki ehemmiyetini göstermesi açısından önemlidir. Askeri ve sivil bütün kurumlarda Kürtler, Araplar ve diğer unsurlar ancak Türklerden sonra gelmekteydiler.

Eyyubi devletinin tarih içindeki yerini tayin ederken, onların çağdaşlarının ve günümüze bakışının onları nasıl tanımladıklarını da bilmek durumundayız. Abbu'l-Farac, 1177'de Franklar ile Selahaddin arasındaki savaşları anlatırken Eyyubileri Türk olarak zikreder.92 Süryani Mihael de, 1179'da Selahaddin ile II. Kılıç Arslan arasındaki savaşı naklederken, "iki taraf Türk ise de Selçuklu kuvveti Selahaddin'e mağlup oldu".93 diyerek o çağın genel bakışını yansıtmıştır. İslâm dünyasında da Eyyubiler Türk olarak kabul edilmekteydi. Şirguh ve Selahaddin 1169'da Mısır'a girdiklerinde Mısırlılar bu orduya toptan el-Guzz (Oğuz) adını vermişler ve Şirguh'u, Selahaddin'i ve ondan sonra gelen Eyyubi hanedanı mensuplarını Oğuz Melikleri (Melikü'l-Oğuz) olarak vasıflandırmışlardır. Daha sonraları Melik Kamil devrinde Hicaz'a gönderilen askerlere de el-Guzz denilirken,94 Selahaddin'in Kudüs'ü fethi dolayısı ile yazılan manzumelerde Türklerin övülmesi de aynı manaya gelmektedir.95

Şirguh'un birinci Mısır seferinin başarıya ulaşmaması üzerine şair Arkale siyasi gelişmelerin gireceği mecrayı, "Türkler Mısır üzerine yürüyerek Araplarla savaşmaya kesin olarak karar vermişlerdir" sözleri ile işaret ederken, Eyyubileri de Türkler olarak vasıflandırmıştır.96 Şair Saadet

de Selahaddin'in Gazze üzerine yaptığı başarılı seferi için ona şu kasideyi yazmıştır.

Selahaddin öyle bir yiğit ki, süvariler ve yayalar ile Gazze'nin üzerine yürüdüğünden beri Gazze'nin etrafından rıza ve memnunluk uzaklaştı, dargınlık oraya yaklaştı.

O, Gazze'nin etrafında Türklerden ibaret olan asker bölükleri ile yağma ve tahriplerde bulundu. Bu Türkler ahmak ve dun derecede olan Nubeliler olmadıkları gibi, kıpti de değillerdi."97

O bu sözleri ile Selahaddin ve ordusunu övmektedir. Aynı mahiyette Yusuf b. Hasan b. Mucevir'in Selahaddin için yazdığı kasidede onun Türklerle birlikte övülmesi98 bu tür örnekler içinde gösterilebilir. Dolayısıyla bütün Mısır kaynakları Eyyubilerin Mısır hâkimiyet devrini Türk hâkimiyet devri olarak tanımışlardır.99 Çağdaş kaynaklar da Eyyubi devletinin bir Türk devleti karakteri taşıdığını belirtmektedirler. Hodgson, Hicaz ve Yemen'in Eyyubi idaresine geçişini naklederken, atabeg sisteminden gelen kurumları barındıran Suriye'den gelen Türkler tanımlamasını yapmaktadır.100 Eyyubilerin Selçuklu devlet geleneğini ve kurumlarını, askeri sistemlerini bütünü ile benimsedikleri,101 askeri ve sivil bürokrasinin de temelde Türk unsuruna dayandığı görülmektedir.

Sonuç olarak Eyyubi devleti, çağdaşı diğer Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi, hemen bütün özellikleri ile "Selçuklu Çağı"nın damgasını üzerinde taşımaktadır. 1175'te bağımsızlığı halife tarafından kabul edildiğinde Zengi devleti içerisinde sadece bir hanedan değişikliği yaşanmıştır. Zengi devletinin toprakları, hâkimiyet anlayışı, dini politikası, dış politikası, bayrağı, arması ve kurumlarında hiçbir değişiklik meydana gelmedi. Aynı durum Eyyubi devleti içerisinden çıkan Memlûklar için de geçerli olmuştur. Memlûk idaresinin kurulması ile değişen sadece hanedan

mantığının kabul görmemesi ve merkeziyetçi bir idare mekânizmasının kurulması olmuştur. Dolayısıyla Zengiler-Eyyubiler ve Memlûkları tek bir devlet olarak görmek de mümkündür. Zira Bizans ve batı geleneğinde hanedan değişimi devletin tekliği anlayışına halel getirmiyordu. Bütün bunlara bakarak Eyyubi devletini Türk-İslâm tarihinin ancak bir halkası olarak tarihteki yerine oturtabiliriz.

1 Zeki V. Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, s. 179.

2 Zeki V. Togan, “Azerbaycan”, İA, C. II, MEB, İstanbul 1979, s. 95-6.

3 Togan, a.g.m., s. 94-96-97.

4 Ramazan Şeşen, Selahaddin Eyyubi ve Devlet, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 36.

5 C. H. Becker, “Eyyubiler”, İA, C. IV, MEB, İstanbul 1988, s. 424; Şeşen, a.g.e., s. 36.

6 İbnü’l Esir, el-Kamil fi’t-Tarih, C. XI, (Çev Heyet), Bahar Yayınları, İstanbul 1985, s. 272-273 vd.; Gregory Abu’l Farac, Abu’l Farac Tarihi, C. II, TTK, Ankara 1987, s. 398-9, Philip K. Hıtti, İslam Tarihi, C. II, (Çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, s. 2000; Ramazan Seşen, Salahaddin Devrinde Eyyubiler Devleti, İÜEF, İstanbul 1983, s. 35-36; İbnu’l Esir, el-Tarih el-Bahir fi Devlet-i Atabekiyye, (Tahkik: A. Ahmet Talimat), Kahire 1963, s. 330; Işın Demirkent, “Haçlılar”, TDVİA, s. 534-535.

7 Seşen, Salahaddin Devrinde, s. 39; İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 284-285; İbnü’l-Esir, el-Tarih el-Bahir, s. 121, 143, Ahmet Ali b. El-Kalkaşandî, Subhu’l A’şa fi San’atu’l-İnşa, C. X, Beyrut 1407/1987, s. 91 vd.; Niketos Khoniates, Historia, (Çev. Fikret Işıltan), TTK, Ankara 1985, s. 111-7.

8 İbnü’l Esir, el-Kamil, C. XI, s. 196-197; Kalkaşandi, C. X, s. 91 vd.; İbnü’l-Esir, el-Tarih el-Bahir, s. 121, 143; Niketos, s. 111-117; Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 39.

9 Kalkaşandi, C. V, s. 28-30.

10 İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 196-197, 332 vd.

11 Mustafa A. Hıyari, Salah al-Din, Dar el Garb el-İslami, Beyrut 1994, s. 205.

12 Hıyarî, Salah al-Din, s. 235-6.

13 Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 39-40.

14 Hıyarî, s. 207, 212-3.

15 İmadeddin el-İsfahani, el-Fethü’l Kussî fi Fethü’l Kudsî, Leyden, E. J. Brill, 1888, s. 211-212, 397-8.

16 İmadeddin el-İsfahani, el-Bark el-Şami, (Haz.: R. Şeşen), C. V, 96-106, 736-756; Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 48-50; İsfahani, el-Feth, s. 554.

17 Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 62; İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 498.

18 Ebu’l Farac, C II, s. 424; İbnu’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 344-345.

19 Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 19.

20 Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 70-71, İsfahani, al-Bark, C. V, s. 38 b-42a, İbn Cübeyr, er-Rıhle, Dar-ı Sadr-ı Beyrut, 1980, s. 58-60; İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 389-390; Ahmed b. Ali el-Makrizi, Kitabu’s-Suluk li Marifet-i Düvelü’l Müluk, C. I, (Tashih: M. Mustafa Ziyadet), Kahire, 1934, s. 78; Ebu’l-Farac, C. II, s. 428; Ramazan Şeşen, “el-Berk el-Şamiye göre 1182-1183 Yıllarında Salah el-Din’in Bazı Tayinleri ve Eyyubiler ile Franklar Arasında Cereyan Eden Bazı Harplar,” İslam Tekkeleri Enstitüsü Dergisi, C. VI, Cüz. 3-4, İstanbul, 1976, s. 7-10; Hıyarî, s. 253-255.

21 İsfahani, el-Bark, C. V, s. 104-A, 108-b, 122-a; Hıyarî, s. 260; İbnü'l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 397-398.

22 Hıyarî, s. 113, 126, 146.

23 Kadı Bahaeddin Maaruf İbn Şeddad, Kitab-ı Siret-i Salahaddin el-Eyyubi, (Telif: Tacettin Şehinşah), Kahire, 1346, s. 60; Isfahani, El-Feth, s. 57-58; Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 73.

24 Steven Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, (Çev. Fikret Işıltan), C. II, TTK, Ankara 1987, s. 412-3.

25 İbn Şeddad, s. 60-62; Hıyarî, s. 268.

26 İbnü'l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 421.

27 İsfahanî, el-feth, s. 47-48; İbnü'l-Esir, el-Kamil, C. Xı, s. 422-3-4; Ebu'l-Farac, C. II, s. 440-443; Hıyarî, s. 287-296; Shelomo Dov Goitein "Al-Kuds", EI, C. V, E. J. Brill 1987, s. 330; Abdullah N. Ulvan, Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyubî, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 66-7.

28 Fransa ve İngiltere Orta Çağ'ında şövalyeler ve onların aileleri kışın uzun gecelerinde bir baron malikanesinin soğuk odasında kasvetli bir ocakbaşının etrafında toplandıkları zaman, ortaya çıkan bir Orta Çağ halk şairi onlara büyük kahraman "putperest" Selahaddin'in heyecan verici bir hikayesini anlatacaktır. Hıristiyanların dehşetli düşmanı bir baştan öbür başa kadar hasımları üzerinde derin bir tesir bırakacaktır. Çünkü o şefkat ve nezaket, iman ve merhametin sahibi idi. O gerçek bir şövalye örneği idi. E. Ashtor-Straus, "Saladin and The Jews", Hebrew Union Collage Annaual, Volume XXVII, Cıncınati 1956, s. 305.

29 İsfahanî, el-Feth, s. 79; İbn Şeddad, s. 67-68, 78; İbnü'l-Esir, el-Kamil, CXI, s. 424-431; Hıyarî, s. 297-309.

30 İsfahanî, el-Feth, s. 47-48, 54-55; İbn Şeddad, s. 66; Makrizî, Suluk, C. I, Cüz, 1, s. 96; İbnü'l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 432-433; Hıyarî, s. 300;

Sobarnheim, “Salahaddin Eyyubî”, İA, C. X, MEB, İstanbul 1988, s. 107; Ebu’l-Farac, C. II, s. 444-5; Demirkent, “Haçlılar”, s. 537.

31 İsfahanî, el-Feth, s. 56; İbn Şeddad, s. 66.

32 İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 431-2-3; Hıyarî, s. 326-7.

33 Isfahani, el-Feth, s. 55; Makrizî; Suluk, C. I, Cüz, 1, s. 96.

34 Hıyarî, s. 326-7; Ebu’l-Farac, C. II, s. 445-446.

35 Hıyarî, s. 332; Ebu’l-Farac, C. II, s. 445-446.

36 Hıyarî, s. 334; İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. II, s. 434; F. Buhl, “Kudüs”, İA, C. VI, MEB, İstanbul 1986, s. 960.

37 Makrizî, Sûluk, C. I, Cüz I, s. 97; Ebu’l-Farac, C. II, s. 456; İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. II, s. 433-4; Isfahani, El-Feth, s. 60.

38 İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 440; Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 77.

39 Makrizi, Süluk, C. I, Cüz. 1, s. 97; Hıyarî, s. 335-6.

40 İsfahanî, el-Feth, s. 61-2, 140-4; İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 435; Hıyarî, s. 335; Makrizî, Suluk, Cüz. 1, Cüz. 1, s. 97.

41 İsfahanî, el-Feth, s. 61.

42 İsfahanî, el-Feth, s. 65-66.

43 Makrizî, Süluk, C. I, K. 1, s. 97.

44 İsfahanî, el-Feth, s. 400-401, 549-550; L. Sobernheim, “Selahaddin. Eyyubî“, İA, C. X, s. 109; Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 90; Hıyarî, s. 424; Makrizî, Süluk, C. I, Cüz, 1, s. 107.

45 Kudüs kalesinin geçirdiği tamirat için bkz. Muammer Gül, “XI. - XIII. Yüzyıllarda Kudüs”, (Basılmamış Doktora Tezi), Fırat Ünv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Elazığ 1997.

46 İsfahanî, el-Feth, s. 400-1: “Salahaddin 50 kişi olan bir taifeyi Musul sahibinden Kudüs’e hendek ve kuyu kazmak için ve kale onar

mak için getirtti ve onlar sahradan kayaları kestiler ve yarım sene kaldılar ve surun inşası çok sağlam yapıldı. 2000’e yakın Frank askerî kullanıldı ve Amud kapısından Mihrab kapısına kadar savaş burcu yenilendi. Maldan ne çıktı ise ona harcandı. O, güzel ve sağlam taşlarla bina edildi. Buna Sultan, ailesi, devlet adamları, ulema, sofiye ve halk taş taşıyarak yardım etti”.

47 İsfahanî, el-Feth, s. 68; Hıyarî, s. 339; Sobernhaim, “Salahaddin Eyyubî”, s. 109.

48 Hamidullah’ın 1932’de Kudüs’teki seyahatinde bu kitabeyi gördüğünü söylemektedir. Muhammed Hamidullah, İslam’da Devlet İdaresi, s. 190.

49 D. S. Margoliouth, Caira Jerusalem Damascus, London, 1969, s. 206; Goitein, “Al-Kuds”, s. 331; Buhl, “Kudüs”, s. 961.

50 Şehabeddin Ebu’l Abbas b. Yahya el-Umari, Mesalik el-Ebsar fi Memalik el-Emsar, (Tahkik: Doratya Kedakolski), Beyrut 1968, s. 209.

51 İsfahanî, el-Feth s. 73-4; Makrizî, Süluk, C. I, Cüz. 1, s. 97; İbn Şeddad, s. 67.

52 Makrizî, Süluk, C. I, Cüz. 1, s. 98-99-100 vd; İbnü’l-Esir, el-Kamil, C. XI, s. 240; Ebu’l-Farac, C. II, s. 449; E. Honigmann, “Şevbek”, İA C. XI, s. 448; İsfahani, el-Feth, s. 73-4; Hıyarî, s. 346-7-8; F. Buhl, “Kerek”, İA, C. VI, s. 583-4.

53 Makrizi, Suluk, C. I, Cüz 1, s. 117 vd; Işın Demirkent, “Hıttın Zaferi ve Kudüs’ün Müslümanlarca Fethinin Batıdaki Akisleri”, Belleten, C. LII, S. 204, Kasım 1988, s. 1547-1555.

54 C. Cahen, “Crusades”, El, C. III, E. J. Brill 1987, s. 63.

55 Şeşen, Salahaddin Devrinde, s. 79.

56 İbn Şedded, s. 80-1; Makrizî, Süluk, C. I, Cüz 1, s. 186-7-8; Demirkent, “Haçlılar”, s. 537.; H. A. Nomiku, Haçlı Seferleri, (Çev. Kriton

Dinçmen), İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 51.

57 İsfahani, el-Feth, s. 549-50; Ebu'l Farac, C. II, s. 462; İbn Şeddad, s. 81.

58 Makrizi, Süluk, C. I, K. 1, s. 107.

59 İbn Furat, Tarih al-Duvel ve'l-Muluk, (Haz: M. C. Lyons), Vol. 1; The Text, s. 1/34a; Ebu'l Farac, C. II, s. 509.

60 Cahen, "Crusades", s. 63.

61 Becker, "Eyyubiler", s. 425; Cahen, "Crusades", s. 65; Demirkent, "Haçlılar", s. 541; Hitti, İslam Tarihi, C. II, s. 1052.

62 Buhl, "Kudüs", s. 961; Runcıman, C. II, s. 163-164; Hitti, İslam Tarihi, C. II, s. 1052; Demirkent, "Haçlılar", s. 441.

63 Goitein, AL-Kuds, s. 331.

64 Makrizî, Süluk, C. I, K. 1, s. 231-232.

65 Runcınem, s. 169.

66 İbn Furat, s. 1/34b; Makrizi, Süluk, C. I, Cüz, I1, s. 291-293.

67 İbn Furat, s. 3-4/38b; M. Ş. Tekindağ, "Memluk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", İÜEFTD, S. 25, Mart 1971, s. 5.

68 İbn Furat, s. 3-4/39a; M. Fuat Köprülü, "Harezmşahlar", İA, C. V/I, İstanbul 1988, s. 291-2; Goitein, "Al-Kuds", s. 331; Buhl, "Kudüs", s. 961.

69 Şeref Han, Şerefname, (Çev. M. Emin Bozarslan), Hasat Yayınları, 4. Baskı İstanbul 1990, s. 76; Gregory Abu'l Farac, Abu'l Farac Tarihi, C. II, (Türkçeye çev. Ö. Rıza Doğrul), TTK, Ankara, 1978, s. 408-9.

70 Faruk Sumer, Oğuzlar, Anda Yayınları, İstanbul 1980, s. 593.

71 Sümer, s. 593.

72 Becker, "Eyyubiler", s. 426-428; P. M. Holt, Haçlılar Çağı, (Çev. Ö. Arıkan), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 84-85.

73 İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. Z. K. Ugan), C. II, MEB, İstanbul 1986, s. 627; Şeşen, Selahaddin Eyyubi ve Devlet, s. 72-73; Sümer, s. 594.

74 Hitti, Arap Tarihinin Mimarları, (Tercüme: Ali Zengin), Risale Yayınları, İstanbul 1995, s. 170.

75 Usame ibn Münkız, İbretler Kitabı (Kitab el-İtibar), Ses Yayınları, İstanbul 1992, s. 81, 138, 208 vd. Bu arada Usame'nin Selahaddin'in kişiliği hakkında verdiği övücü ve yerici bilgiler dönemin siyasi atmosferi ile alakalı olmakla birlikte oldukça dikkat çekicidir. Selahaddin'i "Şimdi bırak zulm ile öldürülenlerden bahsetmeyi, zira onların hikâyeleri yeni doğmuş bebeğin saçlarını ağartır. " Olaylara uygun düşen bu mısralarla sayfalarca yererken daha sonra ondan aldığı ihsanlarla övgüler yağdırmıştır. Bkz. a.g.e., 208-212, 218-220.

76 Üsame İbn Münkız, s. 81'de 15 nolu dipnot.

77 Ahmet Cevdet, Kısas-ı Enbiya, (Haz. Mahir İz), KTBY, 1985, C. VI, s. 52-3, 64-5.

78 İbn Haldun, s. 628.

79 Holt, s. 86.

80 Sümer, s. 593.

81 Holt, s. 74.

82 Becker, s. 428.

83 Sümer, s. 593.

84 C. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, (Çev. Yıldız Moran), E Yayınları, İstanbul 1979, s. 53.

85 Hitti, İslam Tarihi, C. II, s. 1070.

86 Hitti, İslam Tarihi, C. II, s. 755, 1070. 151 nd.

87 Şeşen, Selahaddin Eyyubi ve Devlet, s. 204; Holt, s. 150.

88 Becker, s. 428.

89 Sümer, s. 594.

90 Bernard Lewis, Tarihte Araplar, (Çev. Hakkı D. Yıldız), Anka Yayınları, İstanbul 2000, s. 209; M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni,

(Çev. Heyet), C. II, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 285, 291; Holt, s. 275; Becker, s. 428; Togan, age, s. 179; Bernard Lewis, Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği, (Çev. Mehmet Harmancı), Sabah Yayınları, İstanbul 2000, s. 19.

91 Sümer, s. 595.

92 Abu'l-Farac, C. II, s. 423.

93 Süryani Mihael, s. 382. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998, s. 212'den naklen.

94 İbn Vasıl, III, s. 244. F. Sümer, Oğuzlar, s. 596'den naklen.

95 Sümer, s. 136.

96 İbn Haldun, s. 625.

97 İbn Haldun, s. 626-627.

98 İbn Haldun, s. 629-630.

99 Togan, a.g.e., s. 179. İranlı Kasravi Tebrizi de Eyyubi hanedanını Şehriyaran-ı Gumnam adlı eserinde s. 22, 110'da yarı Türkleşmiş olarak tanımlamaktadır. Mısır kaynaklarının bu konudaki genel kanaatı için ise Murat Remzi, Telfik al-Ahbar, C. I, s. 252-3 ve Rıza Nur, Türk Tarihi, C. IX, 178-182'ye bakınız.

100 Hodgson, C. II, s. 285.

101 Lewis, Tarihte Araplar, s. 208; Lewis, Orta Doğunun Çoklu Kimliği, s. 19; Holt, s. 7.

Ahmet Cevdet, Kısas-ı Enbiya, (Haz. Mahir İz), KTBY, 1985.

Ashtor-Straus, E., "Saladin and The Jews", Hebrew Union Collage Annaual, Volume XXVII, Cıncınati 1956.

Becker, C. H., "Eyyubiler", İA, C. IV, MEB, İstanbul 1988.

Buhl, F., "Kudüs", İA, C. VI, MEB, İstanbul 1986.

, "Kerek", İA, C. VI, MEB, İstanbul 1989.

Cahen, C., "Crusades", El, C. III, E. J. Brill 1987.

, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, (Çev. Yıldız Moran), E Yayınları, İstanbul 1979.

Demirkent, Işın, "Hıttın Zaferi ve Kudüs'ün Müslümanlarca Fethinin Batıdaki Akisleri", Belleten, C. LII, S. 204, Kasım 1988.

, "Haçlılar", C. VI, TDVİA, İstanbul 1996.

el-Makrizi, (Ahmed b. Ali,) Kitabu's-Suluk li Marifet-i Düvelü'l Müluk, C. I, (Tashih: M. Mustafa Ziyadet), Kahire, 1934.

el-Umari, (Şehabeddin Ebu'l Abbas b. Yahya), Mesalik el-Ebsar fi Memalik el-Emsar, (Tahkik: Doratya Kedakolski), Beyrut 1403/1968.

Gregory Abu'l Farac, Abu'l Farac Tarihi, C. II, (Türkçeye çev. Ö. Rıza Doğrul), TTK, Ankara, 1978.

Gül, Muammer, "XI. -XIII. Yüzyıllarda Kudüs", (Basılmamış Doktora Tezi), Fırat Ünv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Elazığ 1997.

Goitein, Shelomo Dov, "Al-Kuds", EI, C. V, E. J. Brill 1987.

Hamidullah, Muhammed, İslâm'da Devlet İdaresi, Hıtti, Philip K., İslâm Tarihi, C. II, (Çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.

, Arap Tarihinin Mimarları, (Tercüme: Ali Zengin), Risale Yayınları, İstanbul 1995.

Hıyari, Mustafa A., Salah al-Din, Dar el Garb el-İslâmi, Beyrut 1994.

Hodgson, M. G. S., İslâm'ın Serüveni, (Çev. Heyet), C. II, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Holt, P. M., Haçlılar Çağı, (Çev. Ö. Arıkan), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.

Honigmann, E., "Şevbek", İA C. XI, MEB, İstanbul 1989.

İbn Cübeyr, er-Rıhle, Dar-ı Sadr-ı Beyrut, 1980.

İbnü'l Esir, el-Kamil fi't-Tarih, C. XI, (Çev Heyet), Bahar Yayınları, İstanbul 1985.

İbnu’l Esir, el-Tarih el-Bahir fi Devlet-i Atabekiyye, (Tahkik: A. Ahmet Talimat), Kahire 1963.

İbn Furat, Tarih al-Duval ve’l-Müluk, (Haz: M. C. Lyons), Vol. 1; The Text.

İbn Haldun, Mukaddime, (Çev. Z. K. Ugan), C. II, MEB, İstanbul 1986.

İbn Şeddad, (Kadı Bahaeddin), Kitab-ı Siret-i Salahaddin el-Eyyubi, (Telif: T. Şehinşah), Kahire 1346.

İmadeddin el-İsfahani, el-Fethü’l Kussî fi Fethü’l Kudsî, Leyden, E. J. Brill, 1888.

, el-Bark el-Şami, (Haz.: R. Şeşen), C. V, İÜEF Yayınları, İstanbul 1979.

Kalkaşandı, (Ahmet Ali b.), Subhu’l A’şa fi San’atu’l İnşa, C. X, Beyrut 1987.

Khoniates, Niketos, Historia, (Çev. Fikret Işıltan), TTK, Ankara 1985.

Köprülü, M. Fuat, “Harzemşahlar”, İA, C. V/I, İstanbul 1988.

Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, (Çev. Hakkı D. Yıldız), Anka Yayınları, İstanbul 2000.

, Ortadoğu’nun Çoklu Kimliği, (Çev. Mehmet Harmancı), Sabah Y., İstanbul 2000.

Margoliouth, D. S, Caira Jerusalem Damascus, London, 1969.

Nomiku, H. A., Haçlı Seferleri, (Çev. Kriton Dinçmen), İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

Runciman, Steven, Haçlı Seferleri Tarihi, (Çev. Fikret Işıltan), C. II, TTK, Ankara 1987.

Sobarnheim, “Salahaddin Eyyubî”, İA, C. X, MEB, İstanbul 1988.

Sumer, Faruk, Oğuzlar, Anda Yayınları, İstanbul 1980.

Şeşen, Ramazan, Selahaddin Eyyubi ve Devlet, Çağ Yayınları, İstanbul 1987.

, Salahaddin Devrinde Eyyubiler Devleti, İÜEF, İstanbul 1983.

, “el-Berk el-Şamiye göre 578-579 (1182-1183) Yıllarında Salah el-Din’in Bazı Tayinleri ve Eyyubiler ile Franklar arasında cereyan eden Bazı Harplar” İslâm Tekkeleri Enstitüsü Dergisi, C. VI, Cüz. 3-4, İstanbul 1976.

Şeref Han, Şerefname, (Çev. M. Emin Bozarslan), Hasat Yayınları, 4. Baskı İstanbul 1990.

Tekindağ, M. Ş., “Memluk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış”, İÜEFTD, S. 25, Mart 1971.

Togan, Zeki V., Umumi Türk Tarihine Giriş, Enderun Kitapevi, İstanbul 1981.

, “Azerbaycan”, İA, C. II, MEB, İstanbul 1979.

Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998.

Ulvan, Abdullah N., Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyubî, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1992.

Usame ibn Münkız, İbretler Kitabı (Kitab el-İtibar), Ses Yayınları, İstanbul 1992.

Türkiye Selçuklu Devleti-Eyyûbî Münasebetleri / Yrd. Doç. Dr. Emine Uyumaz [s.86-96]

Anadolu’nun Türkleşmesini ve bölgede Türk birliğini tesis etmeyi amaçlayan Türkiye Selçuklu Devleti, bu hedefine ulaşmak için komşu devletlerle bazen dostane bazen de düşmanca ilişkiler içinde bulunabiliyordu. Buna dair en güzel örneği bir Türk beyliği olan Zengiler’in devamı niteliğindeki Eyyûbîler ile olan münasebetlerinde görmekteyiz. Bilindiği gibi adını kurucusu Salâhaddîn Yusuf b. Eyyûb’un babası Necmeddîn Eyyûb b. Şâdi’den alan Eyyûbîler 1175-1260 yılları arasında merkezi Mısır olmak üzere Şam (Suriye, Ürdün, Lübnan), el-Cezire (Yukarı Mezopotamya), Diyarbekir ve Kuzey Irak’ta hüküm sürmüş Müslüman bir devlet idi.1

Tarihî kaynakların verdiği bilgilere göre, Türkiye Selçuklu Devleti ile Eyyûbîler arasındaki ilk resmî ilişki Muharrem 572/10 Temmuz-8 Ağustos 1176 tarihinde Salâhaddîn Eyyûbî tarafından Haleb’in fethi sonucu iki taraf arasında yapılan anlaşma hükümlerini Musulluların ve Artuklu beylerinin yanısıra Türkiye Selçuklularının da tanıması ile gerçekleşmiştir.2 Bu hadiseden kısa bir süre sonra II. Kılıç Arslan’ın 13 Eylül 1176 tarihinde gerçekleşen Myriakephalon Savaşı’nda Bizanslıları yenilgiye uğratması üzerine zaferini bildirmek için Salâhaddîn Eyyûbî’ye elçi gönderdiğini bilmekteyiz.3 Fakat iki taraf arasında resmî çerçevede başlayan bu dostluk ilişkisi II. Kılıç Arslan’ın Bizans’a karşı kazandığı başarıdan sonra Anadolu’daki Türk birliğini sağlamak için doğuya yönelmesi ve burada yaptığı askerî faaliyetler neticesinde gerginleşmeye başladı. Zira II. Kılıç Arslan, Danişmendliler’e ait olan Malatya’yı 1178 yılında alınca Artuk beyleri sıranın kendilerine geleceğini düşünerek Salâhaddîn Eyyûbî’den himaye talebinde bulundular.4 Gerek böyle bir teklifte bulunulması gerekse bu isteğin Eyyûbîler tarafından kabul görmesi II. Kılıç Arslan’ı rahatsız etmiş olsa da faaliyetlerine devam etti. İlk iş olarak daha önce kendisine ait olan ve şimdi Salâhaddin Eyyûbî’nin Baalbek Hakimi Şemseddîn İbnü’l-

Mukaddem'in elinde bulunan Ra'ban (Araban) Kalesi'ni geri almak için ordusunu harekete geçirdiği gibi adı geçen kalenin kendisine teslim edilmesi için Salâhaddîn Eyyûbî'ye elçi gönderdi. Elçi: Ra'ban Kalesi'nin Nureddîn Mahmud b. Zengî tarafından izinsiz olarak II. Kılıç Arslan'dan alındığını Melik el-Salih'in de burasını sultana teslim ettiğini, bu nedenle Salâhaddîn Eyyûbî'den kalenin iade edilmesini talep etti. Fakat II. Kılıç Arslan'ın bu isteği Salâhaddîn Eyyûbî tarafından kabul edilmedi. Bunun üzerine II. Kılıç Arslan yaklaşık 20.000 kişilik bir kuvvet ile Ra'ban Kalesi'ni muhasara edip etrafını yağmalamaya başladı. Kalenin Hakimi Şemseddîn İbnü'l Mukaddem hem durumu bildirmek hem de yardım talep etmek için Salâhaddîn Eyyûbî'ye haber gönderdi. Bunun üzerine Eyyûbî Sultanı Salâhaddîn kardeşinin oğlu Takiyeddîn Ömer ile Seyfeddîn Ali b. el-Meştûb'u yardım için gönderdi. İmadeddîn el-Kâtib el-Isfahanî'nin ifadesine göre:5 "1.000 kişilik Eyyûbî kuvvetini gören Türkiye Selçuklu askerleri dağılıp kaçtılar". Süryani Mihail ise6 "575/1179-1180 yılında gerçekleşen bu olayda iki taraf Türk ise de yapılan savaşta Selçuklu ordusu Takiyeddîn'in askerleri karşısında mağlup oldu" demektedir. Bu olaydan sonra Salâhaddîn Eyyûbî katibi İmadeddin el-Kâtib el-Isfahanî'ye Musul Veziri Mücahiddîn Kaymaz'a gönderilmek üzere şu mektubu yazdırmıştır: "Malûmdur ki biz İslâm'ın galip gelmesini, İslâm askerlerinin kafir ordularına karşı muzaffer olmasını istiyorduk. II. Kılıç Arslan, Rumlarla anlaştı, Franklarla hediye alıp verdi. Dinin gösterdiği yoldan ayrıldı. Kafirleri müminlere karşı savaşa teşvik etti…Asker hazırlayarak Ra'ban Kalesi'ni muhasara etti. Askerleri tarlaları tahrip ettiler, yol kestiler, ekinleri yaktılar, ziraatı mahvettiler. Bu hareket Müslümanların kalplerini yaraladı. Şemseddîn İbnü'l-Mukaddem onlardan çok şikâyet etti. Biz onların kaleyi almasından endişelenmedik. Zira o kadar güçlü değillerdi. Biz halkı zulümden kurtarmak için Takiyeddîn'i 1.000 kişi ile görevlendirdik. Oysa

onlar 30.000 kişi idiler ve kaçtılar. Allah bilir ya onların heybetini yıkmak ve hatalı fikirlerinden dolayı onları cezalandırmak istemedik…”.7

Ra’ban hadisesinden sonra Türkiye Selçuklu-Eyyûbî ilişkilerinin II. Kılıç Arslan’ın damadı Nureddîn Muhammed yüzünden yeniden gerginleştiğini görüyoruz. Şöyle ki, Hısn Keyfa Sahibi Nureddîn Muhammed b. Kara Aslan b. Davud b. Artuk,8 II. Kılıç Arslan’ın kızı Selçuk Hatun’la evlenmiş ve sultan, Selçuk Hatun’a9 Artuklu sınırlarına yakın bir kaç Selçuklu kalesini çeyiz olarak vermişti. Ancak bir süre sonra Nureddîn Muhammed, II. Kılıç Arslan’ın kızından yüz çevirip bir şarkıcıyla evlenmiş ve ülkesine, hazinesine o hâkim olmuştu. Sultan bu durumu öğrenince damadına bir elçi gönderip ya evlilik akdi sırasında aldığı kaleleri geri iade etmesini ya da şarkıcı kadından ayrılmasını istedi. Aksi takdirde Artuklu ülkesini elinden alacağına dair tehditlerde bulunup Harput havalisindeki bazı yerleri de ele geçirdi. Durumun ciddiyetini kavrayan Nureddîn Muhammed kendisine yardımcı olması için Salâhaddîn Eyyûbî’den yardım istedi ve onun himayesine sığındı. Bunun üzerine Eyyûbî Sultanı Salâhaddîn, Nuredddîn’e karşı saldırgan tutumundan vazgeçmesi için II. Kılıç Arslan’a elçi ve mektup gönderdi. II. Kılıç Arslan da cevap olarak: Damadı Muhammed b. Kara Arslan’ın kusurlarını saydıktan sonra “Ben sadece kızımla evlendiği zaman ona verdiğim kaleleri geri istiyorum” dedi. Bunun üzerine Salâhaddîn Eyyûbî ise “Ona dokunamazsın. Biz onunla anlaşma yaptık ve himayemize aldık. Eğer üzerine yürüyecek olursan atlarımızın dizginlerini onun yardımına çeviririz” diye cevap verdi. Bu cevap üzerine iki taraf arasında bir anlaşmaya varılamadığı gibi gerginlik daha da arttı. Diğer taraftan Franklar (Haçlılar) Salâhaddîn Eyyûbî’den sulh isteyip öne sürülen bütün şartları kabul etmişlerdi. Böylece Şam bölgesini emniyete alan Eyyûbî Sultanı Salâhaddîn, II. Kılıç Arslan ile olan anlaşmazlıkları gidermek için

576/1180-1181’de ordusuyla Tell-başir istikametinden Ra’ban’a hareket etti. Bu sırada Hısn Keyfa Sahibi Nureddîn Muhammed de Salâhaddîn ile buluşmak için Ra’ban’a vardı.

II. Kılıç Arslan ise Salâhaddîn Eyyûbî’nin kendisine doğru yaklaşmakta olduğu haberini alınca Veziri İhtiyareddîn Hasan b. Gafnas’ı ona elçi olarak gönderdi. Elçi, Salâhaddin’in huzuruna varınca ona şu mesajı iletti: “Bu adam (Nureddîn Muhammed) kızıma şöyle şöyle yaptı: mutlaka onun ülkesine girmeli ve ona haddini bildirmeliyim.” dedi. Elçinin mesajına sinirlenen Salâhaddîn “Efendine de ki, eğer geri dönmezse Allah’a yemin ederim ki, Malatya üzerine yürüyeceğim. Malatya’ya iki günlük mesafedeyim, oraya vardığımda da atımdan inmeyeceğim, sonra da bütün ülkesini elinden alacağım” dedi. Durumun ciddiyetini kavrayan İhtiyareddîn huzurdan ayrıldı ve ertesi gün Salâhaddîn tarafından tekrar kabul edildiğinde “Ben efendim adına değil, kendi adıma size bir şeyler söylemeyi ve bana hak vermenizi taleb ediyorum” dedi. Cevap olarak Salâhaddîn Eyyûbî “söyle” diye karşılık verince elçi: “Ey efendimiz ! Bu çirkin iş senin gibi bir sultana yakışmaz, siz sultanların en büyük, en şanlı, en şöhretlilerinden birisiniz. Halkın senin cihadı terk edip Haçlılarla anlaşma yaptığını, ülke çıkarlarını bir kenara bıraktığını ve askerlerini bir şarkıcı için yollara döktüğünü duyması kadar büyük bir kötülük düşünebiliyor musunuz? Yarın Allah Taâlâ’ya ne mazeret beyan edeceksiniz? Sonra halife ve diğer Müslüman hükümdarların ve bütün halkın nezdindeki itibarın ne olur? Düşün ki hiç kimse senin yüzüne karşı bunları söylemez, fakat meselenin böyle olduğunu bilmezler mi? Sonra farz et ki, II. Kılıç Arslan öldü ve kızı da beni sana gönderdi. O sana sığınıyor ve kocasından hakkını almak istiyor. Sen bunu reddetmezsin” dedi. Bunun üzerine Salâhaddîn: “Vallahi sen haklısın! Mesele senin dediğin gibidir; fakat bu adam (Nureddîn) bana sığındı. Şimdi onu bırakırsam bu bana

yakışmaz. Sen onunla görüş ve aranızdaki meseleyi dilediğiniz gibi halledin. Ben de size her türlü yardımda bulunacağım" dedi.

Bunun üzerine İhtiyareddîn Hasan, Nureddîn Muhammed ile görüştü ve yapılan müzakereler sonucunda Nureddîn'in bir sene sonra şarkıcıyı yanından uzaklaştırmasına, aksi hareket ettiği takdirde Salâhaddîn'in kendisinden yardım desteğini çekmesine karar verildi.10 Böylece iki taraf arasındaki anlaşmazlık tatlıya bağlanmıştı. Hatta Müslüman Türkmenlere kötü muamelede bulunan Kilikya Ermeni Krallığı üzerine sefer tertip etmek için anlaşma bile yaptılar. Ermeni seferinden sonra Salâhaddîn Eyyûbî Mısır'a, II. Kılıç Arslan da Malatya'ya geri döndü.11

Bu olaydan sonra II. Kılıç Arslan ile Salâhaddîn Eyyûbî arasındaki ilişkiler gayet olumlu bir seyir takip etmiştir. Nitekim Salâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethettiği haberi duyulunca II. Kılıç Arslan'ın Haçlılara karşı kazanılan bu büyük zaferi tebrik etmek ve iki taraf arasındaki anlaşmaları yenilemek üzere Veziri İhtiyareddîn Hasan'ı Eyyûbî sultanına gönderdiği bilinmektedir. Salâhaddîn'in Kevkeb Kalesi'ni muhasara ettiği sırada gerçekleşen bu ziyarette (1188) İhtiyareddîn'e gayet iyi muamele edilmiş ve izzet-ikrâmda bulunulmuştu.12 III. Haçlı Seferi'nde (1189) de II. Kılıç Arslan ile Salâhaddîn Eyyûbî arasındaki iyi ilişkiler devam etmiştir. Yapılan anlaşma gereği II. Kılıç Arslan ve büyük oğlu Kutbeddîn Melikşah Haçlıları durdurmak için mücadele ettilerse de Türkiye Selçuklu Devleti'nin içinde bulunduğu sıkıntılar nedeniyle başarılı olamadılar. Ancak bu başarısızlık iki taraf arasındaki ilişkileri olumsuz yönde etkilemedi. Zira III. Haçlı Seferi'nin sonlarına doğru Malatya Hakimi Kayserşah kardeşi Kutbeddîn Melikşah'ın faaliyetlerinden çekindiği için Kudüs'te bulunan Sultan Salâhaddîn'in yanına gidip yardım talep ettiği gibi el-Adil'in kızlarından biriyle evlendi (1191). Eyyûbî Sultanı Salâhaddîn ise Kayserşah'ın yardım isteğine karşı, kardeşler arasındaki problemi halletmek

için Kazasker Şemseddîn b. el-Ferrâş'ı Anadolu'ya gönderdi. Ayrıca Kutbeddîn Melikşah'ın 1192 yılında Salâhaddîn Eyyûbî'yi Anadolu'ya davet ettiğini biliyoruz. Ancak Eyyûbî Sultanı Salâhaddîn, Haçlılar ile uğraştığı için bu davete olumlu cevap verememiştir.13

Yukarıda da bahsedildiği gibi ilk defa 1176 yılında başlayan Türkiye Selçuklu-Eyyûbî ilişkileri çeşitli merhalelelerden geçerek 1192 tarihine kadar devam etmişti. Ancak 1192 yılında II. Kılıç Arslan'ın bir yıl sonra da Salâhaddîn Eyyûbî'nin ölmesi üzerine her iki devlette de saltanat mücadeleleri başladığı için bir süre kendi iç işleriyle meşgul oldular. I. Gıyaseddîn Keyhüsrev babasının ölümünün ardından büyük bir itirazla karşılaşmadan Türkiye Selçuklu tahtına geçmişti. En büyük rakibi gibi gözüken kardeşi Kutbeddîn Melikşah da öldüğü için Keyhüsrev ülkeyi başarıyla idare etmeye başlamıştı. Fakat 1197 yılında kardeşi II. Süleymah Şah saltanat idasında bulunarak Konya'yı muhasara etti. Dört ay süren kuşatma sonucu I. Gıyaseddîn Keyhüsrev Konya halkının arabuluculuğu ile kendisine ve çocuklarına dokunulmamak şartıyla şehri, Rükneddîn II. Süleyman Şah'a teslim etti. İbn Bibi'nin kaydettiğine göre;14 I. Gıyaseddîn Keyhüsrev kendisine ikamet edebilecek bir yer bulabilmek için önce Kilikya Ermeni Krallığı'na, oradan Elbistan'a ve daha sonra Malatya Sahibi Kayserşah'ın yanına gitmişti. Aynı zamanda el-Adil'in damadı olan kardeşi Kayserşah'ın yanında bir müddet kaldıktan sonra belki kendisine de yardımcı olunur ümidiyle Haleb'e gitti. Ancak Halep Sahibi el-Zahir, sabık sultanı gayet iyi karşılamış olsa da muhtemelen kendi iç işlerindeki karışıklıklar nedeniyle ona karşı yeteri kadar ümit verici davranmamıştır.15 I. Gıyaseddîn Keyhüsrev'den sonra Malatya Sahibi Kayserşah da 1200 yılında ülkesini elinden alan kardeşi Rükneddîn II. Süleyman Şah'tan kaçarak kayınbabası el-Adil'e sığındı.16 Fakat, el-Adil, damadını Rükneddîn II. Süleyman Şah'a karşı savunmak yerine onu Urfa'da ikâmet

ettirdi. Zira bu sıralarda kendi iç işleri de oldukça karışıktı. Nitekim 1202 yılında Salâhaddîn'in oğlu el-Efdal hem amcası el-Adil'in hem de kardeşi Halep Sahibi el-Zahir'in kendisine ait bazı toprakları zaptetmeleri üzerine Rükneddîn II. Süleyman Şah'a elçi gönderip, ona tâbi olduğunu ve hutbelerde onun adını okuttuğu gibi, yine onun adına para darp ettireceğini bildirdi.17 Böylece ilk defa bir Eyyûbî Meliki Türkiye Selçuklu Devleti'ne tâbi olmuş oluyordu. el-Efdal'in bu tâbiliğinin I. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in ikinci kez Türkiye Selçuklu tahtına çıkışında (1205-1211) da devam ettiğini görmekteyiz. Nitekim I. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in Konya'da tahta oturduğunda Sümeysat Sahibi el-Efdal, sultana itaatini bildiren bir elçi göndermiştir. Ayrıca I. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in, el-Eşref'in desteği ile Harput'u muhasara eden Nasreddîn Muhammed'e karşı 6.000 kişilik Selçuklu askeri ile el-Efdal'i görevlendirdiğini de bilmekteyiz.18

I. Gıyaseddîn Keyhüsrev Harput meselesini halledip ülkesinin doğu sınırlarını emniyet altına aldıktan sonra Anadolu'dan geçen milletler arası ticaret yolları üzerinde söz sahibi olabilmek için daha çok Kilikya Ermeni Krallığı ve Bizans ile olan ilişkilerine ağırlık verdiği için Eyyûbîler ile pek fazla ilgilenememişti. Yerine geçen oğlu I. İzzeddîn Keykavus (1211-1220) da babasının siyasetini takip etmiş ve saltanatının ilk yıllarında Eyyûbîler ile münasebette bulunmamıştı. Nitekim saltanatının ilk günlerinde kendisine problem çıkartarak Kayseri'yi muhasara eden kardeşi I. Alâeddîn Keykubad'a karşı el-Eşref'ten yardım istemişti.19

Ancak, 614/1216-1217 yıllarında Halep Sahibi el-Zahir'in ölümü üzerine cereyan eden olaylar neticesinde ticarî açıdan önemli bir şehir olan Haleb'i almak üzere 615/1218-1219 yıllarında harekete geçti. Kaynakların verdiği bilgilere göre: el-Zahir ölünce yerine oğlu el-Aziz tahta geçmişti. Ancak henüz çok küçük yaşta bulunduğu için naibliğini annesi, Atabeyliğini ise Şehabeddîn Tuğrul yapmaktaydı. Halep ileri gelenlerinden

bazıları atabeyin kendilerine karşı olan tutumları nedeniyle rahatsızlık duyup Anadolu'ya gelerek I. İzzeddîn Keykavus ile görüştüler. Sultana Haleb'e yürümesini ve bu iş için Sümeysat Sahibi el-Efdal'e yazılı bir davette bulunursa kendisine yardımcı olabileceğini söylediler. Bunun üzerine, Haleb'i Türkiye Selçuklu topraklarına katmak isteyen I. İzzeddîn Keykavus derhal devlet erkanını topladı, "Halep ülkesinin küçük bir çocuk ile bir kadının elinde kaldığını, eğer vaktinde asker gönderilir ve tedbir alınırsa Şam vilayetini elde edebileceğini" söyledi. Devlet erkanı ise "Babasının mülkünde hükümdar olan bu küçük çocuğun babası ve dedeleri ile daima dostane ilişkiler içinde bulunulduğunu, ayrıca komşu milletler ona taziye ve tebrik için elçiler gönderirken sizin o yetim çocuğun mülküne saldırmanız komşularımızın hoşuna gitmeyecektir" diye cevap verdi.

I. İzzeddîn Keykavus ise "Sultanlar arasında merhamet yoktur" deyip el-Efdal'e davette bulunduğu gibi ordunun hazırlanmasını emretti. Sultanın isteği doğrultusunda ilk iş olarak Maraş Hakimi Emir Nusretüddîn'e ordu hududa gelinceye kadar süvari ve piyade kuvvetleri ile muhasara aletleriyle birlikte hazır bulunması için ferman yazıldı. Malatya ve Sivas sahiplerine de aynı şekilde fermanlar gönderildi. Uç beylerine ise Yabanlu20 yaylasında hazır bulunmalarına dair ferman yazıldı. Sümeysat Sahibi el-Efdal ile de I. İzzeddîn Keykavus'a tâbi olması şartı ile Halep topraklarına birlikte saldırılmasına ve Halep ile ona bağlı olan yerlerin el-Efdal'e kalmasına daha sonra da el-Eşref'in elinde bulunan Harran, Ruha (Urfa) gibi diğer doğu ülkelerine de sefer düzenlenmesine ve buralarının I. İzzeddîn Keykavus'a kalması şartı ile anlaşma yapıldı. Gerçekleşen ittifaktan sonra her iki tarafın askerleri de harekete geçti. İlk önce Ra'ban Kalesi'ni ele geçirdiler ve yapılan anlaşma gereği I. İzzeddîn Keykavus burasını el-Efdal'e teslim etti. Daha sonra Tell-başir'e hareket ettiler ve on gün boyunca kaleyi kuşattılar. Fakat bir netice alamayınca Sultan I.

İzzeddîn Keykavus civardaki bütün ağaçların ve üzüm bağlarının kesilmesini emretti. Geçim kaynaklarının yok edildiğini gören ahali kalenin teslim edilmesi için kale muhafızına baskıda bulununca Tell-başir'i de ele geçirmiş oldular. Ancak I. İzzaddîn Keykavus bu defa kaleyi el-Efdal'e teslim etmeyip kendi adına alıkoyması için Emir Nureddîn'e bıraktı. el-Efdal ise anlaşmaya uymayan I. İzzeddîn Keykavus'un bu davranışından şüpheye kapılıp ya aynı şeyi Haleb'i aldığımız zamanda yaparsa o zaman kardeşlerimin mülkünü ellerimle bir yabancıya teslim etmiş olacağım, oysa bu benim hiç bir işime yaramaz düşüncesine kapılarak sultanı oyalamak için zamanın önemi yok diyerek önceden kararlaştırıldığı gibi ilerlemek yerine şurayı da alalım, burayı da alalım, böylece Haleb'i daha kolay ele geçiririz demeye başladı. Bunun üzerine I. İzzeddîn Keykavus Tell-başir'den sonra Menbic'e yöneldi ve burayı da ele geçirip kaleyi tamir ettirdi. Ayrıca Halep emîrlerinin bazılarına tevkiler göndererek onları hoşnut etmeye çalıştı.

Diğer taraftan Atabey Şehabeddîn Tuğrul, I. İzzeddîn Keykavus ile el-Efdal'in Haleb'e doğru ilerlediklerini öğrenince kendisini kalede muhasara edeceklerinden korkmuş ve şehir halkının da gönüllü olarak şehri teslim etmelerinden çekindiği için Haçlılarla (Franklarla) meşgul olan el-Eşref'e elçi göndererek kendisini tâbi tanıyacaklarını bildirerek kızkardeşinin oğlu olan el-Aziz'e yardım etmesini talep etti. Teklifi cazib bulan el-Eşref yanındaki askerlerle yola çıktı ve diğer birliklerine de Haleb'e gelmeleri için haber gönderdi. el-Eşref Halep yakınında karargâh kurup askerlerinin gelmesini beklerken kız kardeşi ve Atabey ile buluşup I. İzzeddîn Keykavus'a karşı nasıl tedbir alacaklarını kararlaştırdı.21 İlk önce Halep emirleri ve ileri gelenleri ile görüşüp onlardan bağlılık yemini aldı, ardından da sultanının üzerine doğru hareket etti. Sultan ise el-Eşref'in yaklaşmakta olduğu haberini alınca Emîr-i Meclis Mübarizeddîn Behramşah'ı 4.000

kişilik bir öncü kuvvet ile görevlendirdi. 4.000 kişilik diğer bir kuvveti de Çaşnigir Seyfeddîn kumandasında arkadan yola çıkardı. Kendisi de 14.000 kişi ile hareket edecekti. Emir-î Meclis Behramşah Haleb'e yaklaştığı sırada Sivas Elli-Başılarından Mahmut Alp'i düşman askerlerinin vaziyetini anlamak için keşfe gönderdi. Çok tecrübeli bir asker olan Mahmut Alp, düşman ordusuna hemen saldırmanın tehlikeli olacağını, Seyfeddîn Çaşnigir'e kuvvetleri ile gelmesi için acele haber gönderilmesini hatta, savaş için sultanın askerlerinin de beklenmesini söylemesine rağmen, Behramşah bu tavsiyeyi dinlemeyip saldırıya geçti. Yapılan savaşta Emir-î Meclis Behramşah bir grup askeri ile Melik el-Eşref'in eline esir düştü. Bu haber I. İzzeddîn Keykavus'a ulaşınca askerin bir bölümü esir düşmüş olabilir fakat, Çaşnigir Seyfeddîn nerede? niye savaşmıyor? diye şüpheye düşüp geri çekilmeye başladı. Sultanın savaşmadan geri çekildiği haberini alan el-Eşref ise kısa bir süre önce İzzeddîn Keykavus'un eline geçen yerleri birer birer geri almaya başladı. I. İzzeddîn Keykavus bütün kalelerin el-Eşref'in eline geçtiğini duyunca çok sinirlendi ve geri dönen emirlerini bir evde toplatıp yaktırmıştır.22

I. İzzeddîn Keykavus açısından hezimetle sonuçlanan Halep Seferi'nin ardından Türkiye Selçuklu-Eyyûbî ilişkileri oldukça gerginleşmişti. Her ne kadar el-Eşref bir süre sonra savaşta esir düşen Emir-î Meclis Behramşah ve diğer Selçuklu askerlerini serbest bırakıp Anadolu'ya göndermiş ise de iki taraf arasında yumuşama olmamıştı. İşte bu şartlar altında 1220 yılında Türkiye Selçuklu tahtına çıkan I. Alâeddîn Keykubad bu durumu gidermek için el-Eşref'e bir elçi göndererek onunla barış yaptı. Her ikisi de ittifak edip birbirlerine karşı iyi niyetle davranacaklarına, birbirlerine destek olacaklarına ve ayrıca aralarında akrabalık bağı kuracaklarına dair anlaşmaya vardılar. Böylece hem Alâeddîn Keykubad hem de el-Eşref memleketlerine gelecek saldırıdan bu şekilde kurtulmuş oldular.23 Fakat

Eyyûbîler'in kendi aralarındaki anlaşmazlıkları yüzünden Doğu Anadolu'da huzursuzluklar başladı. Ülke sınırları yakınındaki bu durum I. Alâeddîn Keykubad'ı tedirgin etmekteydi.

İbn Nazif el-Hamevî24 623/1226 yılı olaylarını anlatırken Alâeddîn Keykubad ile Eyyûbîler'in arasında elçilerin gelip gittiğinden bahseder. Fakat nedenleri hakkında bilgi vermez. Ancak biz, 623/1226 yılında I. Alâeddîn Keykubad'ın Amid Sahibi Mesud'un üzerine düzenlediği sefer nedeniyle el-Eşref ile arasının bozulduğunu biliyoruz. Hatta, bu seferde Türkiye Selçuklularının eline geçen Kahta'nın muhasarasında Şam Orduları Komutanı İzzeddîn b. Bedr esir düşüp Kayseri'de hapsedilmişti.25 Ancak, Amid Sahibi Mesud'un itaat talebinden sonra Alâeddîn Keykubad, Doğu Anadolu bölgesinin hareketliliğini göz önünde tutarak Eyyûbîlerle arasındaki kırgınlığı gidermek ve dostluğu daha sağlam temellere oturtmak için onlarla akrabalık bağı kurmaya karar verdi. Bu fikrini gerçekleştirmek için de ilk iş olarak İzzeddîn b. Bedr'i maiyetiyle birlikte hapisten çıkarttı ve ona hil'atler hediye edip hürmet göstererek Şam'a gitmesine izin verdi. Bu hadiseden kısa bir süre sonra Alâeddîn Keykubad devlet işlerinin görüşüldüğü bir sırada Naib Hokkabazoğlu Seyfeddîn'e Eyyûbîlerle akrabalık kurma fikrini açtı ve gerekli hazırlıkların yapılmasını emretti. Devletin hazineleri, açılarak kıymetli mücevherler, kumaşlar, atlar ve katırlar ile Horasan ve Irak'ta imal edilmiş eşyalardan oluşan muazzam bir hazine muteber bir kaç kişi ile birlikte el-Adil'in kızı Gaziye Hatun'u istemek üzere Hokkabazoğlu Seyfeddîn idaresinde Şam'a doğru yola çıkarıldı. Heyet Malatya'ya varmıştı ki, Hokkabazoğlu Seyfeddîn hastalanarak öldü. Bu haberi alan sultan onun yerine Çaşnigir Şemseddîn Altunaba'yı Malatya'ya gönderdi. Çaşnigir Şemseddîn Malatya'ya gelip işleri yoluna koyduktan sonra Şam'a doğru yola çıktı. Bu sırada İzzeddîn b.

Bedr elçilik heyetinin gelmekte olduğu haberini alınca durumu Eyyûbî meliklerine bildirdi.

I. Alâeddîn Keykubad'ın İzzeddîn b. Bedr ve diğer Eyyûbî esirlerine iyi muamele etmesinden etkilenen Adil-oğulları aradaki kırgınlığı daha fazla devam ettirmemek için büyük hürmet ve misafir-perverlik ile elçilik heyetini karşıladılar. Ertesi gün Şam'da toplanmış olan Muazzam, el-Eşref, el-Gazi, el-Fahreddîn nikâh akdi için kadıyı ve Şemseddîn Altunaba'yı davet ettiler. Nikâh kıyılıp, Şemseddîn Altunaba'nın getirdiği hediyeler dağıtılıp, şeker ikram edildi. Ancak, gelinin cihazının hazırlanması için bir müddet Çaşnigir Şemseddîn Altunaba misafir edildi. O da bu esnada Alâeddîn Keykubad'a isteği doğrultusunda işlerin halledildiğini, ancak gelini karşılamak için Malatya'ya kadar gelecek olursa Eyyûbî meliklerine karşı bir nevî lütuf ve nezaket göstermiş olacağını arz eden bir mektup gönderdi. Bu haber üzerine Sultan Malatya'ya hareket etti. I. Alâeddîn Keykubad şehre vardığında düğün hazırlıklarının başlamasını ve her tarafın süslenmesini emretti. Gelin alayıyla birlikte gelen Şam emirleri her tarafı altınlar, gümüşler ve mücevheratla süslenmiş yedi köşk tertib ettiler. Katırlar üzerinde taşınan bu köşkler içinde oyuncular, hokkabazlar hünerlerini sergiliyorlardı. Harput meliki de sultanın sağdıçlığı ile şereflendirilmişti. Bir hafta devam eden eğlencede her tarafa altın ve gümüş paralar saçıldı. Ertesi sabah da Şam'dan gelen misafirlere bol bol ihsanlarda bulunup ülkelerine dönme izni verdi. Ayrıca, yeni eşi Gaziye Hatun'a da büyük servet takdim ettikten sonra düğün alayı Kayseri'ye doğru hareket etti. Yolda uğradıkları her şehirde düğün merasimleri tertip edilmekteydi. Bu merasimler Sultan'ın ve düğün alayının Antalya'ya varışına kadar devam etti.26

Gerek Eyyûbîler gerekse Alâeddîn Keykubad açısından son derece önemli olan bu evlilik akdinin tarihi ne İbn Bibi'de ne de Eyyûbî

kaynaklarında kayıtlı değildir. Yalnızca Müneccimbaşı 624/1226-1227 tarihini vermektedir.27

İbn Nazif el-Hamevi'nin verdiği bilgiye göre,28 624/1226-1227 yılında Eyyûbîler ile Alâeddîn Keykubad arasında sık sık elçiler gelip gitmiştir. Meselâ, bu yıl içinde Erzincan Kadısı Kemâleddîn Kamyar sultanın elçisi olarak el-Mücahid'e gitmiş ve büyük bir izzet-ikrâmla karşılanmıştı. el-Mücahid'in elçisi de Alâeddîn Keykubad'ı ziyaret etmişti. el-Zeki bin el-Acemi adındaki el-Eşref'in elçisi de Alâeddîn Keykubad'ın ziyaretine gelmişti. Yine bu yıl içinde Alâeddîn Keykubad'a el-Muazzam'ın elçisi Kerimeddîn el-Halâtî'nin gelmesi beklenmekteydi. Ayrıca, Halep Atabeyi de İbnü'l-Ebî Heyca el-Dukayik adında bir elçi göndermiştir. Fakat, bu elçilerin geliş gidişlerinin nedeni hakkında bilgi verilmemektedir. Yalnızca Alâeddîn Keykubad'ın Melik Mücahid'e gönderdiği Mihmandar Necmeddîn'in: "Senin el-Muazzam'la olan işini halletmek ve senin malların üzerindeki itirazını kaldırmak için geldim" demesi dikkate şayandır. Bu sözlerden anlaşıldığı kadarıyla Eyyûbî melikleri birbirleri ile olan anlaşmazlıkları gidermek için aralarındaki akrabalık bağına güvenerek muhtemelen Alâeddîn Keykubad'tan yardım talep etmişlerdi.

Kaynaklar 625/1227-1228 yılına ait olayları verirken Alâeddîn Keykubad ile Eyyûbîler arasındaki ilişkilere dair doğrudan bilgi vermezler. Yalnız, Türkiye Selçuklularına tâbi olan Erzincan ve Erzurum sahiblerinin Eyyûbîlere meylettiğinden bahsederler. Nitekim Alâeddîn Keykubad 625/1227-1228 tarihinde önce Erzincan'ı ilhak etmiş ardından da Erzurum üzerine hareket ederken Rükneddîn Cihanşah'ın itaat talebiyle bundan vazgeçmişti. Fakat, Eyyûbîlerin Erzurum Sahibi Rükneddîn Cihanşah'a destek vermesi, Alâeddîn Keykubad ile Eyyûbîler arasında tekrar gerginlik yarattı. Bu sırada Celâleddîn Harezmşah'ın 624/1225 yılında dostluk temennisiyle Alâeddîn Keykubad'a gönderdiği elçilik heyetiyle iki devlet

arasında başlayan dostluk gün geçtikçe ilerlemiş ve bu son hadiseler sonunda Eyyûbîlere karşı ittifak yapacak bir hale gelmişti.

626/1229 yılı sonunda Celâleddîn Harezmşah'ın Ahlat'ı muhasara etmesi sonunda Alâeddîn Keykubad'ın, Celâleddîn Harezmşah ve Eyyûbîlerle olan ilişkileri tekrar farklı bir boyut kazandı. Çünkü bir tarafta Eyyûbîler'e karşı ittifak yaptığı aynı ırktan ve dinden Celâleddîn Harezmşah ve diğer taraftan ise hem komşusu hem de aralarında akrabalık bağı bulunan Eyyûbîler birbirleriyle savaşıyorlardı. Her ne kadar Alâeddîn Keykubad hem Moğollar hem de Eyyûbîler ile başa çıkamayacağını bu nedenle de daha istikrarlı bir siyaset takip etmesini ve savaştan uzak durmasını Celâleddîn Harezmşah'a tavsiye etmişse de bu olumlu bir netice vermemiş, tam tersine aralarındaki dostluğun bozulmasına neden olmuştu. Yine görünürde Alâeddîn Keykubad'a tâbi olan Erzurum Sahibi Rükneddîn Cihanşah bu savaşın başlarında açıkça Eyyûbîler'i destekliyordu. Fakat, Ahlat'ın savunulmasında Eyyûbîlerin[28] zor anlar yaşadığını görünce bu defa kendisine müttefik olarak Celâleddîn Harezmşah'ı seçti. Anadolu topraklarındaki Türk birliğini bozan bu son değişikliğin neticesi olarak Eyyûbîler ve Alâeddîn Keykubad, Celâleddîn Harezmşah'a karşı ittifak yaptılar. Bilindiği gibi, bu ittifakın neticesinde Celâleddîn Harezmşah 28 Ramazan 627/1230 yılında Yassıçimen mevkiinde ağır bir yenilgiye uğratıldı.[29] Böylece tekrar Eyyûbîler ve Türkiye Selçuklu Devleti arasında barış başladı. İbn Nafiz el-Hamevî'nin verdiği bilgiye göre,[30] 629/1231-1232'de el-Eşref'in kızı ile Alâeddîn Keykubad'ın el-Adil'in kızı Gaziye Hatun'dan olan oğlunun nikâhı Harran'da kıyılmıştı. Fakat, maalesef bu barış pek uzun sürmedi. Çünkü bu yıl içinde Alâeddîn Keykubad'a Ahlat ve civarının Moğolların saldırıları nedeniyle harap olduğu ve halkın şehri boşalttığı haberi geldi. Aslında Ahlat şehri el-Eşref'in idaresindeydi, fakat el-Eşref Yassıçimen Zaferin'den (1230) sonra Şam'a gitmiş ve bir daha da

burayla ilgilenmemişti. Bu sırada Celâleddîn Harezmşah’ın peşinden bölgeye gelen Moğollar da şehri tahrip etmişlerdi. Ayrıca lidersiz kalan Harezmli emirler sık sık bölgeye baskınlar düzenleyerek ahaliyi rahatsız edip bölgedeki ticarî faaliyetlere engel olmaktaydılar. Bunun üzerine, Alâeddîn Keykubad, Kemâleddîn Kamyar’a[31] Ahlat, Bitlis ve Tiflis’e kadar uzanan vilayetleri Selçuklu sınırlarına katmasını emretti. Kemâleddîn Kamyar, sultanın bu isteği doğrultusunda ordusunu Ahlat’a götürdü. Fakat şehir adeta bomboştu. Yalnızca eşraftan bir kaç kişi onu karşılayıp sultana bağlılık yemini edip Cuma günü hutbeyi Alâeddîn Keykubad adına okuttular.[32] Ahlat’ın fethi ile ilgili ibn Nazif el-Hamevî[33] “Alâeddîn Keykubad Ahlat’ı mülk edinince orayı imar etmeye başladı ve çiftçilere zahireler verip ekinler ektirdi. Bütün bu işlerin idaresini Kemâleddîn Kamyar üstlenmiş idi” dedikten sonra, Alâeddîn Keykubad’ın Amid’e ait Gerger,[34] Gûrfezak, Bavlosu kalelerinden sonra Ahlat’ı da ele geçirmesiyle çok güçlendiğini söyler.[35]

Bu arada, el-Kâmil 26 Ekim 1232 (630) tarihinde Amid’i fethedip ona bağlı olan şehirleri ve kasabaları mülküne katmıştı. Onun bu başarısından sonra bütün doğudaki melikleri kendisinden korkup itaat etmişlerdi. Fakat, Artukluların Mardin kolu el-Kâmil’in Mısır’a dönmesinden sonra Alâeddîn Keykubad’ı bölgeye sefere teşvik etti. el-Kâmil’in tutumundan endişelenen I. Alâeddîn Keykubad 630/1232 yılı içinde Mardin Sahibi Nâsırüddîn ile birleşerek Güneydoğu Anadolu bölgesindeki Harran ve Rakka, Ruha (Urfa)’yı muhasara edip el-Cezire bölgesini yağmaladıktan sonra geri çekildi. Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin kaydettiğine göre[36], Selçuklu askerleri bu sırada Tatarların yapmadıkları kötülükleri yapmışlardı.

631/1233-1234 yılına gelindiğinde artık Türkiye Selçuklu-Eyyûbî ilişkileri iyice gerginleşmişti. Kaynakların verdiği bilgiye göre, bu yıl içinde el-Kâmil ile el-Eşref, Türkiye Selçuklu sultanına karşı ittifak yaptı. Buna

sebep de, I. Alâeddîn Keykubad'ın, Melik el-Eşref'e ait olan Ahlat ve civarını kendi mülküne katması idi. Ayrıca, İbn Nazif'e göre37; el-Kâmil şu sebeplerden dolayı I. Alâeddîn Keykubata düşmanlık besliyordu.

1. Sultan Alâeddîn Keykubad'ın, Türkmenlerin koyun ve zahire ile gelmelerini yasaklaması,

2. Gerger hadisesi,

3. Hısn Keyfa, Heysem, Batasu

kalelerinin isyana kalkışması

el-Kâmil ile el-Eşref'in arasındaki bu ittifaka daha sonra diğer Eyyûbî melikleri de katıldılar. Anlaşma gereği el-Kâmil Kerek sahibi kardeşi el-Nasır ile birlikte Mısır'dan yola çıktı ve Dımaşk'a geldi. Burada kendilerine Dımaşk Sahibi el-Eşref, Hıms Sahibi el-Mücahîd ve Hama Sahibi el-Muzaffer de katıldı. Ramazan ayında Selimiye'nin kuzeyinde bir müddet konakladıktan sonra yollarına devam edip Halep Sahibi el-Aziz'in topraklarından olan Menbic'e vardılar.

el-Aziz, el-Kâmil'in topraklarına girmesinden önce I. Alâeddîn Keykubad'a haber gönderip durumu bildirmiş, Keykubad ona müttefiklere katılmadığı takdirde yardım edebileceğini söylemişti. el-Kâmil de el-Aziz'i kendilerine katılması için zorlamıştı. Bunun üzerine el-Aziz onlara ikramlarda bulunup amcası el-Muazzam Fahreddîn Tuğrul Şah idaresine asker verdi. el-Kâmil ve müttefikleri Menbic'ten sonra Tell-başir'e doğru ilerlediler. Burada kendilerine Bire (Birecik) Sahibi el-Zahir Davud b. el-Nasır, Sumeysat Sahibi el-Efdal Musa, Ayıntab Sahibi el-Salih Selâhaddîn Ahmed, Meyyafarkin Sahibi el-Muzaffer Şıhabeddîn Gazi ve Caber Kalesi Sahibi el-Hafız Nureddîn Arslan Şah ve diğer Eyyûbî melikleri katıldı. Eyyûbî melikleri, Türkiye Selçuklu topraklarına yaklaşıp Fırat'ın kollarından Nehrü'l-Ezrak (Göksu) kıyısına geldiler.

Eyyûbî meliklerinin kalabalık bir ordu ile yola çıktığını haber alan Alâeddîn Keykubad derhal Kemaleddîn Kamyar'a Akçaderbend tarafındaki geçitlerin tutulması için görevlendirdi. Kendisi de uç Türkleri, Kayır-Han idaresindeki Harezmli, Gürcü, Frenk ve Ruslardan oluşan ücretli askerlerle hareket etti. Eyyûbî kuvvetleri Nehrü'l-Ezrak (Göksu) boyunca ilerlerken Akçaderbend'e geldiklerinde burasının Kemâleddîn Kamyar tarafından tutulduğunu, geçidin önüne inşa edilen sur nedeniyle buranın geçilemez hâle geldiğini gördüler. Selçuklu askerleri de Zeli ile Derbend'in güneyinde konaklayarak el-Kâmil ve askerlerinin suru geçmesine engel oluyorlardı. Bu zorlu çarpışmalar sonucunda el-Kâmil'in ordusunda zahire darlığı başladı. İbn Vasıl'a göre;38 buna ilâveten el-Eşref ve el-Mücahid'e bir haber geldi. Buna göre "el-Kâmil Rum ülkelerini zabtedince orasının Eyyûbî meliklerine dağıtacak, Şam ve Mısır'ı da kendisine alacaktı". el-Eşref zaten Rakka meselesi yüzünden el-Kâmil'e güvenemiyordu. Bunu öğrenince diğer Eyyûbî melikleri gibi hevesi kırıldı. el-Kâmil askerlerin isteksizliği ve erzak darlığı yüzünden ordusuyla Behisni (Besnî)'ye çekildi ve askerlerinin bir kısmını da Hısn-Mansur (Adıyaman)'a gönderip orayı tahrip ettirdi. Bu sırada Harput sahibi, el-Kâmil'in yanına gelip itaatine girdi ve kendisine, Selçuklu topraklarına Harput yönünden girmesini önerdi. Bunun üzerine el-Kâmil, el-Adil köprüsünden geçerek Fırat'ı aştı ve Amid yolu ile Süveyda (Siverek)'ya vardı. Hama Sahib el-Muzaffer'i Şemseddîn Savvab ve Emir Fahreddîn el-Bayasî'yi 2.500 kişilik bir kuvvetle Harput'a öncü olarak gönderdi. el-Muzaffer ve askerleri Çermük, Arkanin (Ergani) yolu ile Harput'a vardılar.

Alâddîn Keykubad, el-Kâmil'in geri döndüğünü öğrenince Malatya'ya çekildi. Derbendlerin muhafazası için görevlendirdiği Kemaleddîn Kamyar idaresindeki Selçuklu ordusu Çaşnigir Mübarîzeddîn Çavlı, Emir Şemseddîn Altunaba Çaşnigir, Emir-î Dad Bedreddîn Yakut idaresinde sağ,

sol, merkez, öncü ve artçı olmak üzere kollara ayrılmışlardı. Kemaleddîn Kamyar dışındaki Selçuklu kuvvetleri Harput önüne kadar gelen Eyyûbî öncüleri ile karşılaşıp savaş düzenini alarak Kemâleddîn Kamyar'ı beklemeye başladılar. Kemâleddîn Kamyar ise Eyyûbî meliklerinin Bire (Birecik) yolunda harbe hazırlandıklarını haber almış ve ihtiyat olarak kuvvetlerini ortaya sevk etmişti. Diğer emirler Kemâleddîn Kamyar'ın gelmesini beklemeden harbe tutuştular ve Harput askerleri ile Eyyûbîleri yenilgiye uğrattılar. Sonunda Harput Kalesi'nin sahibi, el-Muzaffer ve Şemseddin Savvab, Fahreddin el-Bayasnî kaleden içeri girdiler. Askerler ise kalenin etrafındaki ribatlara sığındılar. Bu sırada Kemâleddîn Kamyar da Harput'a geldi ve Selçuklu kuvvetleri 19 adet mancınık ile 24 gün şehri muhasara ettiler. Kale içindekiler bir taraftan muhasara ile uğraşırken bir taraftan da açlık sıkıntısı çekiyorlardı. Sonunda el-Muzaffer, Harput sahibi de dahil olmak üzere I. Alâeddîn Keykubad'tan aman talep ettiler. Böylece, Alâeddîn Keykubad Harput ve etrafındaki 7 kaleye sahip oldu. 23 Zilhicce 631/19 Eylül 1234 tarihinde Harput Kalesi'ni teslim alan I. Alâeddîn Keykubad daha önce el-Eşref'in yaptığı gibi (Halep Seferin'den sonra) el-Muzaffer'e, Şemseddîn Savvab'a hilatler verip onları serbest bıraktı ve yaya olarak dönmelerine izin verdi.39

Harput'un Alâeddîn Keykubad tarafından fethinden sonra el-Kâmil kışın gelmesiyle Mısır'a geri döndü. Alâeddîn Keykubad da kışı geçirmek için Antalya'ya gitti. 632 baharı (1235) gelince Konya ve Aksaray yolu ile Kayseri'ye gelip Kemâleddîn Kamyar ve diğer devlet büyüklerine Harran, Ruha (Urfa) ve Rakka'nın fethedilmesini emretti. Bunun üzerine Kemâleddîn Kamyar ve Alâeddîn Keykubad 50.000 kişilik bir süvari kuvveti ile Malatya'ya hareket ettiler. Malatya'ya gelindiğinde sultan burada kaldı ve Kamâleddîn Kamyar fetih bölgesine hareket etti.40 Selçuklu ordusu Ruha şehrine gelince burayı muhasara edip zaptetti.41 Bu

sırada Harran'ı da muhasara altına almışlardı. İki ay kadar süren kuşatma sonucunda Harran halkı Gürcü ve Frank askerlerinin şehirdeki Müslüman hanımlara yaptıkları edepsizlikler nedeniyle Kemâleddîn Kamyar'a teslim olmak istediklerine dair haber gönderdiler. Bunun üzerine, çocuklarından başka kaleden dışarı hiç bir şey çıkarmamak şartıyla aşağı inmelerine izin verildi.42 Fakat, Cemazîyelahir 633/Ocak-Şubat 1236 tarihi geldiğinde el-Kâmil, Dımaşk askerleri ve kardeşi el-Muzaffer ile birlikte Fırat'ı geçip önce Ruha (Urfa)'yı kuşattı. Kale halkı teslim olduktan sonra burayı yağmalatıp Harran'a yöneldi. Burayı da ele geçirdikten sonra Ruha ve Harran'da Alâeddîn Keykubad'ın naiblerinin esir sıfatı ile zincire vurdurulup deve üzerinde Mısır diyarına götürülmelerini emretti.43

El-Kâmil'in Harran ve Ruha'yı geri aldığı haberi Alâeddîn Keykubad'a iletilince çok üzüldü ve şöyle dedi: "Harran'ı tekrar geri almak bizim için zor değildir, ancak Amid'i muhasara edip almalıyız" dedi. Bunun üzerine, Kemâleddîn Kamyar şu cevabı verdi: "Ferman Padişahımızındır. Eğer ordumuz isterse fethedemeyeceğimiz yer yoktur. Fakat, Amid öyle bir şehir ki hiç bir sultan orayı muhasara yolu ile fethedememiştir. O şehir ancak üç yılda fethedilebilir. Şöyle ki; ilk yıl şehir ve civarının ekinleri yakılır, sürüleri yağma edilir, halk ve çiftlik sahipleri esir edilir. İkinci sene şehre yiyecek girmesi engellenir, üçüncü sene direnecek halleri kalmaz ve şehri teslim ederler". Fakat Erzincanlı Kadı Şerefeddîn'in oğlu Taceddîn Pervane, Kemâleddîn Kamyar'ın aksine "Eğer sultanımız Harezmli kuvvetlerle Amid'e gitmeme izin verirse altı ay belki daha kısa bir sürede şehri ele geçiririm" dedi. Bunun üzerine, Alâeddîn Keykubad, Pervane Taceddîn'i Amid'in fethine memur etti. Ordu şehre varınca bir müddet muhasara ile meşgul oldular. Fakat, bir netice elde edemediler.

Alâeddîn Keykubad ise şehrin fethinde ısrar ediyordu. Bunun için Amid'in muhasarasına, takviye olarak, İsfahan'lı Sahip Şemseddîn'i

levazım, mühimmat, techizat ve 2, 3, 5, 10 men[44] ağırlığında yuvarlak taşlar gibi demirden gülleler hazırlatıp mancınıklarla gönderdi. Fakat iki kumandan da şehrin fethini gerçekleştiremedi ve kışın bastırması üzerine geri döndüler. Sultan bu habere çok üzüldü ve ertesi yıl bizzat şehrin fethine gideceğini bunun için ne gerekirse hazırlanmasını emretti.[45] Diğer taraftan sultan sefer hazırlıklarının yanısıra Eyyûbîler'in bir birleriyle olan anlaşmazlıklarından da yararlanmaya çalışmıştır. Nitekim el-Kâmil'e karşı el-Eşref ve Halep Sahibi el-Aziz'in yaptığı anlaşmaya Alâeddîn Keykubad da dahil olmuştur.[46] Ancak bu ittifaktan kısa bir süre sonra öldüğü için çok istediği Amid Seferi'ni gerçekleştirememiştir.

I. Alâeddîn Keykubad'ın ani ölümü (3-4 Sevval 634/30-31 Mayıs 1237) üzerine Eyyûbî melikleri, yerine geçen oğlu II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'e taziyelerini sunmak ve güven tazelemek üzere elçiler göndermişlerdi. Meselâ, Halep Sahibi el-Nasır'ın elçisi olarak tarihçi Kemâledîn İbnü'l-Adim Anadolu'ya gelmiş ve II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'e başsağlığı diledikten sonra, ölümünden kısa bir süre önce babası I. Alâeddîn Keykubad ile el-Kâmil'e karşı yapılan anlaşmayı yinelemişti.[47] Bir kez daha, el-Kâmil'in gönderdiği elçi ile de daha önce yapılan anlaşma yinelenmiş[48] ve Kayseri'de tutuklu bulunan Mısır esirleri ile Urfa ve havalisinde hapsedilen Türk esirlerin değiş tokuşu gerçekleştirilmiştir.[49] Böylece iki taraf arasındaki gerginlik bir nebze olsun hafiflemişti.

II. Gıyaseddîn Keyhüsrev 635/1237-1238 yılında iki taraf arasında dostluğun kuvvetlenmesi için Tokat Kadısı İzzeddîn'i, el-Aziz'in kızı (el-Nasır'ın kız kardeşi) Gaziye Hatun ile evlenmeyi ve kendi kız kardeşini de el-Nasır'a vermeyi teklif etmek için Haleb'e göndermişti. Sultanın bu teklifi uygun görülmüş ve II. Gıyaseddîn Keyhüsrev ile Gaziye Hatun'un nikâhı 50.000 dinar mihir karşılığı Halep sarayında halka açık olarak kıyılmıştır. Nikâhta Gaziye Hatun'un vekili İbnû'l-Adim, II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in

ise elçisi Tokat Kadısı İzzeddîn idi. Nikâhtan sonra sultanın elçisi İzzeddîn etrafa altınlar saçmıştır. Daha sonra 4 Şevval 635/19 Mayıs 1238 tarihinde Kemâleddîn İbnü'l-Adim, el-Nasır ile II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in kız kardeşi arasındaki nikâhı kıymak için Anadolu'ya hareket etmiştir.50

İbnü'l-Adim'in verdiği bilgiye göre;51 II. Gıyaseddîn Keyhüsrev kız kardeşi ile el-Nasır'ın nikâhından önce Emir Kamereddîn'i Haleb'e elçi olarak göndermiş ve el-Kâmil'e ait olan Ruha ve Seruc'u el-Nasır'a, Harran'ı el-Muzaffer Şehabeddîn Gazi'ye, Sincar ve Nusaybin'i de Mardin Sahibi el-Mansur'a, Hıms Sahibi el-Mücahid'e de Anî ve Habur'u ikta ettiğini bildirmişti. Kendisi de Amid'i, Samsat ve civarını alacaktı.

Nikâh akdi için Anadolu'ya gelen İbnü'l-Adim 16 Şevval 635/1 Haziran 1238 tarihinde Keykubadiye sarayına gelerek II. Gıyaseddîn Keyhüsrev ile buluşur ve nikahın yapılması uygun görülür. Sultanın kız kardeşinin vekili Kemâleddîn Kamyar ile İbnü'l-Adim Kayseri Kadısı ve şahitler huzurunda daha önceki gibi 50.000 dinar mihir karşılığında nîkahı gerçekleştirirler. Nikâhtan sonra etrafa saçılan altın ve gümüşün tarifi mümkün değildi. Yalnızca İbnü'l-Adim etrafa 1.000 dinar saçmıştı. Ayrıca bol bol şeker ve elbiseler de dağıtılmıştı. Emir Kamereddîn'de Kayseri'de kıyılan nikâhtan sonra Haleb'te altınlar saçmıştı.52

Diğer taraftan Yassıçimen Savaşı (1230) ve Moğolların Amid baskını sırasında bozguna uğrayıp perişan olan Celaleddîn Harezmşah'ın askerleri I. Alâeddîn Keykubad'ın himayesine girmişlerdi. Ancak II. Gıyaseddîn Keyhüsrev başa geçince İbn Bibî'nin ifadesine göre;53 Sadeddîn Köpek'in Harezmlilerin reisi olan Kayır Han'a dair yanlış bilgi vermesi üzerine sultan tarafından tutuklanıp hapsedilmiştir. Kayır Han'ın hapiste ölmesi üzerine bunu duyan Harezmliler, II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in himayesinden kaçıp Fırat'ı geçtiler. Sultan onları geri getirmek için Kemaleddîn Kamyar'ı görevlendirdi ise de başarılı olamadı. Harran, Ruha (Urfa), Rakka, Seruc ve

civarını kendilerine mesken tutan Harezmlilerin bölgede yaptıkları yağmalardan Eyyûbî melikleri rahatsız olmaktaydılar. Bu nedenle de Sultan II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'e şikâyette bulundular. Sultan da Celaleddîn Harezmşah zamanında Harezm büyükleri ile tanışan Mecdeddîn Tercüman'ı onlarla görüşmeye gönderdi. Harezmliler geri dönmeyi reddettiler, fakat sultan buraları onlara ikta ettiği takdirde yağma yapmaktan vazgeçmeyi ve onun adına hutbe okutmayı kabul ettiler. Bir süre verdikleri sözü de tuttular. Fakat muhtemelen el-Kâmil'in oğlu el-Salih Necmeddîn'in babasından izin alarak el-Cezire'de bazı yerleri onlara ikta olarak vermesinden sonra II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'e karşı itaatsizliğe başladılar.54

Ayrıca el-Salih Necmeddîn Sincar, Nusaybin ve Habur'u ele geçirmişti. el-Kâmil'in işgalci tutumundan rahatsızlık duyan Eyyûbî melikleri ise bu durumdan hoşnut olmamışlardı. Bu nedenle daha önce aralarında yaptıkları anlaşmaya güvenerek II. Gıyaseddîn'den yardım istediler. Sultan da seçme askerlerinden bir miktar Haleb'e gönderdiği gibi ihtiyaç hâlinde daha da yollayabileceğini bildirdi. el-Kâmil ise kendisine karşı kurulan bu ittifakı bozmak ve Haleb'i itaati altına almak için bizzat kendisi sefere çıktı, ancak yolda vefat etti (11 Mart 1238). Sultanın ölümünden sonra II. Gıyaseddîn Keyhüsrev nezaket gereği taziyelerini bildirmek üzere yerine geçen oğlu II. el-Adil'e elçi göndermiştir.55

el-Kâmil'in ölümü üzerine Harezmliler el-Salih Necmeddîn'e isyan edip el-Cezire bölgesinde tekrar yağmaya başladılar. Yalnız kalan el-Salih Sincar Kalesi'ne kaçtı ve Halep Atabeyi konumundaki Safiye Hatun'dan yardım istedi. Fakat olumlu bir cevap alamadı. Ayrıca Safiye Hatun hutbeyi II. el-Adil yerine II. Gıyaseddîn Keyhüsrev adına okutuyordu. el-Salih'in yalnız kalması üzerine II. Gıyaseddîn Keyhüsrev ona ait toprakları müttefikleri arasında şu şekilde paylaştırdı: Halebliler'e Urfa ve Seruc'u, Mardin

Artuklularına Sincar ve Nusaybin'i, Habur'u da II. Şirkuh'a verirken kendisi Samsat ve Amid'i alıyordu.56

Sincar Kalesi'nde mahsur bulunan el-Salih Harran'da bulunan oğlu Fetheddîn Ömer'le haber göndererek Harezmlilerle anlaşıp onları tekrar itaati altına almasını bildirdi. Babasının talimatı üzerine Fetheddîn Ömer Sincar, Harran ve Urfa'yı onlara ikta olarak vermek şartı ile Harezmlilerle anlaştı. Durumu tekrar güçlenen el-Salih, İbn Vasıl'ın ifadesine göre;57 himayesine giren Harezmlileri oğlu Turanşah'ın idaresindeki Amid'i kuşatan Selçuklu askerlerinin üzerine göndermiş ve Selçuklu ordusu muhasarayı kaldırmak zorunda kalmıştır. Gayet güçlü durumda gözüken el-Salih Necmeddîn'in ansızın Dımaşk'ı Baalbek Sahibi İmadeddîn İsmail'e kaptırması sonucu ordusu dağılmıştı.

Kerek Sahibi en-Nasır Davud da ordusu dağılan el-Salih Necmeddîn'i yakalayıp Kerek'e götürüp göz hapsinde tutmaktaydı. Bunun üzerine başı boş kalan Harezmliler yine el-Cezire bölgesinde yağmaya başlamışlardı. Öte yandan II. Gıyaseddîn Keyhüsrev müttefikleri ile birlikte el-Salih Necmeddîn'in sultan olmasını destekleyecek hâle gelmişti. Diğer yandan Harezmlilerin saldırılarından yorulan Halebliler, II. Gıyaseddîn'den destek alarak Hıms Hakimi el-Mansur ve Dımaşk Hakimi İmadeddîn İsmail'in yardımı ile Harezmlilere karşı harekete geçtiler. Berke Han komutasındaki Harezmliler ile 6 Nisan 1241 tarihinde Urfa önünde çarpıştılar ve Harezmlileri yendiler. Müttefiklerin daha önce yaptıkları anlaşmaya Harran, Urfa, Siverek, Rakka ve Seruc Haleblilerin, el-Mansur ise Habur'u, Musul Hakimi Bedreddîn Lü'lü'de Dara ve Nusaybin'i aldı. Buralarda hutbe Türkiye Selçuklu Sultanı adına okunacaktı. Yine anlaşma gereği Selçuklu ordusu da Amid'i kuşattı ve el-Salih Necmeddîn'in oğlu Turan-Şah, Hısn-Keyfa ve Heysem'in kendisine verilmesi şartı ile kaleyi Selçuklulara teslim etti. II. Gıyaseddîn Keyhüsrev Halebliler ile daha önce yapılan anlaşma

gereği Siverek’i de aldı58. Ancak Selçuklular’ın bu başarısı uzun sürmedi. Çünkü II. Gıyaseddîn’in Keyhüsrev 1243 yılında Kösedağ’da Moğollara yenilmesiyle Selçukluların bölgedeki siyasî gücü sona erdi ve böylece Türkiye Selçuklu-Eyyûbî münasebetleri de noktalanmış oldu.

Sonuç olarak 1176 yılında başlayan Türkiye Selçuklu-Eyyûbî ilişkilerinde zaman zaman gerginlikler yaşanmıştır. Yukarıda da bahsedildiği gibi bunun başlıca sebepleri arasında komşu devlet ve beyliklerin çıkardıkları huzursuzluklar nedeniyle iki taraf arasındaki otorite mücadelesi idi.

Her ne kadar ortak menfaatler söz konusu olduğunda gerek akrabalık bağları, gerekse birbirleriyle ittifaklar kurarak aralarındaki anlaşmazlıkları giderme yoluna gitmişlerse de ortak çıkarlar için dahi olsa barış ortamını çok uzun süre devam ettirememişlerdir. Meselâ iki taraf için de tehlike hâline gelen Celaleddîn Harzemşaha karşı birleşmiş bunu devam ettirmek yerine tekrar birbirleri ile mücadeleye başlamışlar ve bütün İslâm dünyası için tehdit haline gelen Moğollara karşı tabiri caiz ise iki taraf da gafil avlanmıştı

1 Eyyûbîler hakkında daha geniş bilgi için bkz. C. H. Becker, “Eyyûbîler”, İA, IV, s. 424-429; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987; ayn. mülf., “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 305-424; ayn. mülf., “Eyyûbîler” DİA, s. 20-31.

2 el-Bundârî, Şana’l-Bark el Şâmî, nşr. Ramazan Şeşen, I, Beyrut 1971, s. 217; Ramazan Şeşen, “İmâd Al-Din Al-Katib Al-İsfahânî’nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler”, SAD, III, Ankara 1971, s. 265; Ayn. mülf., Salâhaddîn Eyyûbî, s. 72; Erdoğan Merçil, “Sultan Salâhaddîn Eyyûbî’nin Anadoludaki Türk Devletleriyle Münasebetleri”, Belleten, LIV/209, s. 417.

3 Süryani Mihail, Süryani Patrik Mihailin Vakainamesi, Türkçe Trc., Hrant D. Andreasyan, (II. Kısım 1042-1195), Türk Tarih Kurumunda basılmamış nüsha, s. 250; M. A. Çay, Anadolu’nun Türkleşmesinde Dönüm Noktası Sultan II. Kılıç Arslan ve Karamıkbeli (Myriokefalon) Zaferi, İstanbul 1984, s. 142; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1984, s. 210. Ayrıca Türkiye Selçukluları-Eyyûbî münasebetleri hakkında bkz. Süleyman Özbek, “Türkiye Selçukluları-Eyyûbîler Arası Siyasî Münasebetler Üzerine (1175-1250)” İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 427-448.

4 Osman Turan, a.g.e., s. 211; Erdoğan Merçil, a.g.m., s. 418.

5 Ramazan Şeşen, “Isfahanî’nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler”, s. 266.

6 Süryani Patrik Mihail’in Vakainamesi, s. 260.

7 el-Bundârî, a.g.e., s. 331-332; Ramazan Şeşen, “Isfahânî’nin eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler”, s. 266-267; İbn el-Esir, el-Kâmîl fi’t-Tarih, Beyrut 1966, XI, 458; Türkçe trc. Abdülkerim Özaydın, İstanbul 1987, XI, 366; Ebu’l-Ferec, Ebu’l-Ferec Tarihi, II, Türkçe trc. Ömer Rıza Doğrul, TTK Ankara 1987, s. 425; Müneccimbaşı, Camîü’d-Düvel Selçuklular Tarihi II, yayınlayan, Ali Öngül, İzmir 2001, s. 21-22; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî, s. 46; Osman Turan, a.g.e., s. 211-212; Erdoğan Merçil, a.g.m, s. 419. Hısn Keyfa Artukluları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Remzi Ataoğlu, Hısn Keyfa Artuklu Devleti, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1985.

8 Hısn Keyfa Artukluları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Remzi Ataoğlu, Hısn Keyfa Artuklu Devleti, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1985.

9 Kaynaklar Selçuk Hatun’un kocasının ölümünden (1185) sonra Abbasi Halifesi Nasır Ebu’l-Abbas ile evlendiğini kaydetmektedirler (bkz. Ebu’l-Ferec, II, 519-520; Müneccimbaşı, Camiü’d-Düvel, s. 22; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1993, s. 169, dipnot 95).

10 el-Bundârî, a.g.e., s. 344-347; Ramazan Şeşen, “Isfahanî’nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler”, s. 268-270; İbn el-Esir, XI, 464-466, trc., XI, 370-372; Süryani Patrik Mihail’in Vakainamesi, s. 261; Ebu’l-Ferec, II, 425-426; Müneccimbaşı, Camiü’d-Düvel, s. 23-24; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî, s. 46; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 212; ayn. mülf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, s. 168-169; Erdoğan Merçil, a.g.m., s. 419-420.

11 Kilikya Ermenilerine karşı düzenlenen sefer hakkında daha geniş bilgi için bkz. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 213; Mehmed Ersan, Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu’da Ermeniler, EÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, s. 35-36.

12 İmâdeddîn el-Kâtip Isfahanî, el-Fath el-Kudsi, nşr. Mahmud Subh, Kahire 1962, s. 211-213; Ramazan Şeşen, “Isfahanî’nin Eserlerindeki Anadolu Tarihi ile İlgili Bahisler”, s. 345; ayn. mülf., Salâhaddîn Eyyûbî, s. 76; C. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu, çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 55.

13 Ebu’l-Ferec, II, 458; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî, s. 76; ayn. mülf., Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VI, 321.

14 İbn Bibi, el-Evâmirü’l-Alâiyye Fi’l-Umurü’l-Alâîye, nşr. Adnan Sadık Erzi, TTK Ankara 1956, s. 40-43; Türkçe trc. hazırlayan, Mürsel Öztürk, el-Evâmirü’l-Ala’iye Selçuk Name I, Ankara 1996, s. 57-62.

15 İbn Bibi, a.g.e., s. 31-44; Türkçe trc. s. 51-62; Ebu’l-Ferec, II, 474; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 269.

16 Ebu’l-Ferec, II, 474; Osman Turan, a.g.e., s. 251.

17 İbnü’l-Esir, el-Kâmil, XII, 182-183, trc., XII, 155-156; İbnü’l-Adim, Histoire D’ Alep, nşr, Sami Dahan, Damas 1968, s. 153.

18 İbnü’l-Esir, el-Kâmil, XII, 202-203, trc., XII, 170-171; Ebu’l-Ferec, II, 487. İbn Vasıl’da Müferric el-Kürûb adlı eserinde I. Gıyaseddîn Keyhüsrev’in ölümü nedeniyle kaleme aldığı şiirde Melik el-Efdal’in Türkiye Selçuklu sultanına tâbi olduğunu belirtmektedir (bkz. Molla Çelebi ktp. no 119, vr. 113a); Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 277.

19 İbn Vasıl, Müferric el-Kürûb fî Ahbâr Benî Eyyüb, III, nşr. M. Şayyâl, Kahire 1960, s. 217.

20 Yabanlu, Faruk Sümer’e göre, bu günki Pazar Ören mevkiindedir (bkz. Yabanlu Pazarı, Selçuklular Devrinde Milletler Arası Büyük Bir Fuar, İstanbul 1985, s. 20).

21 İbn Bibi ve Müneccimbaşı, el-Aziz’in annesinin I. Alâeddîn Keykubad’ın askerleri üzerindeki otoritesini bozacak bir plân hazırladığını ve fikrin el-Eşref tarafından da beğenilmesi üzerine uygulamaya konulduğunu kaydederler. Buna göre melike plân için ilk önce Türk ordusunun başında bulunan emîrleri iyi tanıyan ve onlarla tanışan bir adam buldu. Bu zata bol para vererek casusluk için ikna etti. Daha sonra melike bu kişiye: “Sultanın karargâhına git, yakın adamlarından birinin çadırına var ve deki ben Suriye ordusunun içinde bulunuyordum, garip bir hadise duydum, vicdanım beni rahat bırakmadı. Sultana arz edilmesi ve bundan gafil olmaması için yakın adamlarından birine durumu bildirmek üzere gizlice çıkıp buraya geldim. Olay şudur: Emîrlerden bir grup iki ordu karşılaştığı sırada sultana ihanet etmek üzere el-Eşref ile ittifak yaptılar. el-Eşref ve kızkardeşi melike bu emîrlere mal ve büyük hediyeler gönderdi. Bu hediyelerle beraber emîrlere yazılmış mektuplar da var. Bunlar şu anda

filan yerdedir. Bunları getiren şahıs emîrlere teslim etmek için fırsat kolluyor. Eğer bu konuda sözümün doğruluğunu öğrenmek istiyorsanız. Benimle bir bölük asker gönderin, eşyaları ve bunları getiren şahsı yakalasınlar" şeklinde anlattı. Durum sultana iletildi. Sultan bu şahıs ile bir bölük asker gönderdi. Bunlar birlikte gidip eşyaları ve onları getiren kişiyi yakaladılar. Bu arada emîrlerden bazılarına yazılmış olup, içinde sultan ile bu emîrler arasında geçen bir takım sırlar bulunan mektuplar da bulundu. Sultan bu emîrlerden kuşkulanıp mektupları sakladı. Genç ve tecrübesiz olduğundan düşmanın hilesine gafil kaldı (el-Evâmîrü'l-Alâiyye, s. 191-197; Türkçe trc., s. 208-216; Camiü'd-Düvel, s. 53-54).

22 İbn Bibi, s. 192-198; Türkçe trc., s. 209-216; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, XII, 305-308; İbn Vasıl, Müferric el-Kürûb, vr. 72b-74a; Ebu'l-Ferec, II, 500-501; Anonim Selçuknâme, nşr ve trc. F. N. Uzluk, Anadolu Selçukî Tarihi, III, 44, trc. 29; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 316-318.

23 İbnü'l-Esir, el-Kâmil, XII, 355, trc., 313. Ebu'l-Ferec tarihinde "Alâeddîn Keykubad saltanatının başlangıcında düşmanlarının çok olduğunu, yani etrafındaki Rumların ve Ermenilerin kendisine düşman olduklarını, ayrıca Erzurum sahibi olan amcasının oğlunun Melik el-Eşref ile dost olduğunu gördü ve Melik el-Eşref'in kızkardeşini eş olarak istedi. Bu kadın ona üç sene sonra verildi" demektedir (Ebu'l-Ferec Tarihi, II, 505).

24 el-Tarih el-Mansûrî, nşr. Ebu el-İyd Dudu, Cezayir 1981, s. 121.

25 İbn Bibi, s. 293; Türkçe trc., s. 309.

26 İbn Bibi, s. 293-300; Türkçe trc., s. 309-315; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 345-350.

27 Camiü'd-Düvel, s. 65.

28 el-Tarih el-Mansûrî, s. 141, 143-144, 146.

29 Yassıçimen Savaşı ve bu savaşta Eyyûbîler'in yapmış olduğu askerî destek için bkz. Emine Uyumaz, Sultan I. Alâeddîn Keykubat Devri Selçuklu Tarihi (1220-1237), Doktora Tezi, s. 60-77.

30 el-Tarih el-Mansûrî, s. 235. Alâeddînin Gaziye Hatun'dan İzzeddîn ve Rükneddîn adında iki oğlu vardı. el-Eşref'in kızı ile nikâhı kıyılan oğlu muhtemelen Rükneddîn'dir. Çünkü Alâeddîn Keykubad bu oğlunu Şam vilayetinin varisi ilân etmiştir (İbn Bibi, s. 359; Türkçe trc., s. 368).

31 Alâeddîn Keykubad tahta çıktıktan sonra devlet erkânı ile arasında anlaşmazlıklar olmuş ve bu yüzden bir kısmını cezalandırmıştı. İşte Kemaleddîn Kamyar bu nedenle sürgün edilmiş ve o da el-Eşref'e sığınmıştı. İbn-i Nazif'in verdiği bilgiye göre: el-Eşref ile de arası açılınca oradan ayrılıp Amid sahibinin hizmetine girdi. Ancak el-Eşref'in isteği ile Amid sahibi onu önce tutukladı fakat daha sonra serbest bıraktı. Kemaleddîn Kamyar serbest kalınca Alâeddîn Keykubad'a gidip "Ben sana şehirler feth edirim" dedi. Arkasından da fetihlere başladı (el-Tarih el-Mansûrî, s. 256).

32 İbn Bibi, s. 425-426; Türkçe trc., s. 425-427; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 377.

33 el-Tarih el-Mansûrî, s. 255-256.

34 Gerger, Fırat kıyısında ve Kahta'ya yakın bir kaledir (bkz. E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı, trc. Fikret Işıltan, İstanbul 1979, s. 132, Harita II). Diğer kaleler de buraya yakın yerlerdir.

35 Ebu'l-Ferec ise Alâeddîn Keykubad'ın 630/1232 yılında Ahlat ve Sürmari (Sermari)'yi Melik el-Eşref'ten aldığını kaydetmiştir (Muhtasarü'd-Düvel, nşr., Salhani, Beyrut 1890, s. 435).

36 Miratü'z-Zaman, Haydarabad 1952, s. 677. Sıbt İbnü'l-Cevzi, Ruha (Urfa) muhasarasında Kadı Alâeddîn el-Kürdî'nin abdest alırken mancınıktan atılan bir taş ile öldüğünü kaydeder (gös. yer). Yine İbn Vasıl,

doğunun Kadı’l-Kudat’ı ve Şafiî mezhebinin ileri gelenlerinden biri olarak vasıflandırdığı Kadı Alâeddîn’in Ruha (Urfa) kalesinde bulunduğu sırada mancınıktan atılan bir taşın isabet etmesi sonucu öldüğünü (632/1235) belirtir. (bkz. Müferric el-Kürûb, V, nşr. Hassanein Rabie, Said Ashour, Mısır 1977, s. 99).

37 el-Tarih el-Mansûrî, s. 242. İbn Nazif’in verdiği bilgiye göre, Melik el-Kâmîl Amid’i alınca ona bağlı olan Gerger’i de almak ister, fakat kale sakinleri Sultan Alâeddîn Keykubad’ın desteğiyle ona itaat etmez. Adı geçen diğer kaleler de yani yolu takibeder (a.g.e., s. 241).

38 Müferric el-Kürûb, V, 77.

39 İbn Bibi, Alâeddîn Keykubad’ın aman talep eden Melik Muzaffer ve Savab’a hilatin yanısıra yemek de verdiğini ve yemek esnasında diğer melik ve emîrler hilatlerini giydiği halde, Şemseddîn Savvab’ın hilatini giymemesi ve yemek yememesi üzerine, sultanın Kemâleddîn Kamyar’a dönerek “Bu adam bizim siyah kaftanımızı giymedi, yemeğimizi yemedi. Sebebi nedir?” diye sorduğunu, onun da, “O iki elini birden yemiş ve karnı tamamıyla doymuştur” dediğini, ertesi gün de ordudan her kim Şamlılara binek hayvanı satarsa cezası ölüm olacaktır diye ilân edildiğini kaydeder (el-Evâmirü’l-Alâiyye, s. 446, Türkçe trc., s. 442-443).

40 İbn Bibi, s. 446-447; Türkçe trc, s. 442-444.

41 Ebu’l-Ferec, Ruha’nın zabtından sonra Selçuklu askerlerinin üç gün boyunca şehirde yağma yaptığını ve bunun neticesinde Ruha halkının herşeylerini yitirip fakir düştüklerini kaydetmektedir (Muhtasarü’d-Düvel, s. 436).

42 İbn Bibi, s. 448; Türkçe trc, s. 444-445.

43 İbn Bibi, s. 449; Türkçe trc, s. 445-446; İbn Vasıl, Müferric el-Kürûb, V, 109-110; Sıbt İbnü’l-Cevzi, Miratü’z-Zaman, s. 695; İbnü’l-

Adim, Histoire D’ Alep, III, s. 220; Ebu’l-Ferec, Muhtasarü’d-Düvel, s. 436; Aynî, Ikd el-Cuman, XIX, 174. Kaynaklar, Melik el-Kâ

mil’in Selçuklu esirlerine bu şekildeki muamelesinin halkın tepkisini çektiğini ancak Alâeddîn Keykubad’a karşı duyduğu kinden bunu yaptığını kaydederler.

44 Bir men 3 kg ağırlığındadır (bkz. Büyük-Farsca Sözlük, Haz. Mehmet Kanar, İstanbul 1993, s. 617).

45 Ibn Bibi, s. 450-452; Türkçe trc, s. 446-448. Osman Turan’ın İbnü’l-Füvatî’den naklettiğine göre: Amid muhasarasında Eyyûbîler ve Selçuklular arasında şiddetli savaşlar oluyor, çok insan ölüyordu. Eyyûbîlerin müracaatı üzerine halife, Ebu Mahammed Yusuf b. el-Cevzî’yi 634/1236 yılında elçi olarak Amid’e gönderdi. Selçuklu kumandanı halifenin mektubunu gözüne ve başına koyarak okudu ve derhal muharebeyi durdurdu (Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 384).

46 Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VI, s. 368.

47 İbnü’l-Adim, Histoire D’ Alep, III, s. 232.

48 Burada kasdedilen anlaşma muhtemelen Zehebi’nin Muharrem 634/Eylül 1236 tarihinde halifenin emri üzerine el-Kâmil ile Alâeddîn Keykubad arasında yapıldığını belirttiği anlaşmadır (Tarih el-İslâm, Ayasofya Ktp, no 3012, vr. 246a).

49 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 405.

50 İbnü’l-Adim, a.g.e., s. 237-238; İbn Vasıl, Müferric el-Kürûb, s. 183-184.

51 İbnü’l-Adim, a.g.e., s. 240-241; İbn Vasıl, s. 185.

52 İbnü’l-Adim, a.g.e., s. 240; İbn Vasıl, gös. yer.

53 el-Evâmirü’l-Alâiyye, s. 468-470; Türkçe trc., II, 23-25.

54 İbn Vasıl, Müferric el-Kürûb, V, s. 134.

55 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 407.

56 Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 374-375.

57 İbn Vasıl, Müferric el-Kürûb, V, 190.

58 Sıbt İbnü’l-Cevzî, Miratü’z-Zaman, 734-735; İbn Vasıl, Müferric el-Kürûb, V, 2; Ramazan Şeşen, “ Eyyûbîler” Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI, 378-382.

YİRMİYEDİNCİ BÖLÜM: MEMLÛKLER

Mısır Memlûkleri (1250-1517) / Prof. Dr. Kâzım Yaşar Kopraman [s.99-126]

Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Memlûk Kelimesinin Sözlük Mânâsı

Memlûk (çoğulu:memlûkun ve memâlîk), Arapça me-le-ke fiil kökünden türemiş bir ism-i mefûl olup, sözlük mânâsı efendisinin temellükü altında bulunan köle demektir.1 Bu kelimenin menşei muhtemel olarak Kur'an-ı Kerim'in müteaddit âyetlerindeki ibareler olup2 burada cins ayırt edilmeksizin, kadın-erkek bütün köleler imâ edilmektedir. Memlûk kelimesine, bir ıstılah olmadan önce Kur'an-ı Kerim'de yalnız bir yerde3 tesadüf edilmekte ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadislerinde de bu mânâda kullanılmaktadır. Köle bir ana-babadan dünyaya gelmiş bir köle (abd) ile, hür bir ana-babadan doğmuş fakat sonradan köle olmuş bir kimse, abd'e birinci durumda kinn, ikinci durumda memleket ilâve edilerek birbirinden ayrılmaktadır: Abdu kinnin ve Abdu memleketin gibi.

Memlûk Kelimesinin Istılah Mânâsı

Yukarıda sözlük mânâsını açıkladığımız memlûk kelimesi zamanla İslam tarihinde ıstılahî bir mânâ kazanmış ve "harplerde esir düşerek veya tüccarlardan satın alınarak köle olan beyaz insan"ı ifade eder olmuştur. Bu mânâsı ile memlûk artık "münhasıran hükümdar veya emirlerin muhafız birliklerinde görev yapan husussî, içtimaî ve hukukî bir statüye sahip

asker”i4 ifade etmektedir. Bunların kurdukları devlete de Devletü’l-Memâlîk (Memlûk Devleti) denilmiştir.

İslam Devletinde Memlûk Sisteminin Ortaya Çıkışı

Kendi hâkimiyetlerini güçlendirmek maksadıyla İslâm tarihinde ilk defa memlûk kullananlar Abbasî halifeleri olmuşlardır. Bilindiği gibi, Abbasî Devleti’nin kuruluşunda İranlı unsur mühim bir rol oynamıştır. Buna paralel olarak İran nüfûzunun gittikçe kuvvetlenmesi karşısında Abbasi halifeleri, bilhassa el-Me’mûn (813-833) zamanından itibaren, bir denge kurmak maksadıyla, ilk defa İslâm devleti sınırları dışından Türkleri getirterek onlardan askerî birlikler teşkil etmeye başladılar. Kısa zamanda sayıları otuz bine ulaşan bu Türk birliklerine hususi bir itina gösteriliyordu. el-Mûtasım (833-842), bu Türk birlikleri için Sâmarrâ şehrini kurarak onlara geniş ıktalar tahsis etti. Bunların Arap ve Acemlerle evlenip karışarak bozulmamaları için hususî sûrette Türk kızları getirtilip, bu kızlara maaş bile bağlandı.5 Bu Türk birliklerine yalnızca Türk bey ve asilzâdeleri kumanda ediyordu.

Abbasîlerin kendilerini güçlendirmek için devamlı memlûk satın almaları ve valilerin de bulundukları yerlerde bağımsız olma arzularını gerçekleştirmek için yegâne dayanak olarak memlûklerden teşekkül ettirilecek orduları görerek bu gaye ile memlûk satın almaları, bir müddet sonra bu memlûklerin İslam devletinin her yerinde yayılmasına sebep oldu. Fakat zamanla bu askerlerin diğer vilayetlere de yayılması Abbasîlerin aleyhine oldu. Küçük yaşta ülkelerinden getirtilip, efendilerinin lütfu ile hürriyetlerine kavuşturulan bu memlûkler, zamanla nüfûzlarını artırarak, yeni vatan edindikleri topraklar üzerinde idareyi ellerine almaya başladılar. Göstermiş oldukları yararlıkların mükâfaatı olarak çeşitli vilayetlere vali tayin edilen Türk kumandanlar, bu yabancı sahalarda memlûk sistemini büyük bir maharetle tatbik ettiler. Bunun en bâriz örneği Mısır’da görüldü.

Mısır’a gelen Türk valiler kurdukları memlûk gruplarına dayanarak, hilâfet merkezine karşı istiklâl mücadelesine giriştiler. Halife el-Me’mûn’un bir Türk Memlûk olan Tolunoğlu Ahmed, 868 yılında Türk memlûklerinin desteği sayesinde Mısır’da ilk Müslüman-Türk devletini kurmaya muvaffak oldu.6

Tolunoğulları Devleti’nin yıkılmasından sonra Abbasîlerin hizmetindeki diğer bir Türk memlûkünün oğlu, Ihşîd Muhammed b. Togac,7 yine kendi Türk memlûklerine dayanarak, 935 yılında, Mısır’daki İslâmî-Türk devletlerinin ikincisini kurdu. Her iki devletin kuruluşunda, kurucularının şahsi kabiliyet ve liyakatlarının yanında şüphesiz bu Türk memlûk grupları da müessir olmuşlardır.8

Ihşidîler Devleti’ni yıkarak Mısır’ı ele geçiren Fâtımîler (910-1171), Tolunoğulları ve Ihşidîler gibi memlûk sistemini tatbik etmek zorunda kaldılar. Çünkü Mısır halkı üzerinde nüfûz ve hâkimiyetlerini devam ettirebilmek için askerî bakımdan güçlü olmaları gerekiyordu. el-Mustansır zamanından itibaren (1036-1094) sadece Türklerden müteşekkil yeni bir memlûk sınıfı kuruldu. Ancak bu Türk memlûkler, diğer memlûk grupları ile olduğu gibi kendi aralarında da bitmez tükenmez kavgalara tutuştular ve bu yüzden yavaş yavaş hem kendilerinin ve hem de Fâtımî Devleti’nin zayıflamasına sebep oldular.

el-Mustansır’ın son zamanlarında bu Türk memlûkler Mısır’da hâkimiyeti tamamen ellerine aldılar. Fakat, Zencîler ve Berberîlere karşı giriştikleri mücadeleler esnasında zayıflayarak, kendileri ile birlikte Fatımî Devleti’nin de çökmesine sebep oldular (1171).9

Fatımîler hizmetindeki Türk Memlûklerin hazırladığı bu ortamdan istifade ederek Eyyûbîler, Mısır’ı kolayca ellerine geçirmişler ve burada Oğuz-Türkmenlere dayanarak feodal bir idare sistemi kurmuşlardır.

Eyyûbîler Devri’nde Memlûklerin Nüfûzunun Artması

Selahaddin’in ölümünden sonra (1193) Mısır ve Suriye’de memlûklerin sayı bakımından oldukça arttığı görülür. Çünkü Selahaddin’in vârisleri bu geniş devleti aralarında paylaşmışlar ve başta Mısır olmak üzere Dimaşk, Haleb, Hama, Hıms, Ba’albek, Kerek gibi Suriye şehirleri Eyyûbî ailesinden şehzâdelerin hüküm sürdüğü önemli merkezler haline gelmişlerdi.10

Eyyûbî sultanları ve melikleri, hâkimiyetlerini sağlamlaştırmak ve düşmanlarına karşı koyabilmek maksadıyla Kıpçak ülkesinden ve Mâveraünnehir’den çok sayıda memlûk getirterek bunları mükemmel birer asker olarak yetiştirmişlerdi.

Bahrî Memlûklerin Kuruluşu

Memlûk gruplarının daha düzenli olarak ortaya çıkması ve nüfûzlarının artması XIII. yüzyılın ilk yarısında oldu. Memlûkler 1240 yılında II. el-‘Adil’i (1238-1240) bir darbe ile tahttan indirerek, el-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb’u hükümdar yaptılar. el-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb (1240-1249), Moğol İstilâsı’nın sebep olduğu korku ve karışıklık sırasında binicilikleri, savaşçılıkları, sadakatları, güzellikleri ve soylu oluşları gibi meziyetleri yüzünden pek çok Kıpçak memlûkü satın aldı ve onlara hususî bir itinâ gösterdi. Bu yüzden onun zamanında Türk Memlûklerin nüfûzu daha da arttı. Tarihçinin dediğine göre; “es-Sâlih, Eyyûbîlerden hiçbir hükümdarın toplamadığı kadar çok sayıda Türk memlûku toplamıştı. Öyle ki Mısır’daki Eyyûbî ordusunun kumandanlarının çoğu onun memlûklerindendi.”11

el-Melik es-Sâlih, Mısır’da çoğalan bu memlûklerin arasından çoğunluğunu Kıpçak ve Harezmlilerin teşkil ettiği ayrı bir memlûk grubu kurup bunları, kara ile irtibatını kesip müstahkem bir hâle getirdikten sonra, Nil nehri içindeki er-Ravza adasına yerleştirdi. Nil’e izâfeten-çünkü Araplar Nil nehrine “Bahru’n-Nil” (Nil Denizi) diyorlardı-el-Memâlik el-Bahriyye

(Bahrî Memlûkler)12 denilen bu yeni teşekkül, başlangıçta es-Sâlih'i güçlendirdi ise de zamanla nüfûzlarının çok artması, Fâtımîlerde olduğu gibi, bu sefer de Eyyûbî Devletinin çökmesine sebep oldu.

el-Memâlîk el-Bahriyye (ya da es-Sâlih'e nisbetle el-Memâlik es-Sâlihiyye) XIII. yüzyılın ilk yarısında sadece Mısır'ı değil bütün İslam âlemini tehdit eden iki büyük tehlikeyi; Moğol İstilası'nı ve Haçlıları bertaraf ederek kendilerine gösterilen ihtimamı boşa çıkarmadılar. Fransa Kralı IX. Louis, 1248 yılında büyük bir Haçlı ordusunun başında Mısır'a doğru hareket etmişti. Bu hücum Mısır'ı istilâ etmek için yapılan ilk Haçlı hücumu olmamakla birlikte en tehlikelisi idi. Çünkü sayı ve teçhizat bakımından oldukça kalabalık ve mükemmel olan bu ordu, o zamanın Batı Avrupa hükümdarlarının en kudretlisi ve Haçlı zihniyetine en bağlı olanı tarafından sevk ve idâre edilmekte idi.

Öte yandan IX. Louis sefere çıktığı sırada Yakın Doğu İslâm âleminin ve Mısır'ın durumu hiç de iç açıcı değildi. Louis, Mısır sahillerine geldiği sırada Eyyûbî Sultanı es-Sâlih Necmeddin ağır şekilde hasta idi. Bu sebepten Louis 1249 yılı 6 Haziranı'nda kolayca Dimyat'ı ele geçirdi. Kaynakların ifadesine göre es-Sâlih bundan fevkalâde müteessir olmuş ve başta kumandanları Fahreddin olmak üzere memlûkleri Dimyat'ı müdafaadaki ihmalleri yüzünden ağır şekilde suçlamıştı. es-Sâlih'in, bu başarısızlıkları sebebiyle kendileri hakkında kötü niyetler beslemesinden korkan memlûkler onu öldürmek istemişler, ancak Emîr Fahreddin Sultan'ın hasta olduğunu ve bu sebeple yakında öleceğini imâ ederek "Sabrediniz. Nerede ise şifâ (!) bulmak üzeredir. Ölürse ne âlâ, ölmezse zaten sizin elinizdedir"13 diyerek onları bundan vazgeçirmişti.

Gerçekten de kısa bir müddet sonra es-Sâlih Necmeddin'in hastalığı şiddetlenmiş ve nakledildiği el-Mansûra Kalesi'nde vefat etmiştir (23

Kasım 1249).14 Aynı anda Haçlılar da Dimyat'tan güneye doğru yürüyüşe geçmiş bulunuyorlardı.

el-Memâlik el-Bahriyye'nin Fransızları Yenmesi

Haçlıların Mısır'ı istilâya giriştikleri bu esnada es-Sâlih Necmeddin'in vefatı ve yerini dolduracak birinin bulunmaması durumu daha da nazikleştirmişti. es-Sâlih Necmeddin'in Tûrânşah adında bir tek oğlu olup genç ve tecrübesiz birisiydi. Üstelik bu sırada Hısn-ı Keyfâ'da nâib olarak bulunuyordu. Ancak es-Sâlih'in hareminde dirayetli bir kadın vardı: es-Sâlih'in dul eşi Şecerü'd-Dürr. Şecerü'd-Dürr, bu nazik durumda kocasının ölümünü gizleyerek, Hısn-ı Keyfâ'daki Tûrânşah'a acele haber gönderip Mısır'a gelmesini istedi. Öte yandan es-Sâlih hâlâ yaşıyormuş gibi, onun odasına yemekler gönderiliyor, fermanlar onun imzası (!) ile çıkarılıyordu.15

Şecerü'd-Dürr'ün aldığı tedbirlere rağmen, IX. Louis, es-Sâlih Necmeddin'in vefatını haber almış ve ölümün sebep olduğu şokun atlatılarak tedbirler alınmadan önce, kesin darbesini indirmek üzere acele harekete geçmişti. Nitekim Haçlılar süratli bir yürüyüşle el-Mansûra'ya kadar ulaştılar. Memlûkler, Haçlıların şehre girip sokaklarda dağılmasını beklediler. Hiç beklemedikleri bir şekilde Haçlılara hücûm ederek bin beş yüz kadarını öldürdüler ve pek çok da esir ele geçirdiler. Kaçan Haçlıları takip ederek Farskûr yakınlarında onları bir kere daha yendiler. Buradaki savaş Haçlı ordusunun neredeyse tamamen esîr edilmesiyle neticelendi. Esirler arasında Fransa Kralı IX. Louis de bulunuyordu (8 Nisan 1250).16

Eyyûbî Devleti'nin Sonu

el-Mansûra Savaşı'ndan hemen sonra es-Sâlih'in oğlu Tûrânşah, Mısır'a geldi (1250 yılı Şubat sonu). Kendisi, daha Mısır yolunda iken, Dimaşk'ta sultan ilân edilmişti (6 Ocak, 1250). Fakat kaynakların da müttefiken ifâde ettiği gibi, yeni sultan bu nazik zamanın adamı değildi.

Tûrânşah genç ve tecrübesizliğinin yanı sıra kötü huylu ve siyasetten de anlamayan birisiydi.17

Tûrânşah, Haçlılara karşı zafer kazanarak ülkeyi büyük bir tehlikeden kurtarma şerefini kazanmış olan memlûkleri takdir ve taltif edeceği yerde, onları kendisine rakip ve saltanatına ortak çıkan kişiler gibi mütâlaa edip kıskanmaya başladı. Kaynakların rivayetine göre Tûrânşah, "içki içip sarhoş olduktan sonra, önünde duran mumları teker teker kılıcıyla kesiyor ve el-Bahriyye'nin ileri gelenlerinin her birisinin isimlerini birer birer zikrederek onlara böyle yapacağım" diyordu.18

Tûrânşah, memlûklere karşı böyle menfî bir tavır takındığı yetmezmiş gibi, Hısn-ı Keyfâ'ya haber göndererek kendisinin sultan olmasını sağlayan üvey annesi Şecerü'd-Dürr'ü babasının servetini saklamakla itham ederek, elindeki mücevherleri kendisine teslim etmesini, aksi halde kötülük yapacağını söyleyerek tehdit etti. Bundan korkan Şecerü'd-Dürr de el-Bahriyye ile işbirliği yapmaya karar verdi.

Memlûkleri ona karşı kışkırtarak, "Tûrânşah'ı öldürünüz. Ben sizin gönlünüzü yaparım" dedi.19 Bahrî Memlûkler de Tûrânşah'ı öldürmeye karar vererek başlarında Baybars el-Bundukdârî, Kalavun es-Sâlihî, Câmedâr Aktay ve Aybek et-Türkmânî olduğu halde 30 Nisan 125020 tarihinde, Farskûr'a henüz gelmiş olan Tûrânşah'a kılıçlarıyla hücûm ettiler. Tûrânşah orada ikameti için hazırlanmış olan ahşap bir binaya sığındı. Memlûklerin bu binayı ateşe vermesi üzerine Tûrânşah kendisini Nil'e atarak yüzmeye başladı. Memlûkler dört bir taraftan ok yağdırdılar. Kimse onun yardımına gitmedi ve böylece öldü.21 Tûrânşah'ın ölümü ile Eyyûbîlerin Mısır'daki saltanatı da son buldu.

El-Melike İsmetü'd-Din Ümm-i Halil Şecerü'd-Dürr'ün Saltanatı (1250)

Tûrânşah'ın öldürülmesinden sonra Mısır'da yegane söz sahibi grup olan el-Memâlik el-Bahriyye, efendileri es-Sâlih Eyyûb'un dul eşi Şecerü'd-Dürr'ü sultan yaptılar. Şecerü'd-Dürr, Türk asıllı bir câriye idi. Bu yüzden bazı tarihçiler onu Mısır'da hüküm süren Türk Memlûklerinin ilk sultanı olarak kabul ederler.22

Şecerü'd-Dürr önce hâlâ Dimyat'ta bulunan Haçlılar meselesini halletti. Bunun için Emir Hüsâmeddin Muhammed'i el-Mansûra'da esir bulunan IX. Louis'e gön

dererek onunla barış yaptı. Buna göre Memlûkler IX. Louis'yi ve ellerindeki bütün Haçlı esirlerini salıverecekler, buna mukâbil Haçlılar, yarısı peşin olarak ödenmek şartıyla sekiz yüz bin dinâr23 ödeyecekler ve Dimyat'ı tahliye ederek Mısır'dan tamamen çekilip gideceklerdi. Antlaşmanın imzalanmasından hemen sonra 7 Mayıs 1250 tarihinde Memlûkler Dimyat'ı teslim aldılar ve taahhüt ettiği fidyenin yarısını ödedikten sonra IX. Louis'i de salıverdiler. Böylece Haçlıların on bir ay dokuz gün süren Dimyat işgalleri son buldu.24

Şecerü'd-Dürr bir kadın olup, Müslümanlar İslâm tarihi boyunca başlarında hükümdar olarak bir kadın görmeye alışık değillerdi. Şecerü'd-Dürr de durumunun garipliğini hissetmiş olmalıdır ki, devlet ricaline hoş görünmek maksadıyla onlara rütbeler ve ıktalar dağıtıp, halkın kalbini kazanmak için de vergileri hafifletti. Bunlara ilaveten muharrerâtta, sikkelerde ve hutbelerde "Ümm-i Halil, el-Musta'sımiyye es-Salihiyye, Müslümanların Melîkesi, İnananların Emîri Halîl'in Annesi, es-Sâlih'in Zevcesi" gibi ibâreler kullanılıyor idiyse de bütün bunlar bir kadının hükümdârlığını gizlemeye yetmiyor ve herkes Şecerü'd-Dürr'ün sultan olduğunu biliyordu.25

Şecerü'd-Dürr, es-Sâlih Necmeddin Eyyûb'dan bir oğlan çocuğu dünyaya getirmiş idiyse de Halîl adı verilen bu çocuk çok küçük iken vefat

etmişti. Şecerü'd-Dürr, kendi adını zikretmeksizin bu ölü oğluna olan nispetini kullanıyordu. Aslının köle (câriye=memlûk) olup Eyyûbî âilesine kan bağı ile bağlı olmaması sebebiyle, taht üzerinde şer'an hakkı olmadığını bildiğinden, kasten Ümm-i Halîl es-Sâlihiyye lakâbını kullanarak bir taraftan oğlu Halîl ve diğer taraftan da kocası es-Sâlih Necmeddin vasıtasıyla Eyyûbî âilesi ile olan bağına işaretle saltanatına şeri bir kılıf hazırlıyordu.

Fakat bütün bunlar Şecerü'd-Dürr'ün muâsırlarının gözündeki yerini kuvvetlendirmeye yetmedi. Nitekim Dimaşk Nâibi Emir Cemâleddin b. Yağmûr ve Kaymariyye ümerâsı Ümm-i Halîl'e bağlılık yemini etmeyi reddettiler. Öte yandan Suriye'deki Eyyûbî melikleri, Tûrânşah'ın öldürülüp yerine Şecerü'd-Dürr'ün sultan olduğunu duyunca, saltanatın kendi âilelerinden gitmiş olması sebebiyle, hep birden isyan ettiler.26

Şecerü'd-Dürr'ün Abbâsî Hilâfeti'ne bağlılığının belirtisi olmak üzere kullandığı "el-Musta'sımiyye" lakâbı da Halife el-Musta'sım'ı yumuşatmaya yetmemişti. Bağdat Abbâsî Hâlifesi el-Musta'sım, Şecerü'd-Dürr'ün saltanatını tanımak şöyle dursun Mısır'a gönderdiği mektupla emîrleri ayıplamış ve; "Orada erkek kalmadıysa bize bildirin, size buradan bir tane gönderelim"27 demişti.

Böylece Şecerü'd-Dürr içte ve dışta istenilmeyen bir hükümdar olmuştu. Buna ilâveten Nûreddin Mahmûd Zengî zamanından beri şu veya bu şekilde devam eden Mısır ve Suriye'nin birliği de parçalanmıştı. Bu kötü durumdan kurtulmak için Şecerü'd-Dürr emirlerden Atabekü'l-'Asâkir28 İzzeddin Aybek ile evlenerek sultanlığı ona devretti. Böylece Şecerü'd-Dürr'ün büyük bir maharet ve dirâyetle ifa ettiği sultanlığı seksen gün sonra nihâyete erdi (31 Temmuz 1250).29

I. Bölüm

El-Memâlîk El-Bahriye (Bahrî Memlükler)30 (1250-1382)

El-Melik el-Muizz İzzeddin Aybek Et-Türkmânî[31] (1250-1257)

Eyyûbi Devleti'nin yıkılmasından sonra Mısır'da kurulan Memlûk Devleti'nin ilk Sultanı Aybek'tir.[32] Aybek aslen Türk idi. Yemen'de müstakil bir devlet kurmuş olan Resuloğullarından (1229-1454) birinin memlûkü iken el-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb'a intikal etmiş; onun hizmetinde yükselerek emîrlik derecesine çıkmış ve es-Sâlih onu Çaşnigîri[33] yapmıştı. Şecerü'd-Dürr'ün saltanatı esnasında Atabekü'l-'Asâkir olan Aybek, yukarıda anlatıldığı gibi Şecerü'd-Dürr içeride ve dışarıda muhalefetle karşılaşınca, ümeranın muvâfakatiyle onunla evlenmiş ve sultan olmuştur. Aybek memlûkler arasında dindarlığı, cömertliği ve görüşlerinin isabetliliği ile tanınmış olmasına rağmen, sıradan bir emîrdi. Hepsi de el-Bahriyye'nin ileri gelenlerinden olan Aktay, Baybars, Kalavun ve Sungur gibi birbirinden kuvvetli emîrler dururken, el-Bahriyye grubundan bile olmayan Aybek'in sultan olması, yukarıda sayılan emîrlerin birbirlerini çekemeyip, istedikleri zaman tahttan indirebilecekleri inancıyla geçici bir zaman için de olsa onun üzerinde anlaşmaları sâyesinde mümkün olmuştur.[34]

Aybek sultan olur olmaz içeride ve dışarıda zorluklarla karşılaştı ise de el-Bahriyye'nin yardımı ile bu tehlikeleri bertaraf etti. Fakat el-Bahriyye grubunun lideri Aktay kendisine güçlü bir rakip olarak ortaya çıktı. Aktay öyle alâmetler kullanıyordu ki, bunlar sadece sultana ait alâmetlerdi. Arkadaşları kendi aralarında ona "el-Melikü'l-Cevâd" diyorlardı.[35] Aktay, Hama sahibi el-Melik el-Muzaffer'in kızı ile nişanlanmış ve Aybek'ten "Nişanlısının sultan kızı olup, şehirde alelâde insanlar arasında oturması uygun olmayacağı için Kal'atu'l-Cebel'de oturtulmasını" istemişti. Kalatu'l-Cebel sultanların resmî ikamet yerleriydi. Aktay'ın bunu istemesinin mânâsı, kendisini hükümdar yerine koyması demekti. Aktay'ın Eyyûbî âilesinden bir prenses ile evlenmesi onun tahtta hak talep etmesi

için bir vesileden başka bir şey değildi. Aybek, kendisiyle bir hususu istişare edeceği bahanesiyle onu Kalatu’l-Cebel’e davet etti ve Aktay’ı öldürttü (18 Eylül, 1254).36

Aktay’ın katledilmesi Kahire’de hemen duyuldu. Baybars, Kalavun, Sungur ve el-Bahriyye’nin ileri gelen diğer emîrleri kalenin surları dibinde toplanarak, henüz öldürülmediğini zannettikleri Aktay’ı kurtarmak için beyhûde bir teşebbüste bulundular. Aybek, yukarıdan başkanları Aktay’ın başını onlara atınca sıranın yakında kendilerine geleceğini anlayarak Suriye’ye kaçmaya karar verdiler.37

Aybek, iç ve dış tehlikeleri bertaraf edip, düşmanlarına başarı ile karşı koyarak çeşitli zorlukların hepsinin üstesinden gelmiş iken, kendisinin ölümü seksen gün müddetle saltanatı tatmış olan karısı Şecerü’d-Dürr eliyle oldu. Tarihçinin deyimiyle “çetin bir ceviz” olan Şecerü’d-Dürr, Aybek ile evlenip tahttan feragat ederken bunu sadece Müslümanları tatmin etmek için yapmış, fakat devlet işlerini elinden bırakmamayı kafasına koymuştu. Şecerü’d-Dürr, “Aybek’i tamamen istilâ etmiş olup Aybek’in sözü bile geçmiyordu”.38

Bu yüzden Aybek, Şecerü’d-Dürr ile yaşamaktan bıkıp usandı. Bilhassa bir müneccimin, sonunun bir kadın eliyle olacağını haber vermesinden sonra da onun, başına bir iş açmasından korktu. Aybek Musul Hakimi Bedreddin Lü’lü’nün kızı ile evlenmek üzere nişanlanmıştı. Çok kıskanç olan Şecerü’d-Dürr öfkelenerek bir suikast tertipledi ve geceleyin hamama giren Aybek, önceden Şecerü’d-Dürr tarafından hazırlanmış olan güçlü-kuvvetli beş adam tarafından katledildi (12 Nisan, 1257).39

Sabahleyin Şecerü’d-Dürr, Aybek’in gece fücceten öldüğünü söyledi ise de Aybek’in memlûkleri buna inanmadılar. Şecerü’d-Dürr ve avanesini yakalayarak öldürdüler.40 Denildiğine göre, yakalanacağını anlayan

Şecerü'd-Dürr, bütün değerli taşlarını ve incilerini bir havana doldurarak kırmıştı.41

El-Melik El-Mansûr Nureddin Ali B. Aybek (1257-1259)

Memlûkler, saltanatın verasetle intikali kaidesine inanmıyorlardı. Bu yüzden hükümdarlık makamı, her hangi bir sultanın vefatından sonra, Memlûk emîrlerinin büyükleri arasında çekişme mevzûu olmuştur. Bir Memlûk sultanı öldüğü zaman, emîrlerin büyükleri toplanırlar ve ölen sultanın oğlunu babasının yerine sultan tayin ederlerdi. Ancak bunu veraset kaidesine inandıkları için değil, emirler arasında en kuvvetlisinin ortaya çıkarak diğerlerini bertaraf etmesine kadar geçici bir hal tarzı olarak gördükleri için yaparlardı.

Sultan Aybek'in öldürülmesinden sonra büyük emîrler arasında Mısır'da aynı durum yaşandı. Emîrlerin ileri gelenleri toplanarak Aybek'in oğlu Nureddin Ali'yi sultan olarak seçtiler (12 Nisan 1257). Kendisine el-Mansûr lakâbı verildi. Ali henüz on beş yaşında olup onun büyük emîrlerin önünde direnebilmesi ve ülkeyi tehdit eden dış tehlikelere karşı koyabilmesi mümkün değildi.

Nitekim bir müddet sonra büyük emîrler arasında rekabet baş gösterdi. Ali'nin Nâibü's-saltanası42 ve emîrlerin en kudretlisi bulunan Kutuz, 1258 yılında Moğolların Hülagu kumandasında, Bağdat Abbasi Hilâfeti'ni yıktıktan sonra Suriye'ye ulaştıkları haberinin gelmesi üzerine, Mısır âyanını ve emîrlerin ileri gelenlerini toplayarak, el-Mansûr'un böyle güç durumların adamı olmadığını, ancak herkesin kendisine itaat edeceği kudretli bir kişinin sultan olmasıyla Moğollara karşı konulabileceğini söyledi. Orada hazır bulunan herkes: "Bu iş için senden başkası yoktur"43 dediler. Böylece Kutuz sultan oldu (12 Kasım, 1259).44

El-Melik El-Muzaffer Seyfeddin Kutuz (1259-1260)

Kutuz sultan olduğu sıralarda Suriye Moğol İstilâsı’na maruz kalmıştı. Kaynaklar Kutuz’un cesur, kahraman, tedbirli, dindar, iyilik sever ve Moğollar ile mücadelede başarılı bir sultan olduğunu müttefiken kaydederler.

Herkes ondan Yakın Doğu’da kimsenin karşılarında durmaya muvaffak olamadığı Moğol tehlikesini durdurmasını bekliyordu. Öte yandan Hülagu’nun elçisi gelerek “mukavemet edilmeksizin teslim olunmasını” istedi. Aksi takdirde başlarına getirilecek kötülükleri sayarak tehdit etti.45

Kutuz zerre kadar sarsılmadan emîrleri toplayarak onlarla durumu görüştü. Müttefiken savaşa karar verilmesi üzerine Hülagu’nun elçilerini -ki hepsi dört tane idi- ortadan ikiye böldürerek başlarını mızrakların ucuna taktırarak teşhir etti.46

Bu tehlikeli anda, Aktay’ın katlinden sonra Suriye’ye kaçan ve hâlâ orada bulunan bir kısım el-Bahriyye memlûkü Moğollara karşı mücadelede büyük bir vatanperverlik gösterdi. Elçi göndererek Moğol tehlikesine karşı işbirliği yapmayı teklif ettiler. Kutuz onlara eman vererek Mısır’a davet etti. Böylece bütün memlûkler Moğollara karşı Kutuz’un etrafında birleştiler.

Ayn-ı Câlût Savaşı (1260)

Memlûklerin Moğollara karşı aralarındaki düşmanlıkları unutarak birleştikleri bu sırada gelişen olaylar da onlara yardım etti. 1259 Ağustosu’nda Moğol Hanı

Mengü vefat etmiş ve kardeşleri arasında Moğol İmparatorluğu’nun paylaşılması konusunda anlaşmazlık çıkmıştı. Hülagu da kardeşinin vefatını duyunca, Suriye’deki kuvvetlerinin başında kumandanlarından Kitboga’yı bırakarak, ordusunun büyük bir kısmıyla Karakurum’a gitmişti.

Kutuz hazırlıklarını tamamladıktan sonra Moğollar ile karşılaşmak üzere Kahire’den çıktı. Es-Sâlihiyye’ye yaklaştıklarında bazı emîrler, Moğollar hakkında anlatılan ürkütücü hikayelerden dolayı tereddüt

gösterdilerse de Kutuz onlara; “Ey Müslüman emîrler! Yıllardır beytü’l-malın ekmeğini yiyorsunuz ve şimdi de savaşmak istemiyorsunuz. Ben işte gidiyorum. Savaşmak isteyenler benimle gelsin. Kim savaşmak istemezse o da evine dönsün. Allah hepimizi görmektedir. Müslümanların vebali geride kalanların boynunadır”47 diyerek müessir bir nutuk irad etti. 1260 Haziranı’nda Baybars el-Bundukdârî öncü birliklerin başında olduğu halde Gazze’deki Baydara’nın üzerine yürüdü. Baydara o sırada Baalbek’te bulunan Kitboga’ya bunu haber verip yardım istedi. Kitboga ona, “olduğun yerde kal ve bekle” diyerek Gazze’yi korumasını ve yardım gelinceye kadar şehri terk etmemesini emretti. Memlûkler Gazze’ye hücûm ederek Baydara’yı yendiler ve şehri ele geçirdiler.

Kutuz bu esnada Suriye’deki Haçlılar ile çatışmaktan ve böylece iki ateş arasında kalmaktan kaçınma basiretini gösterdi. Akkâ’daki Haçlı hâkimine elçi göndererek, Moğollar ile savaşmak için topraklarından geçmek üzere izin istedi. Onların buna muvafakat etmesi üzerine Kutuz, sahili takiben selâmetle Haçlı topraklarını geçti. Ayn-ı Câlût denilen yere vardı. Kutuz, Moğolları aldatmak için askerinin bir kısmını civardaki ormanlıklara gizleyerek öncü birliklerini Baybars’ın kumandasında Moğollara karşı sevk etti. Bu esnada Kitboga da “öfke ve gazabından bir alev denizi gibi” Ayn-ı Câlût’a ulaşmıştı. 3 Eylül 126048 günü Ayn-ı Câlût’ta Memlûkler ile Moğollar arasında vukubulan ölüm-kalım savaşında Moğollar tam bir mağlubiyete uğradılar, Kitboga öldürülünceye kadar şecaatle savaşmıştı.49

Ayn-ı Câlût Savaşı, neticeleri bakımından, tarihte vuku bulan mühim savaşlardan biridir. Ayn-ı Câlût Zaferi sadece Mısır’ı değil Suriye’yi de Moğol hâkimiyetinden kurtarmıştır.50

Ayn-ı Câlût Savaşı’nda Memlûklerin göstermiş olduğu şecaati zikrederken bu zaferin kazanılmasında onlara yardım eden âmilleri de zikretmemiz gerekir. Suriye’deki Haçlıların Müslümanlara hücum

etmemeleri ve Hülagu’nun ordusunun büyük bir kısmıyla Karakurum’a dönmesi Memlûklerin işini kolaylaştırmıştır.

Memlûkler, Mısır tahtını şerî sahipleri olan Eyyûbîlerden zorla almışlardı. Bunu ve kendi köle (memlûk) asıllarını unutturmak için, kendilerine şeref verecek ve hâkimiyetlerine meşrûiyyet kazandıracak büyük bir hadiseye ihtiyaçları vardı. İşte Ayn-ı Câlût muzafferiyeti bir taraftan Yakın Doğu İslâm âlemini Moğol Tehlikesi karşısında bir kalkan gibi korurken, Memlûklerin yukarıda saydığımız eksiklerini de örten bir örtü vazifesi görmüştür. Bu sâyede herkes Memlûklerin aslen köle olduğunu ve tahtı gasben ele geçirdiğini unutarak onları, kendilerini Moğol felaketinden kurtaran kişiler olarak görmüştür. Dolayısıyla Memlûklerin hâkimiyetlerinin devamı da Müslümanları korumalarının devamı ile mümkün olacaktı. Ayn-ı Câlût zaferi Moğollar ile Müslümanlar arasında olduğu kadar Eyyûbîler ile Memlûkler arasındaki mücadeleyi de ayıran bir savaş olmuştur. Böylece bu savaş Eyyûbîlerin güneşinin battığını ve Memlûk Devleti’nin yıldızının parlamaya başladığını ilan etmiştir. Ayn-ı Câlût Savaşı’ndan sonra Kutuz Fırat’tan itibaren bütün Suriye ve Mısır’ın efendisi oldu.51

Kutuz’un Öldürülmesi

Kahire şehri, Ayn-ı Câlût kahramanını karşılamak için süslenmiş, caddeler ve sokaklar zafer taklarıyla donatılmış iken, süratle gelişen olaylar Kutuz’un katli ve Baybars’ın sultan olması ile neticelendi. Şöyle ki:

Baybars Moğollara karşı gösterdiği başarıdan da güç alarak Kutuz’dan kendisini Haleb nâipliğine tayin etmesini istedi. Ancak Kutuz, Baybars’ın bu isteğini yerine getirmedi.52

Baybars, Kutuz’dan intikam almaya karar vererek, el-Bahriyye ileri gelenlerinden arkadaşlarıyla bir plân hazırlayıp, fırsat kollamaya başladı. Kutuz avlanmak maksadıyla karargâhtan uzaklaştığında Baybars ona

yaklaşarak Ayn-ı Câlût'ta ele geçirilen Moğol kadınlarından birini kendisine ihsan etmesini istedi. Kutuz onun bu isteğine olumlu cevap verince Baybars buna karşılık elini öpmek bahanesiyle Kutuz'un elini tuttuğu anda, daha önce kararlaştırıldığı üzere, arkadaşları da harekete geçerek, Kutuz'u atından yere yıkarak öldürdüler (22 Ekim 1260).53 Kutuz'un annesi Sultan Celâleddin Harezmşah'ın kız kardeşiydi. Babası ise Celâleddin Harezmşah'ın amcasının oğluydu. Heybetli, yiğit, cesur ve kahraman birisiydi.

El-Melik Ez-Zâhir Rükneddin

Baybars El-Bundukdârî (1260-1277)

Kutuz'un katlinden sonra onu öldüren kişinin sultan olması da tabiî idi. Zaten Baybars, el-Bahriyye'nin en kudretli emîrlerinden birisi olup Kutuz'u öldürme fikri de ona aitti. Bunlara ilâveten Baybars, Moğollar ile savaşta fevkalâde şeref ve ün kazanmıştı. Kaynakların bildirdiğine göre el-Bahriyye ümerâsı, Kutuz'u katlettikten sonra es-Sâlihiyye'de saltanat otağında toplanmışlar ve Baybars'ı sultan yapmaya oy birliğiyle karar vermişlerdi. Onları otağın girişinde karşılayan Atabek Fârisüddin Aktay'a SultanKutuz'un öldürüldüğünü haber vermişler ve Aktay onlara; "Onu hanginiz öldürdü?" diye sorunca Baybars: "Ben" diye cevap vermiş ve Aktay "Hünkarım, buyur O'nun tahtına otur" demişti. Bu kadar kolaylıkla ve basitçe, öldüren öldürülenin yerini almış ve kurbanın kanı kurumadan yeni hükümdar için askerlerden bağlılık yemini alınmıştı.

es-Sâlihiyye'de bu merasim yapıldıktan sonra Emir Aktay'ın Sultan Baybars'a; "Kalatu'l-Cebel'e girip tahtına oturmadıkça bu iş tamam olmaz" demesi üzerine Baybars, yanında emîrleri olduğu hâlde süratle Kahire'ye geldi ve Ayn-ı Câlût kahramanı Kutuz için süslenmiş olan caddelerden geçerek Kalatu'l-Cebel'e çıktı. Baybars'ı kalede Nâibü's-saltana Emîr

İzzeddin Aydemir karşıladı. Baybars durumu ona anlattı. Aydemir de hemen yeni sultana biat etti.54

Tarihçinin rivayet ettiğine göre, es-Sâlihiyye'de kendisine el-Melik el-Kâhir ünvanı verilen Baybars, bu lakâbın uğursuz olup bununla lakaplanan bir hükümdarın iflâh etmediğinin kendisine söylenmesi üzerine, el-Melik ez-Zâhir ünvanını aldı.55

Baybars'ın 26 Ekim 1260 tarihinde Kalatu'l-Cebel'de tahta oturması ile Memlûk tarihinde yeni bir safha başladı. Baybars içte ve dışta yaptığı icraatiyle Mısır ve Suriye'deki Memlûk Devleti'nin hakikî kurucusu olmuştur. Memlûk Devleti'nin kuruluşunu takip eden on yıl içerisinde beş sultanın tahta geçtiğini hatırlayacak olursak, başlangıçta bu devletin içinde bulunduğu istikrarsızlığı anlamak kolaylaşır. Baybars'a gelince o, on yedi yıl müstakil olarak saltanat sürmüş olup, el-Memâlîk el-Bahriyye'den Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalavun'dan başka kimse bu kadar uzun müddet saltanat sürmemiştir. Baybars'ın uzun müddet hükümdarlık yapması onun siyasetinin başarısına delalet ettiği gibi, idaredeki istikrarı da gösterir.56

Baybars, sultan olur olmaz dışarıda Moğol ve Haçlı tehlikesine karşı koyarak, nüfuzunu Nûbe ve Arap Yarımadası'nda yayacak geniş ufuklu bir siyaset takip etmeye başladı. İçeride ise ayaklanmaları bastırarak, emniyet ve asayişi temin ile halkın yükünü hafifletecek bir sürü tedbir aldı. Ayrıca Mısır ve Suriye'de kendisinden sonra uzun müddet devam edecek olan Memlûk hâkimiyetini temin edecek idarî nizamın esaslarını koydu, büyük ıslahat yaptı.

Baybars bu icraatını yapabilmek için bir taraftan İlhanlılara karşı Altınordu ile anlaşırken, Suriye'deki Haçlılara karşı da Bizans İmparatorluğu ile anlaştı. Öte yandan Memlûklerin Mısır ve Suriye'deki

hâkimiyetini kuvvetlendirmek için Bağdat Abbasî Hilâfeti'ni Mısır'da yeniden tesis etti.

Baybars Devri'nde Memlûk-İlhanlı Münasebetleri

Baybars, İlhanlıların Memlûk topraklarına yaptığı hücumları (1265, 1269, 1271) başarı ile püskürttü. Onlara kendi gücünü göstermek için karşı hücumlarda bulundu. Nitekim 1277 yılında İlhanlıların himayesinde olan Anadolu Selçukluları ülkesine yürüdü ve burada müşterek İlhanlı ve Selçuklu ordusunu Elbistan ovasında 18 Nisan tarihinde mağlubiyete uğrattı.57 Onun dönmesinden sonra Abaka Elbistan'a geldi ve savaş meydanının tamamen Moğol ölüleriyle dolu olup bir tek Selçuklu askerinin bile ölmediğini görünce; "Bütün Anadolu'nun tahrip edilmesini ve karşılaşılan herkesin öldürülmesini" emretti. Denildiğine göre Erzincan'dan Kayseri'ye kadar İlhanlılar Anadolu'da beş yüz bin (?) müslümanı öldürürken bir tek hıristiyanı öldürmemişlerdi.58

Memlûk-Haçlı Münâsebetleri

Memlûkler, Moğollara karşı verdikleri mücadele ve gösterdikleri başarıyı Yakın Doğu'daki Haçlılar'a karşı da gösterdiler. Memlûklerin Haçlı tehlikesi karşısında verdikleri mücâdele kıymet bakımından Moğollara karşı verilen mücadeleden daha değersiz değildir. Memlûkler bu mücadelede Moğollara karşı kazandıkları başarıdan daha mühim başarılar elde ettiler. Çünkü onlar Suriye'deki Haçlı Tehlikesi'ni kökünden söküp, nihaî olarak onları buradan kovmuşlardır. Bunu yaparken Memlûkler bazen hem Haçlılara hem de Moğollara karşı aynı anda savaşmak mecburiyetinde kalmışlardır.

Memlûklerin, Haçlılara karşı kazandıkları ilk başarı el-Mansûrâ'yı onlardan kurtarmaları ve görüldüğü gibi, 1250 yılında Farskûr'da Haçlı ordusuna ağır bir darbe indirmeleridir.

ez-Zâhir Baybars 1265 Şubatı başlarında büyük bir ordunun başında yürüyüşe geçerek Kaysariyye, Yafa, Aslis ve Arsuf şehirlerini teslim aldı.59 1266 yazında Safed ve er-Remle'yi aldı.60 Küçük Ermenistan'a ağır bir darbe indirdi.61

Antakya'nın Fethi (1268)

Baybars 1267 yılında Taberiyye ve Akkâ mıntıkalarını yağmalayıp ertesi yıl Yafa, eş-Şakîf ve Arnûn şehirlerini istilâ etti. Nihayet Haçlılara karşı istilâ harplerini Antakya fethi ile taçlandırdı (Nisan 1268).62 Antakya'da o kadar çok ganimet ele geçti ki; "parayı taslarla bölüştüler".

1268 yılında Antakya'nın Müslümanların eline geçmesi fevkalâde mühim bir hadisedir. Çünkü Antakya, Urfa'dan sonra Haçlıların Doğu'da kurdukları (1907) ikinci prenslik olup buranın ele geçirilmesi Haçlıların XI. yüzyılın sonlarına doğru Suriye'de kurdukları büyük binanın çökmeye başladığının yeni bir delilidir.

Baybars 1271 yılında Tarabulus Prensliği'ne hücum etti. Safîtâ, Hısnu'l-Ekrâd ve Hısn-ı Akkâr kalelerini ele geçirdi.63 Akkâ'nın kuzeydoğusundaki Hısnu'l-Karîn kalesini istilâ etti. Bu son kale Töton Şövalyelerinin elindeydi.64 Öte yandan Baybars, Kıbrıs kralının Suriye'deki Haçlı kuvvetlerini birleştirmek için gayret sarf etmesi ve Kıbrıslıların Doğu Akdeniz'de dolaşan İslâm gemilerine hücum etmesi gibi sebeplerle 1270 yılında adayı fethetmek için bir donanma gönderdiyse de fırtınaya yakalanan Memlûk donanmasının büyük bir kısmı ada sahillerinde batarak bu seferin başarısızlıkla neticelenmesine sebep oldu.65

Baybars aslen Kıpçak Türklerindendi. Uzun boylu, esmer, mavi gözlüydü. Gözünün birinde küçük bir nokta vardı. Sesi gürdü. Çevgân (Polo) oyununa çok düşkündü. Mısır'da iken haftada iki gün, Suriye'de iken de bir gün mutlaka bu oyunu oynardı. Her türlü hayvana çok iyi

binerdi. Çok cesurdu. Fakat aceleci ve sertti. Denildiğine göre on iki bin memlûkü vardı.

Baybars, getirdiği yenilikler ve kurduğu müesseselerle Memlûk Devleti'nin hakikî kurucusu sayılır. Cengiz Yasası'nı ve töreyi tatbik ederdi. Hayır ve hasenâtı boldu. Üçü oğlan on çocuğu olmuştu.[66]

el-Melik es-Saîd Nâsıreddîn Muhammed

Berke Kağan (1277-1279)

ez-Zâhir Baybars, tahtta veraset nizamına inanmayan bir memlûk olmasına ve Aybek'in oğlu Ali'nin azledilerek Kutuz'un sultan oluşunu görmüş bulunmasına rağmen, babalık duygusu ağır bastığı için, oğlu Berke'nin kendi yerine sultan olmasını istemiş ve sağlığında el-Melik es-Saîd Nâsıreddîn Kağan Berke Han için bağlılık yemini almış[67] ve 1264 yılında Sultan ilan edip, onu saltanat alâmetleri ile ata bindirerek kendisi de onun hizmetinde yaya olarak yürümüştü.[68]

1277 yılında Baybars Dimaşk'ta ölünce (20 Haziran) Emir Bilik el-Hazinedâr[69] Kahire'deki el-Melik es-Saîd Berke'ye babasının ölümünü haber verdi. Bunun üzerine emirler ona olan bîatlarını yenilediler.Aynı şekilde diğer askerler, kadı'lar ve âyân da bîat etti. Hatipler onun adına camilerde hutbe okudular.[70]

Fakat kısa müddet sonra el-Melik es-Saîd Berke'nin takip ettiği siyaset ümerâyı kızdırdı. Muhalefet hareketinin başında el-Bahriyye'den Kalavun ve Sungur gibi emîrler vardı. Nihayet bu emirler toplanarak Berke'ye bir muhtıra gönderdiler. "Sen ümerânın büyüklerinin gönlünü kırıp hukuklarına müdahale ettin, bundan vazgeçmezsen sonu kötü olur"[71] dediler.

Durumun ciddiyetini anlayan Berke kendisini hal ederek (17 Ağustos 1279)[72] tahttan çekildi.

el-Melik el-Adil Bedreddin Sülemiş (1279)

Ümerâ, Berke'yi böylece tahttan uzaklaştırdıktan sonra Seyfeddin Kalavun'a sultan olmasını teklif ettiler. Kalavun onlara; "Saltanatın el-Melik ez-Zâhir Baybars'ın zürriyetinden çıkmaması daha iyidir"73 diyerek teklifi geri çevirdi. Kalavun'un saltanatın Baybars'ın soyundan çıkmaması şeklindeki sözleri, memlûklerin verâset sistemine inanmamaları sebebiyle geçersiz olmakla birlikte, onun henüz sultan olmak için zamanın olgunlaşmadığını görüp ordunun çoğunluğunun ez-Zahir Baybars'ın memlûklerinden teşekkül etmiş olup kendisine karşı isyan edeceklerinden korkmasından dolayı idi.

Bu sebepten Baybars'ın diğer oğlu Sülemiş'i sultan yapmaya karar verdiler. Sülemiş, bu sırada yedi yaşında idi. Ona el-Melik el-Adil lakâbı verildi ve Kalavun da atabek oldu. Bu, Kalavun için bir fırsattı. Yeni sultanın yaşının küçük olmasından istifade ederek perde arkasından durumu kendisi için olgunlaştırmaya başladı.

Kalavun sonunda ümerâyı toplayıp el-Adil Sülemiş'in yaşının küçüklüğünden bahsederek, "kâmil birisi olmadan" işlerin iyi yürümeyeceğini ifade etti. Bunun üzerine ümerâ Sülemiş'i azlederek Kalavun'un sultan olmasına karar verdiler (26 Kasım, 1279).74

el-Melik el-Mansûr Seyfeddin Kalavun el-Elfî (1279-1290)

1279 yılı Kasım ayının 26'sında tahta oturan Kalavun, İlhanlılara karşı selefi Baybars'ın siyasetini takip etti. 1280 ve 1281 yılında İlhanlıların Suriye'ye yaptıkları iki hücumu bertaraf etti.

Bu sırada Suriye'deki Haçlılar gerek kendi aralarındaki anlaşmazlıkların artması ve gerekse Batı Avrupa'dan gelen yardımın kesilmesi sebebiyle âdeta ölüm döşeğindeki bir hasta gibiydiler. Bunu fırsat bilen Kalavun Suriye'deki Haçlı kalıntılarına son vermek için harekete geçti. Kalavun bu amaçla Emir Hüsameddin Toruntay kumandasında bir orduyu Antakya

Haçlı Prensliği'nin son kalıntısı olan el-Lâzikiyye'ye sevk etti ve şehir fethedildi (20 Nisan 1287).75

Bu sırada Prens VII. Bohemond'un ölümünden sonra Tarabulus Haçlı Prensliği dahilinde anlaşmazlıklar baş göstermiş ve Tarabulus'taki bazı hizipler Sultan Kalavun'dan destek istemişlerdi. Kalavun bunu fırsat bilerek Tarabulus'u almak için hazırlandı.76 1289 Şubatı'nda kırk bin atlı ve yüz bin yayadan müteşekkil ordusuyla Tarabulus'u kuşattı ve Nisan sonlarında şehir düştü.77 Kalavun, Haçlı donanması tehdidinden emin olmak için içeride yeni bir şehir bina etti.78 Bundan bir müddet sonra Haçlılar, Tarabulus Prensliği'ne bağlı Beyrut ve Cabala gibi şehirleri de tahliye ettiler ve Müslümanlar buraları da ele geçirdiler. Cübeyl bir müddet daha Haçlıların elinde kaldıysa da sonunda Memlûklere itaat arzetti. Kalavun Akkâ'daki Haçlılarla bir antlaşma yaptı ise de İtalya'dan gelen bir Haçlı grubunun Müslüman halka ve tüccarlara tecavüzü bu barışı bozdu.79 Kalavun hazırlıklarını tamamlayıp Akkâ'yı fetih için yola çıkmak üzere iken 10 Kasım 1290'da vefat etti.80

Kalavun heybetli, geniş omuzlu kısa boyunlu, yakışıklı bir kimse idi. Bin dinara satın alındığı için lakâbı el-elfî (binlik) idi. Fasîh Türkçe konuşurdu. Çok az Arapça bilirdi. Memlûklerinin sayısı bir rivayete göre yedi bin, bir rivayete göre de on iki bine baliğ olmuştu. Bunlar arasında Çerkes ve As asıllı üç bin yedi yüz tanesini seçerek Kale burçlarına yerleştirmiş ve bu sebeple onlara el-Burciyye adı verilmiştir.81

Kalavun Hanedanı

Sultan Kalavun da saltanatın babadan oğula geçmesi kaidesine inanmıyordu. Nitekim kendisi Baybars'ın oğlu Sülemiş'i tahttan indirdiği zaman buna inanmadığını fiilî olarak da göstermişti. Buna rağmen babalık şefkati galip gelerek oğlu Alâeddin'i veliaht yapmakla yetinmeyerek, onu kendi sağlığında sultan yapmak istemişti. Bu düşüncesini ümerânın ileri

gelenlerine açmış ve onlar da buna muvafakat etmişlerdi. Böylece Alâeddin 1280 ylında el-Melik es-Sâlih lakâbıyla babasının sağlığında sultan ilân edilmişti. Fakat es-Sâlih Alâeddin babası Kalavun'dan önce vefat etmiş (1288) ve bütün ümitlerini ona bağlamış olan babası buna çok üzülmüştü.

Bundan sonra Kalavun'un diğer oğlu Halil'in veliahtlik taklîdi82 yazılmış ve ona el-Eşref lakâbı verilmişti. Fakat Kalavun huyunu ve yaşayışını beğenmediği bu oğlunu sevmiyor, ona güvenmiyor ve onu sultanlığa layık görmüyordu. Kardeşi Alâeddin'i zehirletmekle itham ettiği bu oğlunun veliahtlik berâtını da imzalamamıştı. Buna rağmen Kalavun'un ölümünden sonra oğlu Halil sultan olduğu gibi; diğer oğlu Muhammed ile Muhammed'in oğulları ve torunları (Kalavun'un zürriyetinden gelenler) arada kısa müddetle bazı şahıslar sultan olmuşsa da, yüzyıldan fazla Mısır'ın sultanları olmuşlardır (1279-1382).

İki buçuk asırdan fazla süren Memlûk tarihinde Kalavun hariç hiçbir hükümdar âilesi bu kadar uzun müddet hüküm sürmemiştir. Bu memlûklerin, saltanatın veraset yolu ile intikâli esasına inanmalarının bir neticesi değil tamamen tesadüfî olup zaman ve şartların ortaya çıkardığı istisnaî bir durumdur.

el-Melik el-Eşref Selahaddin Halil b. Kalavun (1290-1293)

Halil, babasının ölümü üzerine İnşâ Divânının81 başkanı olan Kadı Muhyiddin İbn Abdizzahir'i çağırarak veliahtlik berâtını getirmesini istemiş ve babasının imza yerini boş görünce, "Sultan'ın bana vermek istemediğini Allah verdi"84 demişti. Ümerânın kendisine bîatı ile Sultan olan Halil daha tahta geçer geçmez âdet olduğu üzere, memlûklerin isyanı ile karşılaştı. Duruma hâkim olan Halil babası Kalavun'un Akkâ'yı Haçlılardan almak için hazırladığı plânı tatbike girişti.

Suriye'nin Haçlı Kalıntılarından Temizlenmesi

Kalavun’un ölümünü duyunca kurtulduklarını zannederek sevinen Haçlılar, oğlu el-Eşref Halil’in babasının hazırladığı ordunun başında Suriye’ye yürüdüğünü ve Suriye’nin muhtelif şehirlerindeki kuvvetlere Akkâ önlerinde buluşma emrini verdiğini duyunca çok üzüldüler. Akkâ kuşatmasına katılan Memlûk ordusu altmış bin atlı ve yüz altmış bin yayadan müteşekkil olup kuşatma âletleriyle donatılmıştı.85

Haçlılar son bir gayretle şehri kurtarmak için Suriye’deki bütün kuvvetlerini Akkâ’da topladılar. Denizden de İtalyanlar ve diğerleri şehrin imdadına koşmuşlardı.

Böylece Akkâ’yı müdâfaa etmek için 30-40 bin civarında asker toplanmıştı.

Bir buçuk ay süren sıkı bir kuşatma ve şiddetli çarpışmalardan sonra Akkâ Memlûklerin eline geçti (18 Mayıs 1291). Akkâ’nın düşmesinden sonra Suriye’deki diğer Haçlı kalelerinin ayakta durması mümkün değildi. Sûr, Sayda, Antartus peş peşe ele geçirildi. Böylece bütün Suriye sahili Haçlılardan temizlendi.86

Çok geçmeden, Kalavun’un, oğlu Halil’in sultan olamaya lâyık olmadığı yolundaki görüşü doğrulandı. Halil cesur ve savaşçı birisi olmasına ve gördüğümüz gibi Haçlılar ile kahramanca mücadele edip tarihe adını, “Suriye’den Haçlıları silip süpüren hükümdar” olarak yazdırmasına rağmen kötü ahlâkı sebebiyle kısa müddet sonra ümerâ ile arası açıldı.

el-Eşref Halil sultan olur olmaz devlet ricâline ve babası zamanında sözü geçen ümerâya karşı haşin davranmaya başladı. Daha veliahtlığı esnasında, nâibü’s-saltana Emir Hüsâmeddin Toruntay ile arası açılmıştı. Bu sebeple bazı emîrler Toruntay’ı Halil’e karşı kışkırtmışlarsa da Toruntay onlara müsbet cevap vermemişti. Halil, sultan olduktan birkaç gün sonra Toruntay’ı yakalayarak öldürmüştü. Ümerâ onun bu davranışını tasvip etmeyip kendileri için korkmaya başladılar. Sultanın ava çıkmasını fırsat

bilen Baydara, Nogay, Toruntay, Altınboğa, Hüsâmeddin Lâçin, Şemseddin Kara Sungur, Ak Sungur el-Hüsâami, Seyfeddin Bahadır onu takip ederek öldürdüler (13 Aralık, 1293).87

Halil'in öldürülmesinden sonra, bundan önce Kutuz'un katlinde olduğu gibi, aynı temsil yine oynandı. Kâtil emirler cinayet mahallinde daha Halil'in kanı kurumadan, Baydara'nın sultan olmasına karar vererek ona bağlılık yemini edip önünde yer öptüler. Baydara'ya el-Melik el-Muazzam, el-Melik el-Kâhir, el-Melik el-Evhad gibi lakâblar verildi.88

el-Eşref Halil'in memlükleri efendilerinin öldürülmesine ve Baydara'nın sultan olmasına razı olmayarak Emîr Zeyneddin Ketboğa'nın liderliğinde efendilerinin öcünü almak için harekete geçtiler ve Baydara ve avanesini kovalayarak onlara yetiştiler. Yapılan savaşta Baydara öldürüldü ve yardımcılarının çoğu da kaçtı.89 Emîr Zeyneddin Ketboğa'nın sultan olması beklenirken, el-Eşref Halil'in Kal'atu'l-Cebel'de nâib olarak bıraktığı Emîr Alemüddin Sencer eş-Şücâî buna mâni oldu. Çünkü iki emîr arasında rekabet olup her ikisi de yekdiğerini şimdilik alt edemeyeceklerini anladıklarından, Halil'in kardeşi Muhammed'e bîat ettiler (15 Aralık, 1293).90

el-Melik en-Nâsır Nâsıreddin Muhammed

b. Kalavun (I. Saltanatı) (1293-1294)

en-Nâsır Muhammed b. Kalavun, saltanat müddetinin uzunluğu ve bu müddet zarfında vuku bulan mühim gelişmelerden dolayı, Memlûk Devleti tarihinde ehemmiyetli bir yer işgal eder. Mısır halkı da onu seviyor ve onun tahtta kalışını istikrar, emniyet ve refahın garantisi görüyordu. Bu yüzden Kalavun ailesinin Memlûk tarihindeki ehemmiyeti bu âilenin kurucusu el-Mansûr Kalavun'dan değil, oğlu en-Nâsır Muhammed'den gelmektedir.

Ancak en-Nâsır Muhammed b. Kalavun ilk defa tahta oturduğu zaman dokuz yaşında bir çocuktu. Bu sebeple onun kocaman bir devletin idaresini

tek başına yürütmesi çok zordu. Onun için Muhammed'in 1293-1294 yılları arasındaki ilk hükümdarlığı ismî bir hükümdarlık olup fiîli kuvvet başta nâibu's-saltana Zeyneddin Ketboğa ve Vezir Alemüddin Sencer eş-Şucâî olmak üzere büyük emîrlerin ellerinde idi.

Bu iki emîrden her birinin tahtı küçük sultandan almak için birbirlerine girmesi bekleniyordu. Nitekim çok geçmeden beklenen çatışma çıktı. Ketboğa, bir komplo ile Sencer'i bertaraf ederek devlet işlerinde yegâne söz sahibi oldu. Küçük sultan en-Nâsır Muhammed'in onun yanında zerre kadar sözü geçmiyordu. Ümerayı toplayarak onlara en-Nâsır'ın yaşının küçük olması sebebiyle memlûklerin reâyanın hakkına tecavüz etmeye başladığını, memleketin namusunun parçalandığını ve olgun birisi sultan olmadıkça durumun düzelmeyeceğini söyledi. Bunun üzerine ümerâ en-Nâsır'ın hal' edilerek yerine Ketboğa'nın sultan olmasını kararlaştırdı.

el-Melik el-Âdil Zeyneddin Ketboğa (1294-1296)

el-Âdil Ketboğa Memlûk tahtına oturur oturmaz (1 Aralık 1294)91 tatlı dil ve güler yüzle memlûk ümerâsına yaklaşmaya başladı. en-Nâsır Muhammed'i annesi ile birlikte Kale'deki evlerinden birisinde oturtarak dış dünyâ ile irtibatlarını kesti. Hüsâmeddin Lâçin'i nâibu's-saltana seçerek bütün devlet işlerini ona havale etti ve Fahreddin el-Halil'i de vezir yaptı.92

Çok geçmeden insanlar Ketboğa'dan nefret etmeye ve onun zevâlini temenni etmeye başladılar. Bunlardan birincisi, Ketboğa'nın tahta çıktığı yıl Nil'in suyunun alçalarak mahsûlün iyi olmaması sebebiyle fiyatların yükselmesi, açlık, hastalık ve ölümlerin yaygınlaşmasıdır.93 Diğer bir sebep de Ketboğa'nın Moğol asıllı olmasıydı. Ketboğa'nın sultan olduğunu duyan ve İlhanlı Hükümdarı Gazan Mahmûd Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesi sebebiyle oradan kaçan Moğollar Ketboğa'nın yanına gelmişler; kendilerine Uyratlar adı verilen bu Moğolları çok iyi karşılayan Ketboğa onlara zengin ıktalar tahsis etmişti.94

Ketboğa'nın Mısır'da pahalılığın artıp, yiyeceğin azaldığı ve açlık sebebiyle sokaklarda insanların öldüğü bir sırada on binden fazla Moğola hüsnü kabul göstererek misafir etmesinin yanı sıra bu Uyratların putperest olması da onun asker ve halk tarafından sevilmemesine sebep oldu.95

Aslında Ketboğa aleyhindeki bütün kötüleme hareketlerinin arkasında Hüsâmeddin Lâçin bulunuyordu. Çünkü Hüsâmedddin Lâçin, en-Nâsır Muhammed'in azlindeki komploda kendisinin de iştiraki olduğu için kendisinin de en az Ketboğa kadar tahtta hakkı olduğuna inanıyordu.

Bu sebeple Lâçin, Ketboğa aleyhindeki havayı tahrik etmekle yetinmeyerek onu öldürmek üzere bir plân yaptı. Komployu hisseden Ketboğa saltanatı bırakıp Dimaşk'a kaçarak canını kurtardı (15 Kasım, 1296).96

el-Melik el-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin (1296-1298)

Ketboğa sığınmak için Dimaşk'a kaçarken Lâçin ümerâyı toplayarak kendisine sultan olarak bîat etmelerini temin etmek için onlara: "Ben de sizlerden biriyim. Kendimi sizlerden ayırmıyorum. Kendi memlûklerimden hiç birisini sizin üzerinize çıkarmayacağım. Sizlerden bu konuda hiçbir şikâyet olmayacaktır. Ketboğa'nın memlûklerinin size yaptığı hiçbir şey yapılmayacaktır. Sizler benim arkadaşımsınız ve kardeşlerimsiniz" gibi tatlı sözler söyledi. Böyle sözler işitmeye alışmış olan ümerânın desteğini kazanan Lâçin, böylece sultan oldu (15 Kasım 1296).97

Lâçin, "er-ravk el-Hüsâmî" diye bilinen meşhûr tahrîri yaptırmıştı. Bu tahrîr neticesinde emîrlerin ve askerlerin toprakları daralmış ve gelirleri azalmıştı. Bu sebeple memlûkler Lâçin'e kızgındılar ve "Herkes onun zevâlini temenni edip beddua ediyordu"98

Efendileri el-Eşref Halil'in öldürülmesindeki rolü sebebiyle intikam almak isteyen el-Eşrefiyye Memlûkleri de fırsat kolluyorlardı. Neticede el-

Burciyye’nin lideri Gürcü’nün idaresinde harekete geçtiler. Lâçin ve nâibü’s-saltana Mengü Temir öldürüldü (16 Ocak 1299).[99]

el-Melik en-Nâsır Nâsıreddin Muhammed

b. Kalavun (II. Saltanatı) (1299-1309)

Memlûk Devleti’nde ta baştan beri gördüğümüz gibi, herhangi bir sultanı öldüren emîr sultanlığın diğer emîrlerden daha çok kendisinin hakkı olduğuna inanıyordu. Lâçin’in katlinden sonra da ümerâ toplandığında, yeni sultanın kim olacağını belirleme konusunda aynı mülahaza ile hareket edilmiş ve Gürcü: “Ey emirler! Sultanı ben öldürdüm. Efendimin öcünü ben aldım. en-Nâsır’ın yaşı küçük olduğu için onun sultan olması doğru olmaz” dedikten sonra, Emîr Tuğcu’yu göstererek, “Bu sultan olsun, ben de onun naibi olayım” demişti. Fakat sultan olmak isteyenlerin çok olması yüzünden görüşler ayrıldı. Ve bir emîr üzerinde birleşilemediği için, en-Nâsır Muhammed’in tekrar sultan olması kabul edildi. Bunun üzerine en-Nâsır Muhammed el-Kerek’ten getirtildi. Ve Kahire’de bilhassa halk tarafından sıcak bir şekilde karşılandı. Sultanı, memlûk ümerâsının tayin etmesine rağmen halkın da Kalavun âilesinin şahsında ülkenin refahını gördüğü için kendi tercihini ortaya koyduğu ilk defa bu hadise vesilesi ile görülmektedir.

en-Nâsır’ın el-Kerek’ten gelmesine kadar geçen yirmi beş gün zarfında ümerâ, boş tahtın etrafında oturmuşlar ve ülkeyi müştereken idare etmişlerdi.[100] en-Nâsır Kahire’ye geldikten sonra tahta oturdu. Ve ümerâ ona bağlılık yemîni etti; Emîr Seyfeddin Sâlâr, nâibü’s-saltana ve Emîr Baybars el-Çaşnigîr de üstâdâr[101] tayin edildi (9 Şubat, 1299). Bu iki emîr, Sâlâr ve Baybars, sultanın yaşının küçük olmasından yararlanarak devlet işlerini ele geçirdiler. Ve en-Nâsır üzerinde büyük bir baskı kurdular. Öyle ki, onun yiyecek-içecek ve harçlığı gibi en basit şahsî işlerine bile müdahele etmeye başladılar.

Çok geçmeden Baybars ile Sâlâr arasında mücadele baş gösterip bu durum, ülke dahilindeki işlerin de bozulmasına sebep oldu. Nüfûzları her gün gittikçe artan el-Memâik el-Burciyye ile diğer memlûk grupları arasındaki çatışmalar durumu daha da kötüleştirdi. Kahire halkının sokaklarda toplanarak en-Nâsır Muhammed lehinde nümayiş yapıp sloganlar attığı, ve bu yüzden de memlûklerle halk arasında çatışmaların çıktığı görüldü.102

Sonunda özel hayatına bile müdâhale edilen en-Nâsır Muhammed'in sabrı tükendi ve ümerâdan Hacc'a gitmek için ülkeyi terk etmesine müsâade edilmesini istedi. Bu bahane ile Kahire'den çıkan Sultan, el-Kerek'e varır varmaz, Baybars ve Sâlâr'a mektup yazarak tahttan çekildiğini bildirdi (5 Nisan, 1309).103

el-Melik el-Muzaffer Rukneddim Baybars el-Çaşnigîr (1309-1310)

Ümerâ, en-Nâsır Muhammed'in tahttan çekildiğini bildiren mektubunu alınca çok kızdılar. Ona mektup yazarak hemen Mısır'a dönmesini, aksi takdirde kendisini el-Kerek'ten sürüp çıkaracaklarını ve ebediyyen tahttan mahrum edeceklerini bildirip; "Çocukluğu bırakarak hemen buraya gel, eğer şimdi gelmezsen daha sonra da gelemezsin; pişman olursun, ama son pişmanlık fayda vermez" mealinde tehditkâr bir uslûpla onu tahta davet ettilerse de en-Nâsır Muhammed, el-Kerek'te kalmakta ısrar edip dönmeye yanaşmadı.104

Böylece tahta kimin çıkacağı meselesi yeniden gündeme geldi. Ümerâ, nâibü's-saltana olması sıfatıyla tahtı Emîr Sâlâr'a teklif ettilerse de Sâlâr, Ketboğa ve Lâçin'in başına gelenlerin kendi başına da gelmesinden korkarak bunu kabul etmedi ve: "Ey Emîrler! Vallahi ben buna lâyık değilim" dedikten sonra arkadaşı Baybars el-Çaşnigîr'i göstererek: "Buna lâyık olan ondan başkası değildir" dedi ve böylece ümerâ, Baybars el-Çaşnigîr'e Sultan olarak bîat ettiler. Baybars'a el-Muzaffer ünvanı verildi.

Sâlâr’da âdeti olduğu üzere nâibü’s-saltana görevinde kaldı (5 Nisan 1309). Baybars el-Çaşnigîr, el-Burciyye’den olup Çerkes asıllı idi. Kendisinden önce ise hiçbir Çerkez asıllı memlûk sultan olmamıştı.

Yeni sultanın halletmek zorunda olduğu ilk mesele Mısır içinde ve dışında hâlâ büyük bir itbârı olan en-Nâsır Muhammed meselesi idi. Suriye’deki ümerânın ileri gelenleri Baybars’a karşı çıkarak en-Nâsır Muhammed’e bağlı kaldılar. en-Nâsır’a mektup yazıp kendisine yardıma hazır olduklarını bildirdiler. “Ya sana tahtı alıveririz, ya da atlarımızın üzerinde ölürüz” dediler. Fakat en-Nâsır Muhammed sabretmeleri gerektiğini bildirdi.105 en-Nâsır Muhammed’in el-Kerek’teki faaaliyetlerinden endişelenen Baybars mektup yazarak tehditler savurdu ise de en-Nâsır kendisini destekleyen Suriye’deki ümerâdan yardım istedi.106 Baybars kendisini sultan ilân edeliden beri, niyetleri isyan ederek en-Nâsır Muhammed’i tahta iâde etmek olan Suriye’deki nâibler tahtı hakikî sahibine iâde etmek için harekete geçtiler. Mısır’daki emirlerin bir kısmı da en-Nâsır Muhammed’e geldiler ve onu Mısır’a yürümeye teşvik ettiler.107 Baybars tahtını kurtarmak için bîat aldı ise de bu onun tek başına kalmasını engeleyemedi.108 Sonunda el-Muzaffer Baybars tahttan feragat ettiğini ilan ederek (17 Şubat 1310), en-Nâsır Muhammed’e elçi gönderip af diledi: “Eğer beni hapsedersen bunu kendim için bir bahtiyarlık sayarım. Eğer sürgüne gönderirsen bunu bir seyahat kabul ederim. Şayet öldürürsen bunu da şehitlik kabul ederim”109 dedi. Kahire’de kalmasının kendisi için tehlikeli olacağını sezerek hazinede ne var ne yoksa alıp şehirden çıktı. Halk onun kaçtığını görünce arkasından ağır sözler sarf ederek taşladılar.

el-Melik en-Nâsır Nâsıreddin Muhammed

b. Kalavun (III. Saltanatı) (1310-1341)

en-Nâsır Muhammed Suriye’den Kahire’ye doğru yürüyüşünde geçtiği her yerde sıcak bir hüsnü kabul ve sevinçle karşılandı. Sonunda Mısır’a

ulaştı ve III. ve son kez Memlûk tahtına oturdu. en-Nâsır Muhammed'in bu üçüncü saltanatı, gerek onun hususi hayatında, gerekse Mısır ve Memlûklerin tarihinde fevkalâde mühim bir yer tutar. en-Nasır gerçek şahsiyetini ortaya koydu; bütün devlet işlerini eline alarak, ümerânın kendisine tahakküm etmesine müsaade ettmedi. en-Nâsır Muhammed'in bu üçüncü saltanatı otuz bir yıl devam etmiş olup (1310-1341) kendisinden önceki ve sonraki sultanlardan hiç birisi bu kadar uzun müddet saltanat sürmemiştir. Uzun saltanatı esnasında en-Nâsır Muhammed, Suriye'deki Haçlı kalıntılarını kovmuş; İlhanlıları yenerek onların arz ettiği tehlikeyi bertaraf etmiş; içeride sükûn ve istikrarı temin ederken, dışarıda ise devletin itibârını yükseltmek ve Memlûk Devleti'ni en geniş hudutlarına ulaştırmak gibi başarılarıyla Mısır halkının kalbinde yer etmiştir. Tarihçiler onu tedbirli, heybetli, düşmanlarına karşı amansız, herkesin kendisine itaat ettiği, devlet işlerini sımsıkı elinde tutan, deha sahibi bir sultan olarak tavsif ederler.110

en-Nâsır Muhammed'in devleti tek başına idare ettiği bu üçüncü ve uzun süren saltanatı esnasında kurulan nizam sayesinde memleketin iktisadî durumu da fevkalâde gelişti. Onun zamanında yapılan cami, medrese, han, hamam, çeşme ve saraylardan pek çoğu bugün Mısır ve Suriye'de hâlâ ayaktadır. Tarihçinin dediği gibi o; "Îmârı seven bir sultandı. Her gün üç yüz elli altın dinâra tekabül eden yedibin gümüş dirhem meblağı imâr için sarf ediyordu".111

en-Nâsır Muhammed'in devri memlûk nizamının olgunlaştığı, hükümet dairelerinin oturduğu, idarede bir çok yeniliklerin ve gelişmelerin vuku bulduğu, bazı büyük vazifelerin kaldırılıp -mesela nâibü's-saltana ve vezâret- bazı yeni vazifelerin getirildiği -mesela nâzırü'l-hass-bir devirdir. en-Nâsır Muhammed bunlara ek olarak gelir kaynaklarını da düzeltmiş ve iktisâdî gelişmeye bağlı olarak devletin geliri de artmıştır.

Bütün bu işleri yaparken en-Nâsır Muhammed, kendisine yürekten bağlı ümerânın desteğinden faydalanmıştır. Ancak ümerâya karşı içinde bir ukde bulunan en-Nâsır onlarla olan münâsebetlerinde devamlı alarak şüpheyi muhafaza etmiş ve yükselttiği herhangi bir emîrin nüfûzunun arttığını görünce, onu bir vesile ile tesirsiz hale getirmeyi de bilmiştir. Bunun en bâriz örneği Dimaşk nâibliğine getirdiği Şemseddin Kara Sungur ve bütün Suriye'nin valiliğini verip pek çok ünvânlar ilâve ettiği hattâ sıhriyet kurduğu Emîr Tengiz'e (Deniz) karşı yaptıklarında görülmektedir.112

en-Nâsır Muhammed'in Oğullarının Saltanatı (1341-1361)

Memlûkler saltanatın verâset yoluyla babadan oğula geçmesi kaidesine inanmamakla birlikte, en-Nâsır Muhammed de kendi neslinden gelenlerin sultan olması konusunda seleflerinden daha az istekli değildi. Bu sebeple sağlığında oğullarından Anûk'u veliaht ilan etmiş (1331), fakat Anûk'un ölümü üzerine ümerâyı toplayarak diğer oğlu Ebu Bekir'in kendisinden sonra sultan yapılması için söz almıştı.113

en-Nâsır Muhammed'in ölümü ile (7 Haziran, 1341)114 Memlûk Devleti, tarihinin yeni bir dönemine girdi. Bu devir en-Nâsır Muhammed'in oğulları ve torunlarının devridir. Bahrî Memlûklerin çöküşüne ve Burcî Memlûklerin saltanatı ele geçirmesine kadar (1382) devam eden bu devrin en bâriz vasfı en-Nâsır Muhammed'in oğul ve torunlarından çoğunun yaşlarının küçük olması sebebiyle ümerânın elinde oyuncak olmaları, ümerânın nüfuzunun artması, emirler arasındaki bitmez-tükenmez çekişmeler ve sultanların kısa sürelerle sık sık değişmeleridir. en-Nâsır Muhammed'in oğullarının hüküm sürdüğü 20 yıl zarfında (1341-1361) sekiz hükümdar gelip geçmiştir ki bu da dönemin siyâsî bakımdan ne kadar istikrarsız olduğunu gösterir. Bunlar:

-el-Melik el-Mansûr Seyfeddin Ebû Bekir (7 Haziran 1341-6 Ağustos 1341)

-el-Melik el-Eşref Alâeddin Küçük (6 Ağustos 1341-10 Ocak 1342)

-el-Melik en-Nâsır Şihâbeddin Ahmed (10 Ocak 1342-27 Haziran 1342)

-el-Melik es-Sâlih İmâmeddin İsmail (27 Haziran 1342-4 Ağustos 1345)

-el-Melik el-Kâmil Seyfeddin Şaban (4 Ağustos 1345-19 Eylül 1346)

-el-Melik el-Muzaffer Zeyneddin Hacı (19 Eylül 1346-16 Aralık 1347)

-el-Melik en-Nâsır Bedreddin Hasan (18 Aralık 1347-12 Ağustos 1351) (I. saltanatı)

-el-Melik es-Sâlih Selahaddin (12 Ağustos 1351-20 Ekim 1354)

-el-Melik en-Nâsır Bedreddin Hasan (20 Ekim 1354-17 Mart 1361) (II. saltanatı)

en-Nâsır Muhammed'in oğullarının hüküm sürdüğü bu müddet zarfında Mısır memlûk ümerâsının yağmasına maruz kalmış ve ümera çocuk veya genç sultanlarla istedikleri gibi oynamıştır. Bu devirde Mısır'da da pek çok can alan Siyah Vebâ'dan (1349) başka dikkati çeken bir şey yoktur. Şiddeti, doğuda ve batıda verdiği zarar bakımından Siyah Vebâ kadar hiçbir vebâ tarihçileri meşgul etmemiştir. el-Makrizî, bu vebâyı şöyle anlatır: "Bu vebâ bir iklimde görülüp diğer iklimde görülmeyen cinsten değildir. Aksine bütün yeryüzünü ve bütün insanoğullarını hattâ denizlerdeki balıkları, gökyüzündeki kuşları ve ormanlardaki vahşî hayvanları dahi tesiri altına almıştır." Tarihçi bu hastalığın Moğolistan'da nasıl ortaya çıktığını, oradaki bütün insanları ve hayvan varlığını helâk ettikten sonra Moğolistan üzerinden doğuya ve batıya nasıl yayıldığını, Suriye ve Mısır'a nasıl geldiğini anlatır. Bu hastalığın belirtisi kulak arkasında ve koltuk altında çıkan küçük bir sivilce olup buna yakalanan kişi, kısa bir müddet sonra kan tükürmeye başlıyor ve birkaç saat sonra da ölüyordu.

en-Nâsır Muhammed'in oğulları devrinde bu vebâ Suriye ve Mısır'da da yayılmış ve her gün binlerce kişi ölmüştü. Öyle ki, toprağı işleyecek kimse kalmamıştı. Sultan ve ümerâ bundan kurtulmak için Kahire'den

kaçmışlar; işlenmeyen topraklar kıraçlaşıp, çarşı pazar da alış-veriş durmuş ve hiçbir şeyi alıp-satan kalmamıştı. İnsanlar işlerini güçlerini ve sanatlarını terketmişler, düğünler eğlenceler iptal edilmiş ve her yere hüzün çökmüştü.115

el-Melik en-Nâsır Muhammed'in

Torunları Devri (1361-1382)

el-Melik en-Nâsır Bedreddin Hasan'ın ikinci kez getirildiği saltanattan azledilerek yerine Hacı'nın oğlu Selahaddîn Muhammed'in sultan ilân edilmesiyle (17 Mart, 1361) en-Nâsır Muhammed'in torunlarının devri başladı. Bunlar 1361-1382 yılları arasında ard arda hüküm süren dört kişidirler:

-el-Melik el-Mansûr Selâhaddin Muhammed b. Hacı (17 Mart 1361-30 Mayıs 1363)

-el-Melik el-Eşref Zeyneddin Şaban b. Hüseyin (30 Mayıs 1363-14 Mart 1377)

-el-Melik el-Mansûr Ali b. Şaban b. Hüseyin (14 Mart 1377-19 Mart 1381)

-el-Melîk es-Sâlih Zeyneddin Hacı b. Şaban b. Hüseyin (20 Mart 1381-26 Kasım 1382)

el-Melik en-Nâsır Muhammed'in torunlarının devri de, tıpkı oğullarınınki gibidir. Sultanlar çocuk yaştadırlar; ümerânın nüfuzu güç ve şevketi artırmış ve ümerâ arasındaki rekabet memlûk taifesine de sıçramış ve çatışmalar Kahire sokaklarına taşmış ve ülke şiddetli bir kargaşaya sürüklenmiştir.

Bu istikrarsız dönemde Çerkes Memlûklerinin gücü artmış ve memlûk grupları arasındaki mücâdelede bunlar son raundu kazanarak devleti ele geçirmişler ve Kalavun ailesinin inkırazı ile Bahri Memlûklerin Memlûk Devleti'ndeki hâkimiyeti de sona ermiştir.

Bu devirde ahlaki çöküntü şiddetlenmiş ve bizzat sultanlar ve ümerânın ileri gelenleri huzursuzluk kaynağı olmuşlardır. Sûkun ve istikrar bozulmuş, üretim düşmüş, halk fakirleşmiş ve şikâyetler artmıştır.

II. Bölüm

el-Memâlik el-Burciyye

(Burcî Memlûkler) veya

el-MemâlÎk el-Çerâkise

(Çerkes Memlûkleri) 1382-1517

Çerkes Memlûklerinin Menşei ve Teşekkülü

Kalavun, gerek büyük askeri faaliyetleri sebebiyle ve gerekse birbiriyle çekişme halinde olan ümerâ ve memlûk gruplarından hiçbirisine muhtaç olmamak amacıyla kendisine bağlı yeni bir memlûk grubu kurmak istedi. Bunların mevcut memlûklerle aynı asıldan olmamasını da tercih eden Kalavun; bu grubu yeni bir unsurdan, Çerkeslerden teşkil etmeye karar verdi. O sıralarda Hazar Denizi'nin kuzeyi ile Karadeniz'in doğusunda yaşayan Çerkeslerin Türkler, Harezmliler ve diğerleriyle akrabalık ve asabiyye116 bağı da yoktu. Kalavun'un yeni memlûk grubunu neden sadece Çerkeslerden teşkil ettiği kesin olarak bilinmemektedir. Bunun başlıca iki ana sebebi olmalıdır: Birincisi, Moğol İstilâsı sebebiyle ülkeleri istilâ edilen Çerkeslerin köle pazarlarında çok bol bulunması ve bu sebeple fiyatlarının düşük olması117 ikincisi ise o sıralarda Türklerin çoğunluğunun artık İslâmiyet'i kabul etmiş olup köle pazarlarında daha az sayıda bulunması sebebiyle fiyatlarının yüksek olması. Çerkesler de Türkler gibi yakışıklı, güçlü, kuvvetli, cesur ve itaatkâr idiler.

Sebepler ne olursa olsun, Kalavun 1281 yılına doğru bu düşüncesini tatbik mevkiine koyarak, "kendisi, çocukları ve Müslümanlar için koruyucu kaleler gibi olmaları" ümidiyle çok sayıda Çerkes memlûkü satın almaya başladı.118 Bunları sarayının bulunduğu Kal'atü'l-Cebel'deki burçlara

yerleştirdi. Bundan dolayı bu memlûk grubuna el-Memâlik el-Burciyye (Burcî Memlûkler) veya asıllarından dolayı el-Memâlik el-Çerâkise (Çerkes Memlûkleri) adı verildi.[119] Kalavun kısa zamanda o kadar çok Çerkes memlûkü satın aldı ki, saltanatının son zamanlarına doğru bunların sayısı üç bini geçmişti. Kalavun, bu yeni memlûklerin, Türk Memlûkleriyle karışmamasına dikkat edip onların yetiştirilmesine husûsî bir itina gösterdi. Hattâ bizzat kendisi onlara kargı kullanma ve ok atma temrinleri yaptırdı. Giyim-kuşam ve yeme-içmeleri bile diğerlerinden güzel, süslü ve zengin idi.[120]

Babaları gibi, Kalavun'un oğulları da pek çok Çerkes memlûkü satın aldılar. Böylece gerek sayı gerekse terbiye ve birbirlerine bağlılıkları (asabiyye) sebebiyle el-Burciyye grubu saltanata doğru yürümeye başladı.

Diğer memlûk grupları ile ve halkla temas ettirilmeyen el-Burciyye grubunu, sayıları arttıkça ve kıdem kazandıkça günlük hayattan tamamen tecrid etmek mümkün değildi. Nitekim el-Burciyye'nin, Kalavun'un oğlu ve halefi Halil'in saltanatı esnasında ilk defa Kale burçlarından ve kışlalarından dışarı çıkarak, gecelememek şartıyla, Kahire'ye inmelerine izin verildi.[121] Böylece ilk defa gerçek hayatı tanımaya başlayan el-Burciyye siyâsî olaylara da ucundan kıyısından karışmaya başladı.

Kalavun'un Oğulları ve Torunları Döneminde el-Burciyye'nin Faaliyetleri

el-Burciyye'nin seslerini duyurdukları ilk olay efendilerinin oğlu ve kendi efendileri el-Eşref Halil'i öldüren Baydara'nın öldürülmesidir. Küçük yaştaki en-Nâsır Muhammed'in ilk saltanatı esnasında, Türk Memlûkleri Ketboğa'yı desteklerken el-Burciyye de Sencer eş-Şucâî'ye destek vermişlerdi. Ancak Sencer'in Kalavun ailesi için değil de kendi menfaati için çalıştığını gören el-Burciyye ondan desteğini çekmiş ve böylece Ketboğa da Sencer'i öldürmüştü. el-Burciyye'nin kader birliği yaptığı en-

Nâsır Muhammed'in on yaşında bir çocuk olması sebebiyle önce Ketboğa ve arkasından Lâçin sultan olmuştu. Bu iki hükümdar zamanında el-Bahriyye (Türk Memlûkleri) ile el-Burciyye (el-Çerâkise) arasındaki mücadele kızıştı. Ketboğa ve Lâçin her ikisi de el-Burciyye'nin nüfuzuna karşı koyabilmek için el-Bahriyye'ye dayandı. el-Burciyye de bu ikisinin şahsında Türk Memlûklerine karşı mücadele ettiklerini çok iyi biliyorlardı.122 Ketboğa'nın el-Burciyye'nin şevketini kırmak için onları muhtelif yerlere dağıtması sebebiyle el-Burciyye de isyanlar çıkarmıştı.

Sonunda Gürcü bir suikast tertipleyerek Lâçin'i öldürdü. Kalavun ailesine bağlılıklarını sürdüren el-Burciyye, Gürcü ve Tuğcu gibi el-Burciyye ileri gelenlerine rağmen en-Nâsır Muhammed'i ikinci kez tahta çıkardılar. en-Nâsır Muhammed'in bu ikinci saltanatı esnasında el-Burciyye'den pek çoğu emîr olup yüksek mevkilere getirildiler.123 Artık güçlerinin farkına varan el-Burciyye, en-Nâsır Muhammed'in çıkarlarından önce kendi çıkarlarını düşünmeye başladı. el-Burciyye'nin lideri olan Baybars el-Çaşnigîr ve Sâlâr'ın tahakkümünden halkın sevgi ve desteği ile kurtulmak isteyen en-Nâsır Muhammed tahttan feragat edince artık el-Burciyye için saltanat yolu açılmış ve böylece Baybars el-Çaşnigîr sultan olmuştu. el-Burciyye'den birinin sultan olması Türk Memlûklerini hemen harekete geçirdi.124 Bir taraftan Mısır'da vuku bulan kıtlık ve vebanın sebep olduğu memnuniyetsizlik ve diğer taraftan en-Nâsır Muhammed'in faaliyetleri ve Türk Memlûklerinin isyanıyla baş edemeyen Baybars'ın saltanatı uzun sürmemiş ve en-Nâsır Muhammed üçüncü kez sultan olmuştu.125 O, bu üçüncü saltanatı esnasında demir eli ile devlete hâkim olmuş, hem Türk hem de Çerkes ümerâsına karşı koyarak önce Baybars'ı öldürtmüş ve artık Çerkes memlûkü satın almayı da durdurmuştur.126

en-Nâsır Muhammed'in oğulları ve torunlarının saltanatı esnasında el-Burciyye tekrar güçlendi. Muhammed'in oğlu Şaban zamanında, Gurlu'nun

liderliğinde isyan edip Hacı'yı sultan yaptılar. Türk Memlûklerin Gurlu'yu öldürüp Arıktay'ı saltanat nâibi yapmaları üzerine Türklerden bunalan Hacı onlara karşı el-Burciyye ile işbirliği yaptı. Ancak Türkler erken davranarak Hacı'yı öldürüp Hasan'ı sultan yaptılar (1347). el-Burciyye'nin önünde artık Türklerle açıktan açığa mücadeleden başka çıkar yol kalmamıştı. Türk Memlûklerinin en önde geleni Yelboğa en-Nâsırî idi. Yelboğa 1361'de Sultan Hasan'ı öldürerek yerine kardeşinin oğlu Muhammed'i sultan yapmış ve böylece saltanat en-Nâsır Muhammed'in torunlarına geçmişti. Kendisinin tahta oturttuğu bu yeni sultanı da beğenmeyen Yelboğa kısa süre sonra onun yerine el-Eşref Şaban'ı sultan yaptı. Çocuk sultan el-Eşref Şaban Yelboğa'nın sayıları dört binden fazla olan memlûklerinin menfaatleri için farklı klikler oluşturup birbirlerine düşmelerinden de yararlanarak Yelboğa'yı öldürmeye muvaffak oldu ise de Yelboğa memlûkleri toptan el-Eşref Şaban'a isyan ettiler (1377). Bu isyancıların içinde aslen Çerkes olan Berkûk da vardı.

Berkûk ve Burcî Memlûklerin
Saltanatı Ele Geçirmesi

Berkûk, el-Eşref Şaban'ı tahttan indiren ve Memlûk Devleti'nin dizginlerini yeniden Yelboğa memlûklerinin eline veren hareketin liderliğini yaptı. Berkûk, bunu yaparken sadece Yelboğa memlûklerine yardım etmedi. Aynı zamanda el-Burciyye'ye de saltanat yolunu açtı. Çünkü kısa bir müddet sonra Berkûk'un başkanlığında el-Burciyye, saltanatı ele geçirdi. Dolayısıyla Berkûk, el-Memâlik el Burciyye (Burcî Memlûkler veya el-Memâlik el Çerâkise; Çerkes Memlûkleri) hâkimiyetinin kurucusu olmuştur.

Kaynaklar Berkûk'un Çerkes asıllı olduğunu, esir tüccarları tarafından Mısır'a getirildiğini, 1363 yılında Yelboğa'nın onu satın alarak bir müddet sonra azad edip memlûkleri arasına kattığını kaydederler.127 Berkûk,

1377’de el-Eşref Şaban’ın katledilerek el-Mansûr Ali’nin sultan ilân edilmesiyle biten hâdisede büyük pay sahibi olmuş ve bunu takip eden olaylar esnasında sür’atle terfi etmeğe başlamıştır. Nitekim önce tablhâne emîri arkasından da emîr-i mie oldu.128

Berkûk’un niyetlerinden korkan bazı Türk ümerâsı, Kalavun âilesinden birisini sultan ilân ettiler. Berkûk bu teşebbüsü boşa çıkardığı gibi bir adım daha atarak atabekü’l-asâkir olurken arkadaşı Berke de büyük reis-i nevbe129 oldu. Yelboğa en-Nâsırî’ye gelince o da Tarabulus nâipliğine gönderildi. Tarihçinin dediğine göre artık herkes iki kişiye gidip geliyordu. Bunlar Berkûk ve Berke idiler.130

Fakat Berkûk, bütün gidişatı altüst edebilecek bir isyanla karşılaştı. 1379 yılında Çerkes emîrlerinden birisi olan İnal el-Yusufî, Berkûk ve Berke’ye karşı isyan etti. Ancak Berkûk zor da olsa bu ayaklanmayı bastırdı.

Berkûk ve Berke arasındaki münâsebetlerin de her iki emîrin birbirinden kurtulmayı düşünecekleri noktaya varması tabiî idi. Bu yüzden Berkûk, Berke’den kurtulmayı düşünmeye başladı. Fakat önce Berke aleyhinde efkâr-ı umûmiyeyi hazırlamalıydı. Bunu sağlamak için bazı vakıf arazileri alarak adamlarına dağıtması için Berke’yi teşvik etti. Bu ise başta şeyhülislâm olmak üzere ulemâ ve halkın, Berke’ye karşı çıkmasına sebep oldu. Diğer taraftan kendisi ise Berke’nin hapsettiği kişileri salıvererek halka yaklaşmaya başladı. Berkûk, başkanları Berke’nin uzaklaştırılmasının, Türk Memlûklerinin isyânını davet edeceğini çok iyi bildiği için, muhtemel bir savaşta kendi tarafını kuvvetlendirecek tedbirler almaya başladı. Böylece askerler iki kısma ayrıldılar: Bir tarafta Berkûk taraftarı Çerkesler ve diğer tarafta da Berke taraftarı Türkler. Artık iki taraf arasında çatışma kaçınılmaz hâle gelmişti. Nitekim 1380 yılında bu çatışma vukubuldu. Berke yakalanarak katledildi.131

Berke’nin bertaraf edilmesinden bir kaç ay sonra Sultan el-Mansûr Ali vefat etti. Fakat Berkûk, bir müddet daha beklemeyi münasip gördü. Ali’nin yerine kardeşi Hacı’yı sultan yaptı. Hacı on bir yaşında bir çocuktu. Öyle anlaşılıyor ki Berkûk, başkanları Berke’nin başına gelenleri hazmedememiş olan Türk Memlûklerinin gücünü kırmadan kendisini sultan ilân etmeyi doğru bulmamıştır. Bu sebepten Berkûk kendisini sultan ilân etmeye cesaret edemedi.132 Türkleri büyük görevlerden uzaklaştırarak yolundaki engelleri kaldırmaya devam etti.

Sultan Hacı’nın on bir yaşında bir çocuk olması sebebiyle devlet işlerinin üstesinden gelemeyeceği açıktı. Bu sebeple Hacı, Berkûk ile müşterek olarak devlet işlerini yürüteceklerdi. Bu, Berkûk’un sadece büyük emîr (atabekü’l-asâkir) olmayıp sultanın vasîsi sıfatıyla en yüksek söz sahibi olarak ona niyâbeten işleri yürütmesi demekti. Berkûk, bu sıfatı ile elindeki geniş selahiyeti kullandı ve büyük görevleri kendi memlûk ve taraftarları ile doldurdu. Öte yandan bazı vergileri kaldırıp ayar ve veznin de düzenlemeler yaparak parayı kıymetlendirdi. Böylece bir taraftan iktisadî durumu düzeltirken, öte yandan da halkın gönlünü kazanmaya ve kendisini halka sevdirmeye başladı. Bu sayede halk ona dualar etmeye başladı.133

Bu sıralarda Türk Memlûkleri ise Berkûk’un nüfûzunun artışını endişeli bir şekilde takip ediyorlardı. Onlar Berkûk’un saltanatı ele geçirmesi hâlinde kendilerinin zerre kadar nüfûzlarının kalmayacağını çok iyi biliyorlardı. Bu sebepten Türk Memlûkleri, Berkûk’u öldürmek için bir suikast hazırladılar. Bunların başında Ayıtmış bulunuyordu. Bu suikastin başarısızlığı, Türk unsurun zevâlinin ilânı ve Çerkes Memlûklerinin ikbalinin habercisiydi.

Fakat Berkûk bu son adımı atmaktan çekiniyordu. Kendisine yakın olan emîrler bunu hissederek onun tahta oturmasını temin edecek adımları kendilerinin atmaları gerektiğine inandılar.134

el-Melik ez-Zâhir Ebû Saîd Seyfeddin Berkûk b. Anas (1382-1399)

Olaylar Berkûk'un135 lehine gelişti. Yardımcılarından ikisi sultan es-Salih Hacı'nın yanına giderek üzerindeki saltanat alâmetlerinden tecrit ettikten sonra ailesinin kalmakta olduğu eve götürdüler. Hemen halife ve din adamları, ulemâ, ümerâ ve kadılar getirtilerek Berkûk'a sultan olarak biat edildi ve ez-Zâhir ünvanıyla lakâplandı (26 Kasım 1382).136

Berkûk'un 1382 yılında sultan olmasıyla Kalavun hanedanının hükümdarlığı da bitti. Aynı şekilde Türk Memlûklerinin hâkimiyeti de sona erdi. 1517 yılındaki Osmanlı fethine kadar devam edecek olan Çerkes Memlûkleri devri başladı.

Berkûk, Mısır'daki Çerkes Memlûklerinin ilk sultanı olması hasebiyle, onun Türk Memlûklerine düşmanca bir tavır alması beklenirken o, büyük bir basiret göstererek saltanatının ilk zamanlarında Türklerin de gönlünü hoş etme yolunu takip etti. Bunun bir neticesi olarak nâibü's-saltana olan Yelboğa en-Nâsırî'yi bu görevden azledip Halep valiliğine gönderirken bir Türk Memlûkü olan Sudun'u da nâibü's-saltana tayin etti.

Fakat Berkûk, bu siyasetini uzun müddet devam ettirmedi. İşler yoluna girdikçe, tedricî olarak Türk Memlûklerinin zararına olmak üzere büyük görev ve ıktaları Çerkeslere olanlara vermeye başladı. Onun bu siyaseti saltanatı müddetince devam edecek olan pekçok isyanlara sebep oldu. Bunlardan birisi Elbistan Nâibi Altınboğa'nın 1382 yılındaki isyanıdır. Altınboğa, Türk asıllı idi ve "Hükümdârı Çerkes olan bir devlette ben olmam" diyerek isyan etmişti. Ancak onun bu isyanı, beklenilen desteği görmediği için başarısızlıkla neticelendi ve İlhanlılar'a sığındı.

Berkûk, Altınboğa'nın isyanını henüz bastırmıştı ki, bu sefer de karşısında Halîfe el-Mütevekkil Alallah'ı buldu. Kahire'deki Türk ümerâsı Berkûk'u öldürerek el-Mütevekkil'i sultan ilân etmek için bir suikast hazırlamışlardı. Fakat Berkûk, bu suikasti daha başlamadan ortaya

çıkararak el-Mütevekkil'i hilâfetten azledip onun yerine el-Vâsık Billah'ı hilâfete getirdi. Bu andan itibaren Türklere karşı da şiddet politikası takip etmeye başladı. Bu tehdit karşısında Yelboğa memlûkleri ile el-Eşrefiyye Memlûkleri birlikte hareket etmeye başladılar. Bu anlaşma 1388 yılında büyük bir isyan şeklinde patlak verdi. el-Eşrefiyye Memlûklerinin başkanı Malatya Nâibi Mintaş ve Yelboğa memlûklerinin başkanı Halep Nâibi Yelboğa en-Nâsırî idiler.137

Berkûk, Suriye şehirlerinin kendi hükmünden çıkıp âsî ordunun Mısır yolunda başarılar kazanarak ilerlemekte olduğunu duyunca çok üzüldü. 1389 yılında kendi ordusunun yenilmesinden sonra durumu daha da kötüleşti. Bu esnada bir de ülkeyi perişan eden veba salgını baş göstermişti. Sonunda bir çıkış yolu göremeyen Berkûk, askerlerinin arkasından ağlayarak çıktı ve bir terzinin evinde saklandı. Aynı sırada Yelboğa'nın askerleri de Kahire'ye girip Kale'yi ele geçirdiler.

Memlûklerde adet olduğu üzere Yelboğa'nın kendisini sultan ilân etmesi bekleniyordu. Çünkü o, Berkûk'un tahttan indirilmesinde en büyük pay sahibi idi. Fakat o, el-Eşrefiyye Memlûklerinden Türklerin muhalefetinden korktuğundan, Hacı'yı sultan ilan etti (2 Haziran 1389). Ona el-Mansûr lakâbı verildi. Hâlbuki onun ilk saltanatındaki lakâbı en-Nâsır idi.138

Berkûk'a gelince, o da yakalandı. Fakat öldürülmesi durumunda Çerkes Memlûklerinin intikam alacaklarından çekinildiği için el-Kerek'e sürüldü. Fakat çok geçmeden Mintaş ile Yelboğa arasında ayrılık baş gösterdi. İkisi arasındaki mücadele esnasında talih bir kere daha Berkûk'un yüzüne güldü. Önce el-Kerek halkı ona sultan olarak itaat etti (1389). Suriye ve Mısır'daki Çerkesler de Berkûk'un etrafında toplandı. Onlardan bir ordu teşkil eden Berkûk, el-Kerek'ten Dimaşk'a yürüdü.

Mintaş, Yelboğa ile olan mücadelesinde galip geldi ise de buna sevinemedi. Şakhab'da cereyan eden savaşta (2 Ocak 1390)139 Halife ve Hacı'nın kendi safında olması Mintaş'a fayda vermedi. Üstelik Sultan ve Halife, Berkûk'un eline geçtiler. Savaştan hemen sonra Hacı, Berkûk için tahttan feragat etti. Başta Halife olmak üzere orada bulunan ümerâ, kuzât ve diğer ileri gelenler Berkûk'a sultan olarak bîat ettiler. Kahire'ye dönen Berkûk, Kale'de tekrar bağlılık yemini aldı (1 Şubat 1390).140

Bu ikinci saltanatı (1390-1399) esnasında Berkûk, Türk Memlûklerinden çoğunu bertaraf etti. Yelboğa ve Mintaş'ı ortadan çıkararak durumunu kuvvetlendirdi.141

Berkûk'un ikinci saltanatı esnasında karşılaştığı meseleler sadece Türk memlûk ve ümerâsının çıkardığı isyanlar değildi. 1394 yılında Suriye ve Mısır'daki Araplar da tehlikeli bir isyan çıkardılar. Bu Arapların amacı hilâfet ve saltanatı ele geçirmekti. Berkûk komployu öğrenerek hareketin elebaşılarını yakaladı ve Arapları da yola getirdi.

Berkûk ve Timur

Türk Memlûklerinin ve Arapların çıkardığı isyanları bastırarak iç tehlikeleri başarı ile bertaraf edip Mısır ve Suriye'de hâkimiyetini pekiştiren Berkûk, bu sefer de bir dış tehlike ile karşılaştı. Sadece Berkûk'un tahtını değil, bütün Memlûk Devleti'ni tehdit eden bu tehlike Timur Tehlikesi'ydi.

Timur'un, 1386 yılında Tebriz'i ele geçirip, ertesi yıl Urfa'yı tahrip etmesi üzerine Mardin, Bağdat ve diğer yerlerin hâkimleri Berkûk'a mektup yazarak bu yeni tehlike karşısında ondan imdat istemişlerdi. Fakat süratle hareket eden Timur, 1393 yılında Bağdad'ı ele geçirmiş ve Suriye'de Memlûkler ile komşu olmuştu. Böylece Memlûk Devleti ile Timur arasındaki çatışma çok yaklaşmış bulunuyordu. Nitekim çok geçmeden Timur, Berkûk'a tehdit dolu bir mektup gönderdi. Berkûk Timur'un tehditlerine kulak asmayarak elçisini öldürttü. Fakat tedbiri de elden

bırakmayarak bu tehlikeyi karşılamak için bir taraftan Osmanlılar ve diğer taraftan da Türkmenler ile ittifaklar akdetmeye başladı.

Öte taraftan Memlûkler ile Timur arasında vuku bulması kaçınılmaz olan çatışmayı geciktiren mühim bir sebep vardı. Timur bir taraftan fethettiği geniş topraklar üzerinde hâkimiyetini sağlamaya çalışırken diğer taraftan Hindistan'a hücum ederek yeni bir cephe daha açmıştı. Bu esnada Berkûk'un yapabildiği yegane iş Timur'un, Hindistan'da bulunmasını fırsat bilerek, Sultan Ahmed b. Üveys'e Bağdad'ı istirdat etmesi için para, asker ve teçhizat vererek onu, orada kendisine nâib yapmasıdır.142 Nitekim bu yardımlar sayesinde Sultan Ahmed Bağdad'ı ele geçirmeye muvaffak olmuştur. Bunun neticesinde Bağdad, Memlûk Devleti'ne tâbi olmuş ve orada Berkûk adına sikke basılmıştır. Bu yeni durum Memlûk Devleti'ne büyük nufuz ve şöhret sağlamasına rağmen, Timur bunu kabul etmedi. 1399 yılında süratle Yakın Doğu'ya döndü. Fakat bu sıralarda Berkûk öldü (20 Haziran, 1399).143

el-Melik en-Nâsır Zeyneddin
Ebussâdât Ferec b. Berkûk
(I. Saltanatı) (1399-1405)

Berkûk, ecelinin yaklaştığını hissedince halife, kadılar ve ümerâyı toplayıp kendisinden sonra oğullarına sultan olarak bîat etmelerini istemişti. Bunlar Ferec, Abdulaziz ve İbrahim idiler. Bu üç oğul birbiri ardından velîaht kabul edildiler. Berkûk oğullarına vasî olarak atabekü'l-asker Ayıtmış'ı tayin etmişti. O ölünce büyük oğlu Ferec'e sultan olarak bîat edildi (20 Haziran, 1399).

Daha önce de söylenildiği gibi, Memlûkler saltanatın verâsetle intikali esasına inanmadıkları için, Berkûk'un ölümünden sonra henüz on iki yaşlarında bulunan oğlu Ferec'in sultan olmasını fırsat bilen ümerâ tahtı ele geçirmek için birbirleriyle çekişmeye başladılar. Bu çekişmelerden bunalan

Ferec tahttan feragat ederek (22 Eylül, 1405)144 bir gece Kale'den inip Kahire'de saklandı. Onun bulunamaması üzerine ümerâ diğer kardeşi Abdulaziz'i Sultan ilân ettiler.

Ferec'in bu birinci saltanatı esnasında Timur'un, Suriye'ye hücumundan başka dikkate değer mühim bir hadise yoktur. Timur Sivas, Maraş ve Ayntab (bugünkü Gaziantep) şehirlerini tahrip ettikten sonra Suriye hudutlarına dayanmıştı.

Memlûkler, Timur'un Haleb'in kendisine teslim edilmesi isteğine kulak asmadılar. Suriye'deki nâipler, mukavemet için bir araya geldiler ise de Timur, Haleb'te onlara ağır bir darbe indirerek, şehri yağma ve tahrip etti (1400 Ekim sonu). Küçük sultan Ferec, beraberinde halife ve kadılar olduğu hâlde ordusunun başında Timur'a karşı yürüdüyse de 1400 yılı sonlarında Timur, Dimaşk yakınlarında Memlûklere ağır bir darbe daha vurdu. Dimaşk'a girerek şehri yağma ve talan etti. Bunun üzerine Ferec Timur'un dikte ettiği şartlarla barış yaptı. Timur'un 1405 yılında vefatı üzerine Suriye ve Mısır'ı tehdit eden tehlike de ortadan kalkmış oldu. Ümerâ arasındaki çekişmelerden bunalan Ferec altmış dokuz gün süren bir fasıladan sonra tekrar sultan ilân edildi (28 Kasım 1405).145

Ferec'in, yedi yıl süren bu ikinci saltanatı da (1405-1412) tamamen iç isyanlar ve karışıklıklarla doludur. Ülkenin dört bir tarafında ve özellikle Suriye'de karışıklıklar arttı. Haleb Nâibi Cekem, kendisine el-Adil lakâbını vererek sultanlığını ilan etti ise (17 Şubat 1407) de iki ay sonra öldürüldü.146 Bu sefer Dimaşk Nâibi Nevruz ile Tarabulus nâibi Şeyh birleşerek Ferec'e karşı isyan ettiler ve neticede Ferec'i yenerek ele geçirip öldürmeye muvaffak oldular. Fakat iki emîr arasındaki rekabet sebebiyle Halîfe el-Müstaîn Billah, Sultan ilan edildi (7 Mayıs 1412).147

el-Melik el-Mü'eyyed Ebu'n-Nasr Seyfeddin Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421)

Halife el-Müstaîn Billah'ın sultan ilan edilmesi, Şeyh ile Nevruz arasındaki durumun açıklığa kavuşması için geçici bir tedbirden başka bir şey değildi. Esasen hilâfetin Baybars tarafından Mısır'da yeniden tesisinde (1262) hiçbir rolü olmayan Abbasiler, Memlûk Devleti'nde de bir ruhani lider ve merasim adamı olmaktan başka hiçbir fonksiyonları yoktu. el-Müstaîn Billah hem halife hem de sultan unvanını taşıyan ilk ve son örnektir. Nitekim Şeyh'in altı ay sonra, el-Müstain'i hal' edip, el-Mü'eyyed lakabıyla sultan olduğunu görüyoruz (7 Kasım 1412).148 Dimaşk nâibi Nevruz Şeyh'e isyan etti ise de Şeyh, Suriye'ye yaptığı bir seferle bu kuvvetli ve inatçı rakibinden kurtuldu (10 Temmuz 1414).

Şeyh'in saltanatı esnasında, Güney ve Güneydoğu Anadolu'daki Türkmen beylikleri Memlûk Devletinin itaatinden çıkmaya teşebbüs ettiler. Fakat Şeyh, yaptığı iki seferle onları tekrar Memlûk Devleti'ne tâbi hâle getirdi. Bu arada Karamanoğullarına hususî bir ehemmiyet verildiğini ve Şeyh'in oğlu İbrahim kumandasında bir ordunun Konya'ya kadar uzanan bir sefer yaptığını (1419), Konya'da Şeyh adına hutbe okunup sikke kesildiğini ve Memlûk nüfûzunun bu devirde Kayseri'ye kadar uzadığını görüyoruz.149

Şeyh'in vefatı üzerine (13 Ocak 1421)150 kendisine halef olarak ümerâdan biat aldığı oğlu Ahmed'in vasîsi olan Tatar, kısa zamanda bu küçük çocuğu hal' ederek saltanatını ilan etti (29 Ağustos 1421). Fakat Tatar'ın da saltanatı uzun sürmeyip kısa bir müddet sonra öldü (30 Kasım, 1421).151 Tatar okumayı çok severdi. Türkçeye olan düşkünlüğü sebebiyle sadece Türkçe kitaplardan oluşan bir kütüphane kurmuştu. Bazı dini ve tarihi eserleri Türkçeye tercüme ettirmişti. Tatar'ın vefatından sonra sultan ilan edilen oğlu Muhammed ise vasîsi Barsbay tarafından hal' edildi (1 Nisan 1422).

el-Melik el-Eşref Seyfeddin Barsbay ve Kıbrıs'ın Fethi (1422-1438)

el-Eşref Barsbay, 16 yıldan fazla saltanat sürdü. Barsbay'ın takip ettiği hatalı iktisadî politika sebebiyle halkın durumu çok kötüleşti. Fakat onun zamanında Mısır iç siyaset bakımından istikrarlı bir devir yaşamıştır.

Doğu Akdeniz'deki Kıbrıs Adası İslâm ülkeleri için daimi bir tehdit oluşturuyordu. Memlûk Devleti kurulduğundan beri zaman zaman buradan Suriye ve Mısır sahillerine akınlar düzenleniyor; burada üslenen korsanlar Akdeniz'deki İslâm ticaret gemilerine de göz açtırmıyorlardı. Memlûkler bu adayı fethederek arz ettiği tehditten kurtulmak istemişler ancak bunu başaramamışlardı. Meselâ ez-Zâhir Baybars'ın 1270 yılında başarısızlıkla neticelenen bir Kıbrıs seferinden bahsetmiştik.

1423 yılında içinde pekçok ticaret malı ile yüzden fazla insanın bulunduğu iki Müslüman gemisinin Dimyat limanında Franklar tarafından ele geçirilmesi ve Kıbrıs Kralı John'un da Barsbay'ın Osmanlı Sultanı II. Murad'a gönderdiği hediyeleri taşıyan bir gemiyi ele geçirmesi152 bardağı taşıran son damla oldu.

Birer yıl ara ile yapılan üç sefer neticesinde (1424, 1425, 1426) Kıbrıs fethedildi. Esir edilen Kıbrıs Kralı John, topal bir katıra bindirilip esirlerin önünde Kahire sokaklarından geçirilerek Barsbay'ın huzuruna çıkarıldı. Barsbay yarısı peşin ödenmek şartıyla, iki yüzbin dinar karşılığında onu serbest bıraktı. Böylece Kıbrıs, Memlûk Devleti'ne tâbi bir ada hâline getirildi ve John da orada Memlûk sultanının nâibi oldu.153

Barsbay'ın saltanatı esnasında halk, ağır vergiler altında ezildi. Bu sebeple öldüğü zaman (7 Haziran 1438) kimse üzülmemişti.154

el-Melik ez-Zâhir Seyfeddin Çakmak:(1438-1453)

Baybars oğlu Yusuf'un kendisinden sonra sultan olması için ümerâdan biat almıştı. Ancak el-Melik el-AzizCemâleddin Yusuf b. Barsbay, tahtını vasîsi Çakmak'tan koruyamadı. Çünkü Yusuf henüz on dört yaşında bir

çocuktu. Bu yüzden, âdet olduğu üzere, Çakmak'ın birkaç ay sonra onu azlettiğini ve ez-Zâhir lakâbıyla sultan olduğunu görüyoruz (9 Eylül 1438).

Rodos Seferi

el-Eşref Baybars Kıbrıs'ın fethi ile meşhur olduğu gibi, ez-Zâhir Çakmak da Rodos Seferleri ile meşhur olmuştur. Rodos Adası da Haçlılar için mühim bir üs idi. Bilhassa Hospitaliers şövalyelerinin burayı 1308 yılında istilâ etmelerinden sonra, adanın ehemmiyeti daha da artmıştı.

Memlûklerin Kıbrıs'ı fethetmelerinden sonra Mısır sahillerine yönelik korsan hücumları kesilmemiş, Küçük Ermenistan ve Kıbrıs'ın düşmesinden sonra korsanlar Rodos Adası'nı kendileri için merkez edinmişlerdi.

ez-Zâhir Çakmak 1440, 1443 ve 1444 yıllarında olmak üzere Rodos'a karşı üç sefer tertipledi. Gerek Rodos şövalyelerinin adalarını canla başla savunmaları ve gerekse Avrupa'dan yardım almaları sebebiyle ada fethedilememişse de Hospitaliers'in müslüman tüccarlarına ve gemilerine hücum etmemeyi taahhüt etmelerinden sonra barış imzalanmıştır.155

ez-Zâhir Çakmak zamanında içeride genellikle sükûn ve asayiş hüküm sürmüştür. Emir Korkmaz ile Aynal el-Cekemî'nin çıkardıkları iki isyan ile 1442 yılında el-Cîze bölgesindeki siyahî kölelerin çıkardığı isyan bunun istisnasıdır. İsyanları bastırılan siyahî kölelerin büyük bir kısmı gemilerle Osmanlı ülkesine gönderilerek orada satılmıştı.156

ez-Zâhir Çakmak, 1453 yılında seksen yaşındayken öldü (1 Şubat 1453). Hastalığı sırasında oğlu Osman sultan ilân edilmişti. Fakat kendisine el-Mansûr lakabı verilen Osman, tahtta bir buçuk aydan fazla kalamadı. Kendilerine züyûf akça dağıtılan askerler, onu tahttan indirdiler (18 Mart 1453).157

Çakmak'ın oğlu Osman'ın tahttan indirilmesinden sonra ümerâdan Aynal, el-Eşref lakâbıyla Sultan ilân edildi. Aynal devrinin en bariz vasfı, memlûk grupları arasındaki çatışma ve isyanlardır. Sultan el-Eşref Aynal'ın

sekiz yıl süren saltanatı esnasında (1453-1461) onların yedi kere isyan ettiklerini söylemek yeter. Ülke dahilinde sükun ve istikrarın sarsılmasına, halkın ağır vergiler altında ezilip iktisadi durumunun bozulmasına, devletin zayflayıp nihai olarak inkrazına sebep olan bu isyanların sebebi “memlûk sistemi”nin bozulmasıdır. Başlangıçta memlûkler daha âkil-bâlig olmamış küçük yaşta çocukların satın alınarak iyi bir “talim ve terbiye” ile yetiştirilmeleri sureti ile sağlanırken, XV. yüzyıl başlarından itibaren kendilerine “culbân” da denilen ve nispeten daha yaşlı (eğitilmesi, ezilip-bükülmesi zor) memlûk grupları efendilerine ve devlete öncekiler gibi sâdık olmayıp kendilerini borçlu hissetmiyorlar ve şahsi menfaatlerini ön planda tutarak disiplinsiz davranıyorlardı. İşte başlangıçta isyan şeklinde tezahür eden bu davranışlar devleti zaafa sürüklemiş ve bununla paralel olarak sistem de bozulmuştur. Sistemin esasını teşkil eden ıkta nizamındaki bozulmalar hem askerin hem de devletin zaafına sebep olmuştur.

Bu sebeple el-Eşref Aynal’ın ölümünden sonra (25 Şubat 1461) sultan olan oğlu Ahmed de tahtta sadece dört ay kalabilmiştir. Ondan sonra hükümdar olan ez-Zâhir Hoşkadem’in Devri (28 Haziran 1461-9 Ekim 1467), nispeten sükûnet içinde geçmiştir. Hoşkadem’in devrinde Dımaşk Nâibi Cânım’ın tahtı ele geçirme teşebbüsünden başka bu huzuru bozan bir haraket olmamıştır.158

ez-Zâhir Hoşkadem’den sonra tahta Yelbay geçmiş (9 Ekim, 1467); aynı yıl ez-Zâhir Temirboğa’nın tahta geçişi bunu takip etmiştir (4 Aralık 1467). Ancak Temirboğa, Hoşkadem’in memlûklerini ve onların başkanı Hayır Bey’i memnun edemediği için Hayır Beg, iki ay sonra onu azletmiştir (31 Ocak 1468). Hayır Bey’in sultanı azleden kişi olarak kendisinin hükümdar olduğunu kolayca tahmin edebiliriz. ez-Zâhir ünvanıyla geceleyin Hayır Bey tahta oturmuş, ancak atabekü’l-asker Kayıtbay süratle Kale’ye çıkarak duruma hâkim olmuş ve Hayır Bey’i azlederek sultan olmuştur.159

Sultanlığı sadece bir gece süren Hayır Bey'e de bundan sonra "bir gecelik sultan" denilmiştir.

el-Melik el-Eşref Seyfeddin Kayıtbay (1468-1496)

Kayıtbay, Çerkes Memlûklerinin en bâriz sultanıdır. Onun saltanatı, yirmi dokuz yıl kadar devam etmiş olup Memlûk sultanlarından en-Nâsır Muhammed b. Kalavun'dan başka hiçkimse bu kadar uzun müddet tahtta kalmamıştır. Bu müddet zarfında, Kayıtbay, harp meydanında Çerkes sultanlarının en mâhiri; dünya işlerinde en tecrübelisi; bilgi, cesaret ve kudret bakımından da en güçlüsü olduğunu ispat etmiştir. Kayıtbay da kendisinden önceki sultanlar gibi vergiler ve diğer vasıtalarla devlet hazinesine çok para toplamışsa da bu parayı, ya yaptırdığı büyük eserlere veya büyük seferlere sarf etmiştir. Onun Kahire'de yaptırmış olduğu cami, bu dönemin en güzel yapısı vasfını taşır.

Fakat Kayıtbay'ın karşısında bu imar faaliyetlerinden çok daha mühim bir iş vardı. O da bütün Memlûk sultanlarına devamlı zorluk çıkaran kuzey hududundaki daimi istikrarsızlıktı. Ancak XV. yüzyılın ikinci yarısında Memlûk Devleti'ni uğraştıran zorluklar, sadece Suriye'nin kuzeyindeki Türkmenlerin çıkardığı isyanlar değildi.

Bu bölgede meydana gelen karışıklıklara yeni bir unsur daha katılmıştı. Bu ise 1453 yılında İstanbul'u fethettikten sonra gittikçe genişleyen, büyüyen ve nüfuzu artan Osmanlılar idi. Kayıtbay bu dış tehlikeyi karşılayabilmek için kaçınılmaz olan harplerde sarf edilmek üzere halka ağır vergiler yükledi. Buna ilâveten ülkede veba da yaygınlaşmıştı. 1492 yılında ortaya çıkan veba esnasında nakledildiğine göre, sadece Kahire'de günde on binden fazla insan ölmüştü. Bu salgın sırasında memlûklerin üçte biri ölmüştü, bizzat sultanın hanımı ve kızı da bundan yakasını kurtaramamıştı. Vebanın akabinde büyük bir kıtlık baş göstermiş, sürüler halinde hayvan ölümleri olmuş, yiyecek bulunamamış ve fiyatlar fevkalâde

yükselmişti. Bu belâ yetmezmiş gibi, memlûkler, ülkenin ve insanların karşı karşıya kaldıkları mihneti görmemezlikten gelerek, kendi aralarındaki anlaşmazlık ve çatışmaları da devam ettirmişlerdi.

Sonunda seksen yaşını geçen Kayıtbay'ın sıhhati bozulmuş ve oğlu için tahttan feragat ettikten bir gün sonra vefat etmiştir (6 Ağustos 1496).160

el-Eşref Kayıtbay'ın vefatından bir gün önce sultan ilân edilen oğlu el-Melik en-Nâsır Nâsıreddin Muhammed'in saltanatı esnasında (6 Ağustos 1496-31 Ekim 1498) Kansûh Hamsemie, isyan etmişse de Kale'yi ve sultanı ele geçirememiş, fakat bu sırada bir hafta boyunca Kahire'de büyük karışıklık hüküm sürmüştür. en-Nâsır Muhammed'i Kansûh el-Eşrefî (1498-1500) takip etmiştir. Kansûh'tan sonra Canbolat (1500-1501) ve Canbolat'ı da I. Tumanbay (1501) takip etmiştir. Bütün bu sultanların kısa müddetle tahtta kalmaları, Memlûk Devleti'nin sonuna doğru ülkede hüküm süren karışıklık ve istikrarsızlığı gösterir. Bu devrede taht etrafındaki karışıklığı en iyi gösteren delillerden birisi de sultanların hemen hepsinin öldürülmeleridir. Bu yüzden büyük emîrler, artık sultan olmak istememeye başladılar. Nitekim Melik el-Adil I. Tumanbay'ın katlinden sonra, ümerânın en kuvetlisi olmasına rağmen, Kansûh el-Gûrî sultan olmak istememiş ve denildiğine göre, Kansûh el-Gûrî âdetâ zorla götürülerek tahta oturtulmasından sonra ağlayarak161 sultanlığı kabul etmişti.

el-Melik el-Eşref Ebu'n-Nasr Kansûh el-Gûrî (1501-1516)

Tahta geçtiği sırada altmış yaşını geçmiş bulunan el-Eşref Kansûh, önce Kahire'de nizam ve istikrarı tesis ederek ümerânın büyüklerinden güvendiği kişileri idarî kadrolara getirdi. Daha sonra devlet hazinesinin iflas durumundan kurtarılması için tedbirler aldı. Hazineyi hayatiyete kavuşturmak amacıyla Kansûh, kendisinden önceki Memlûk sultanlarından hiçbirisinin takip etmediği bir şiddet politikası takip etti. Hattâ öyle ki, bütün vergileri on ay öncesinden ve bir defada tahsil etti. Bununla da

yetinmeyerek arazî, dükkân ve akarlara konan vergiyi, değirmenlere, gemilere, nakil vasıtalarına, evlerdeki hizmetçilere ve hattâ vakıflara kadar genişletti. Gümrük vergilerini kat kat artırdı. Neticede el-Gûrî, elde etmek istediği miktarda parayı topladı. Ancak halkın durumu çok kötüleşmiş ve ağır vergiler altında inim inim inlemişlerdi.

Kansûh el-Gûrî'nin saltanatının ilk yıllarında, culbânın ve Arapların çıkardığı bazı patırtıları istisna edersek, dikkate değer mühim bir iç hadise vuku bulmamıştır. Ancak, bu yıllarda Mısır'ı tehdit eden dış tehlike Kızıldeniz tarafından geldi.1497 yılında Vasko De Gama'nın Ümit Burnu Yolu'nu keşfetmesinden sonra, Portekizliler Kalküta'ya ayak basarak (1500), Batı Avrupa ile Yakın Doğu arasında ana ticaret yolu olan Mısır'ın iktisadî durumunu tehdit etmeye başlamıştı.

Bu durum muvacehesinde, Kansûh el-Gûrî, kendi devletinin de dayanağı olan ana gelir kaynağını tehdit eden bu tehlikeyi bertaraf etmek için Portekizliler ve İspanyollarla mücadele etmek üzere Kızıldeniz'de yeni bir donanma hazırladı. Portekizliler ile Memlûkler arasında Hint Okyanusu'nun batısında cereyan eden çatışmada önce Memlûkler galip geldiler (1508). Ancak ertesi yıl Portekizliler, Dieu deniz muharebesinde Memlûkleri yendiler. 1513 yılında Aden'e hücum ettiler. Böylece Mısır doğu-batı ticaretindeki aracı rolünü kaybetti.

Portekizlilerin temsil ettiği dış tehlike, sadece Memlûk Devleti'nin zayıflamasına sebep olmuştu. Ancak diğer bir dış tehlike daha vardı ki, bu tehlike el-Gûrî'nin saltanatının son zamanlarında büyümüş ve Memlûk Devleti'nin yıkılması ile neticelenmiştir. Bu yeni tehlike Osmanlı tehlikesiydi.

III. Bölüm

Memlûk Devleti'nin Sonu

Kuruluşundan beri devamlı genişleyen ve kuvvetlenen Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılın başlarında bu genişleme siyasetinde bir yol ayrımına gelmiş bulunuyordu. Bu yüzyılın başlarında Osmanlılar, Anadolu Türk Siyasi Birliği'ni tesis etmişler, Balkanlar'da hâkimiyetlerini pekiştirmişler ve Avrupa ortalarına ulaşmışlardı. Artık önlerinde iki şık vardı. Ya Avrupa'da Avrupalılar ve Hıristiyanlar aleyhine genişlemeye devam edecekler, ya da Avrupa'da vardıkları hudut ile yetinecekler ve buna mukabil doğudaki Müslüman devletler aleyhine genişleyeceklerdi.

Yavuz Sultan Selim, bunlardan ikincisini tercih etti. Osmanlıların İran ve Irak'ta hâkim olan Safevî Devleti ile olan siyasî ve mezhebî çekişmesinin en üst noktasına ulaştığı bu XVI. yüzyıl başında Yavuz Selim, doğu siyasetine ağırlık vererek 1514 yılında Çaldıran'da Şah İsmail'e karşı kesin bir zafer kazandı. Osmanlılar, bu zaferden sonra el-Cezîre ve Musul bölgelerde hâkimiyetlerini kuvvetli bir şekilde tesis ettiler. Ancak, eskiden beri Memlûk Devleti ile siyasî ve iktisadî münasebetleri olan bu bölgenin Osmanlıların eline geçmesi, onları sadece Memlûkler ile komşu yapmamış, Osmanlılar böylece Memlûkleri Kuzey Suriye ve Irak'tan kıskaca almışlardı.

Yavuz'un Şah İsmail'e karşı kazandığı zaferi duyan el-Eşref Kansûh el-Gûrî, Memlûk Devleti'nin bekâsının Osmanlılar ile Safevîler arasındaki mücadelenin seyrine bağlı olduğunu çok iyi biliyordu. Bu sebeple "Bakalım Osmanlılar ile Safevilerin durumları ne olacak? Bunlardan hangisi galebe çalarsa, ülkemize yürümesi kaçınılmazdır"162 diyerek Haleb'e gitti.

Çaldıran'ın arkasından Yavuz Selim, Memlûk Devleti'nin himayesindeki Dulkadiroğlu Beyliği'ne son verdi (1515). Bu durum, Memlûk sultanının, Osmanlı tehlikesini kuzey hudûdunda daha kuvvetli hissetmesine sebep oldu ve onu her ihtimale karşı bazı tedbirler almaya sevk etti. Bir taraftan Şah İsmail ile ittifak akdederken diğer taraftan Yavuz

Selim’in kardeşinin oğlu Şehzade Kâsım’a da kucak açtı. Şehzade Kâsım, babası Ahmed’i öldüren amcası Yavuz’dan kaçarak Memlûklere sığınmıştı.163

Artık Osmanlılar ile Memlûkler arasında her an nihaî bir çatışma çıkması beklenir olmuştu. Çok geçmeden Yavuz Selim’in Memlûk Devleti hudutları yakınında büyük yığınak ve hazırlıklar yaptığı haberleri el-Gûrî’ye ulaştı. el-Gûrî, Yavuz’un bu hazırlıkları Safevîlere karşı düzenlenecek bir sefer için yaptığı yolunda çıkardığı söylentilere inanmadı. Casusları vasıtasıyla Yavuz’un gerçek niyetini öğrenen Kansûh el-Gûrî, hemen hazırlıklara başladı.

Osmanlıların Memlûkler ile nihaî bir hesaplaşmaya hazırlandığı bu sırada, durumun vehametini takdir edemeyen Memlûkler birbirleriyle mücadelede berdevam idiler. Hâlbuki ufuktaki tehlike, onların hepsini silip süpürecekti. Bu sırada maaşlarının gecikmesi sebebiyle, bir grup memlûk, isyan ederek Kahire’de büyük karışıklık çıkarıp kötülükler yaptılar. Buna kızan Kansûh el Gûrî; “Ben artık sultanlık yapmayacağım. Benden başka birisini kendinize sultan yapın” dediyse de ümerânın büyükleri zorla gönlünü yaptılar.164

Kansûh el-Gûrî hazırlıklarını tamamlayıp halifeye ve dört mezhep baş kadısına kendisi ile birlikte Haleb’e gitmek üzere hazırlanmalarını emreden fermanlar çıkarırken, Haleb Nâibi Hayır Bey’den Osmanlıların hazırlıkları konusunda kendisine gelen haberlerin yanlış olup, aslında Yavuz’un hazırlıklarının Şah İsmail ile savaş amacına yönelik olduğunu bildiren bir mektup çıkageldi.165 Daha sonra gelişen hâdiselerin de gösterdiği gibi, Hayır Bey tâ başından beri Osmanlılar ile işbirliği içinde idi. Hayır Bey Dımaşk Nâibi Sibay da el-Gûrî’ye mektup yazarak, Suriye’de iktisadî durumun kötü olduğunu, sultan kalabalık bir ordu ile geldiği takdirde ülkenin, onu kandırmaya gücünün yetmeyeceğini ve özellikle Osmanlıların

hudutlarda herhangi bir hareketinin görülmediğini bildirmiş: “Eğer düşman harekete geçerse biz ona yeteriz”166 diyerek onu yatıştırmıştı.

Buna rağmen Sultan el-Gûrî, Hayır Bey’in sözlerine inanmayarak hazırlıklarına devam etti ve ümerâ ve ordusunu Suriye’ye gitmek üzere er-Reydaniyye’de topladı. Bu sırada Hayır Bey’den el-Gûrî’ye yeni bir mektup geldi. Bu mektubunda Hayır Bey, barış görüşmelerinde bulunmak üzere bir Osmanlı elçisinin geldiğini bildiriyordu. Hayır Bey’in mektubu ile el-Gûrî’ye Osmanlı sultanı Yavuz Selim’in de bir mektubu gelmişti. Osmanlı sultanı bu mektubunda el-Gûrî’nin şüphelerini izale edecek ve onu harp hazırlıklarından vazgeçirecek tatlı sözler söylüyor ve ona; “Sen benim babamsın. Senden bana duâ etmeni istiyorum. Sen ne dersen yaparım”167 diyordu. Bu hileye de aldanmayan el-Gûrî, Yavuz Selim’in mektubunu almasından iki gün sonra ordusunun başında Suriye’ye yürüdü. Kahire’de yerine nâib olarak Tumanbay’ı bırakmıştı.

el-Gûrî yürüyüşüne devamla 1516 Temmuz’unda Haleb’e vardı. Memlûk ordusu, Haleb’te halka çok kötü davranarak onları evlerinden çıkardılar, kadınlarını ve çocuklarını yağmaladılar. İbn Zunbul’un naklettiğine göre, daha sonra Haleb halkının Sultan Selim ile birlikte Çerkeslere karşı müşterek hareket etmesinin sebebi buydu.168

Sultan el-Gûrî’nin Haleb’teki ordugâhına Yavuz’un iki elçisi gelerek, barış için görüşme talep ettiler. Osmanlı elçileri el-Gûrî’ye: “Sultanımız bize selâhiyet vermiştir. Sultan (el-Gûrî) sizden ne isterse, bana danışmaksızın yapınız demiştir” dediler. İbn İyâs, Osmanoğlu’nun Memlûk sultanını aldatmak için ondan şeker ve helva istediğini ve Memlûk sultanının da ona yüz kantar şeker ile büyük kavanozlarda çok miktarda helva gönderdiğini, fakat bütün bunların Osmanoğlu’nun bir aldatmacası olduğunu kaydeder.169 Kansûh el-Gûrî, Osmanlı elçilerini çok iyi karşılamış ve kendisinin de sulha taraftar olduğunu bildirmişti. Bununla

beraber Kansûh el-Gûrî, Osmanlıların asıl niyetini hissediyordu. Bunun bir delili de Hayır Bey de dahil olmak üzere bütün ümerâsını toplayarak, vuruşma anında ihanet etmeyeceklerine dair halîfenin huzurunda onlardan Kur'an üzerine yemin almasıdır. Kezâ askerlerden de yemin alınmıştı. Bu da gösteriyor ki o, Selim ile vuruşacağından emindi.170

Çok geçmeden el-Gûrî'nin korktuğu başına geldi. Yavuz Selim el-Gûrî'nin elçilerine hakaret ederek: "Efendine söyle, bizi Merc-i Dâbık'ta karşılasın" dedi.171 Hakaret alâmeti olarak sakalı kazınan el-Gûrî'nin elçisi, çok kötü bir vaziyette, Memlûk karargâhına döndü.

Osmanlılar fiilen harekete geçmişler ve Malatya, Gerger, Behisni ve diğer kaleleri ele geçirmişlerdi. O anda Dımaşk Nâibi Sibay, Hayır Bey'in kendisini el-Gûrî'ye mektup yazarak yatıştırması ve Yavuz'dan emîn olmasını istemesinin sebebini anladı. Hemen hücum ederek Hayır Bey'i sımsıkı yakalayıp Kansûh el-Gûrî'ye; "Hünkarım, Allahın inâyeti ile düşmanına galip gelmek istiyorsan, bu haini hemen öldür" dedi.172 Ancak Hayır Bey, ihanetinde yalnız değildi. Ortağı Hama Nâibi Canberdi el-Gazâlî, hemen araya girdi ve bu iftirayı kabul etmemesi için sultanı ikna etti. el-Gûrî, ta başından beri durumundan şüphelenmekle birlikte o anda bu davranışın doğru olmayacağını düşünerek Hayır Bey'i serbest bıraktı.173

Nihayet el-Gûrî, ordusunun başında, Osmanlılar ile karşılaşmak üzere kuzeye doğru yürüdü. Merc-i Dâbık denilen yere konan el-Gûrî, ordusunu tanzim ederek hazırlıklarını son bir kez daha gözden geçirdi. Çok geçmeden Osmanlı ordusunun öncüleri göründü. 1516 yılı Ağustos ayının 24'ünde, iki taraf arasında cereyan eden büyük savaşta Memlûkler canla başla savaştılar.

Memlûk safları arasında çeşitli dedi-kodular dolaşmağa başladı.174 Kansûh el-Gûrî, ordusunun büyük bir kısmının dağıldığını görmesine rağmen kendisi sonuna kadar kılıcı elden bırakmadığı gibi, bir taraftan da: "Ey ağalar! Dayanın! Yiğitlik göstermenin tam zamanıdır. Sabredin ve

cesur olun"175 diye yüksek sesle askerlerini teşvik ediyordu. Bu sırada ümerâdan Zeredkaş Temir, gelerek sultanın sancağını alıp Osmanlıların eline geçmemesi için sakladı. el-Gûrî, kor gibi yanan yüreğini biraz olsun soğutmak için su istemiş, kendisine altın tasta sunulan soğuk suyu bitiremeden o anda ölmüş ve atından yere yuvarlanmıştı.176 el-Gûrî savaş meydanında ölen ilk ve son Memlûk sultanıdır. Öldüğü zaman yaşı seksen civarındaydı.

Merc-i Dâbık'ta Memlûk ordusunun çok ağır bir mağlubiyete uğraması ve başta Türkçe şiirler söyleyen ihtiyar Memlûk Sultanı Kansûh el-Gûrî olmak üzere, önde gelen ümerânın pek çoğunun savaş meydanında kalması, bir kısım asker ve kumandanın yanı sıra Halife III. el-Mütevekkil ve Hanefî başkadısı hariç diğer üç mezhep başkadısının esir edilmeleri; bütün bunlara ek olarak Memlûk Devleti'nin kurulduğu günden beri biriktirilen ve korunan milyonlarca dinar değerindeki Memlûk hazinesinin ve ordusunun bütün ağırlıklarının Osmanlıların eline geçmesi Kahire'deki durumu değiştirdi. Bu mağlubiyetten kısa bir süre sonra bütün Suriye'deki Memlûk hâkimiyeti fiilen sona erdiği gibi, Mısır da Osmanlı tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştı. Nitekim daha Merc-i Dâbık'tan hemen sonra Haleb'te okunan ilk Cuma hutbesinde Yavuz Selim'in henüz Hicaz'a sahip olmamışken, "Hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn" ünvanı ile anılması onun Mısır'ı da ele geçirmeye kararlı veya en azından orda da kendi yüksek hâkimiyetinin tanınacağından emin olduğunu gösteriyordu.

Memlûk ordusunun yenilip, Sultan Kansûh el-Gûrî'nin öldüğü Kahire'de kesin olarak anlaşılınca hatipler, hutbede sadece halîfe adına dua eder oldular. Mısır'ın sultansız kalmasını fırsat bilen eş-Şarkiyye Bedevilerinin, Katyâ ile es-Sâlihiyye arasındaki yolları kesip acınacak bir şekilde Kahire'ye dönmekte olan mağlup askerler başta olmak üzere köylü, esnaf ve tüccardan her sınıf halka, akla hayâle gelmedik kötülükler

yapmaya başladıkları sırada, Kahire’deki askerler de, Osmanlı taraftarı oldukları bahanesiyle, şehirdeki çarşı-pazar esnafını yağmalamaya başlamışlardı. Kahire’de can ve mal güvenliğinin kalmadığı bu sırada, nâibü’s-saltana olan Tumanbay, aldığı zecrî tedbirlerle durumun daha da kötüleşmesini önledi. Mısır’a dönüşü hemen hemen iki ay süren mağlup ve perişan Memlûk ümerâ ve askerlerini karşılayarak elinden geldiği kadar onlara yardım etti.

Ancak taht boş bulunuyor, bir zamanlar Moğol İstilâsı’nı Suriye’de durduran kudretli Memlûk Devleti’nin sultanlığına kimse talip olmuyordu. Kimsenin Memlûk sultanı olmaya cesaret edemediği, ordunun yenik ve perişan, hazinenin boş ve ümerâ arasındaki dayanışmanın bozulmuş olduğu bu ümitsiz durumda emîrler; “İstesek de istemesek de aramızda senden başka sultanlığa lâyık kimse yok” diyerek Tumanbay’dan sultan olmasını rica ettiler.177 Bu nâzik durumda saltanatın ateşten gömlek olduğunu çok iyi bilen Tumanbay, onların bu teklifini kabul etmedi. Israrları bir sonuç vermeyen emîrler, yanlarında Tumanbay da olduğu halde, âlim bir şeyh olan Ebu’s-Suud’un yanına giderek durumu ona anlattılar.

Tumanbay’ın, Yavuz Selim’in Suriye’yi ele geçirmiş olup Mısır’a doğru yürüdüğünü; hazinenin boşalmış olduğu için askere aylık dahi verilemeyeceğini; sultan olmayı kabul etse bile ümerânın kısa bir süre sonra isyan edip kendisini tahttan indirerek hapsedeceklerinden çekindiğini söyleyerek yine sultan olmayı istememesi üzerine, Şeyh Ebu’s-Suud orada bulunan emîrlere Tumanbay’ın emirlerini dinleyip ona isyan ve ihanet etmeyeceklerine dair Kur’ân’a el bastırarak, sonunda Tumanbay’ı razı etti. 11 Ekim, 1516 Cuma günü mutad cülûs merasimini yapmak üzere ümerâ ve askerler toplandı. Halife Yavuz’un elinde esir olduğu için onun yerine babası el-Müstemsik Billah Yakub davet edildi. Hanefî başkadısı ile diğer üç mezhep başkadısının nâipleri de geldiler. O sıralarda artık gözleri bile

görmeyen el-Müstemsik Billah, oğlunun eskiden kendisine vermiş olduğu bir vekâlete dayanarak, saltanatı Tumanbay'a tefvîz ile ona bîat etti ve orada bulunanlar da ona uydular.178 Böylece Tumanbay, Memlûk sultanı oldu ve elli gün kadar süren bir kesintiden sonra Kahire minberlerinde tekrar Memlûk sultanı adına dua edilmeye başlandı.

II. Tumanbay, sultan olduktan sonra ilk iş olarak Merc-i Dâbık bozgunundan kaçıp gelen ve her birinin gönlünde birer arslan yatan ümerâya yüksek makam ve pâyeler vererek birer birer tatmin etti. Bu sırada Gazze nâibi, "Osmanoğlu Gazze'yi ele geçirmeden imdadımıza yetişin" diye devamlı yardım isteyip duruyordu.

Gerçekten Yavuz Selim, Merc-i Dâbık'tan dört gün sonra savaşsız olarak Haleb'e girmiş, orada on sekiz gün kaldıktan sonra güneye inerek 19 Eylül'de Hama ve iki gün sonra da Humus'u barışla alarak yoluna devamla Dimaşk'a varmıştı (27 Eylül 1516). Burada iki aydan fazla süren ikameti esnasında Yavuz, fethettiği ülkeyi yeniden düzenlerken Lübnan ona baş eğmiş ve Filistin de Osmanlı kuvvetlerince fethedilerek Osmanlı orduları Mısır'ın kapısı sayılan Gazze'ye doğru ilerlemeye başlamıştı. Bu arada Yavuz, Tumanbay'a bir mektup gönderdi (10 Kasım 1516). Yavuz mektubunda ondan gelip kendisine itaatini arz etmesini istiyor, kendisine ve yanında geleceklere eman verdiğini bildirerek Gazze dolaylarında faaliyetlerde bulunduğunu duyduğu Canberdi el-Gazâlî'ye de itaat etmesi için mektup gönderdiğini, itaat etmezse Gazze'ye yürümesi için Sadrazam Sinan Paşa'ya emir verdiğini yazıyordu.

Osmanlı ordusunun Gazze'ye doğru ilerlediği haberi Kahire'de başta askerler olmak üzere herkesi ümitsizliğe düşürdü. Bir kısım insanlar yükte hafif pahada ağır neleri varsa alıp Nil üzerinden es-Saîd'e kaçmaya başladı. Tumanbay bir yandan bu paniği yatıştırmakla uğraşırken, bir yandan da imkansızlıklar içinde ordunun tanzim ve ıslâhına çalışıyordu. Ne var ki,

verilen parayı az buldukları için memlûkler Türkçe “yok yok” diye kabul etmiyorlardı.179 Binbir güçlükle tedarik edilen para ile sonunda gönülleri yapılan memlûkler Dimaşk nâibliğine tayin edilmiş bulunan Canberdi el-Gazâlî’nin kumandasında Gazze’ye doğru gönderildi. Tumanbay emirlere para verememiş ve “Gidip kendiniz ve çoluk çocuğunuz için savaşınız. Hazinede bir kuruş para yoktur. Ben de sizlerden biriyim. Savaşa giderseniz ben de sizinle giderim. Gitmezseniz ben de gitmem”180 demek zorunda kalmıştı.

Yavuz’un Tumanbay’a gelip kendisine itaatini arz etmesini bildiren mektubunun üzerinden bir ay geçmişti ki, sayısı on beş kişiyi bulan bir Osmanlı elçilik heyeti ansızın Kahire’de göründü (10 Aralık 1516). Çerkes Murad’ın başkanlık ettiği heyetin getirdiği barış şartlarını bildiren mektup kadar heyetin geliş şekli de önemliydi. Gazze’den Kahire’ye kadar olan sahada Memlûk askerleri kum gibi kaynamasına rağmen Osmanlı elçilik heyeti, yabancısı oldukları topraklarda Arap kılavuzları sayesinde kimseye görünmeden gizli bir yoldan Kahire’ye ulaşmışlardı. Osmanlı askerinin de bu şekilde kendilerini gafil avlamasından korkan Memlükler dört bir tarafa devriyeler çıkarıp, gizli yolu Osmanlılara gösterdiği için onlara kılavuzluk yapan Arapları da astılar.181

Yavuz, Arapçadan çok Türkçe ibâre bulunan182 bu son mektubunda, kendi adına sikke vurdurup hutbe okutması ve Mısır’ın haracının bir zamanlar Abbâsî halifelerine gönderildiği gibi kendisine gönderilmesi şartı ile II. Tumanbay’ı Gazze’den Mısır’a kadar olan yerlerde nâibi olarak görevlendirebileceğini, aksi halde Mısır’a yürüyeceğini bildiriyordu.

Yavuz’un bu mektupları, onun Mısır’a yürümekte mütereddit olup işi tatlılıkla halletmek niyetinde olduğunu göstermektedir. Ancak başta Hama’da Osmanlı saflarına katılan Hayır Bey olmak üzere Yavuz’u Mısır’a yürümeye teşvik edenler de yok değildi.

İçinde bulunduğu şartlar dolayısıyla Tumanbay, Yavuz ile anlaşmaya meyilli idi. Ancak Kansûh el-Gûrî'nin gönderdiği elçileri öldürmüş olan Yavuz şimdi de kendisine çok ağır hakaretler ediyordu. Buna etrafındaki emîrlerin intikam hisleriyle belenen kışkırtmaları da eklenince Tumanbay, Osmanlı elçilerini öldürttü. Bu ise Yavuz'un Mısır'a yürümesini artık kaçınılmaz hâle getirmişti. Bu sebeple Tumanbay, bir taraftan Yavuz'un mektubunun Mısır'da duyulması ile ortaya çıkan paniği yatıştırmaya çalışırken, diğer taraftan da orduyu savaşa hazırlamaya ve Kahire'de savunma tedbirleri almaya başladı. Ne var ki, askerlere maaşları bile düzenli olarak ödenemiyor ve bu durum büyük hoşnutsuzluğa sebep oluyordu. Bir ara askerler onu öyle sıkıştırdılar ki, Tumanbay onlara Kansûh el-Gûrî'nin oğlunu getirterek babasının hazinede bir kuruş para bırakmadığını söyletti ise de askerlerin direnmesi üzerine onları "sultanlıktan çekilip Mekke'ye gitmekle" tehdit etti. Askerler ise Tumanbay'a bir sultana söylenmemesi gereken çok ağır sözler söylediler.183

Bu sırada Canberdi el-Gazâlî kumandasında Osmanlılara karşı gönderilen ordu da Gazze yakınlarında Hân Yûnus'ta Sadrazam Sinan Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu tarafından çok fecî bir şekilde yenilgiye uğratılmış (25 Aralık 1516) ve Canberdi pek az bir askerle kaçarak Kahire'ye gelebilmişti.184 Artık Osmanlıların karşısında bir kuvvet kalmamış olup Yavuz'un her an Kahire'ye yürümesi bekleniyordu.

Mısır'da herkesin Osmanlılardan korkup can kaygusuna düştüğü bu sırada Tumanbay tahtını ve ülkesini korumak için bu şartlar altında yapılabileceklerin en iyisini yaparak büyük bir azim, cesaret ve hamiyet örneği gösterdi Önce Merc-i Dâbık ve ardından da Hân Yûnus'ta aldığı iki ağır yenilgi ile moral, teçhizat ve sayıca fevkalâde yıpranmış bulunan

Memlûk ordusunu yeniden tanzim ve teçhiz etmek için olağanüstü gayret sarf etti.

Yaşlı genç bütün memlûkleri cepheye sürdüğü gibi, şehir halkından, Bedevî Araplardan, zencîler ve Mağriplilerden kalabalık sayıda asker toplayarak Kahire içinde ve dışında savunma tedbirleri aldı. Esasında II. Tumanbay, Osmanlı kuvvetlerini Sina Çölü'nün bittiği yer olan es-Sâlihiyye'de karşılamak istiyordu. Çünkü onun düşüncesine göre çölü geçerken Osmanlı askerleri ve binek hayvanları çok yorulacaklar, dinlenmelerine fırsat vermeden yapılacak bir savaşta onları yenmek kolay olacaktı. Ancak Memlûk ümerâsı onun bu düşüncesine şiddetle karşı çıkarak Kahire dışındaki el-Matariyye ile el-Cebelü'l-Ahmer arasındaki er-Reydâniyye denilen yerde tedbir alınarak savaşın orada kabul edilmesinde ısrar etmişlerdi. Bu yüzden Tumanbay ister istemez er-Reydâniyye'de tedbirlerini aldı. el-Mukattam Dağı'ndan başlayarak Nil'e kadar uzanan sahada derin hendekler kazdırarak metrisler yaptırdı. Frenklerden temin etmiş olduğu iki yüz kadar topu Osmanlıların hücûmunu beklediği tarafa yönelik olarak, sabit bir şekilde yerleştirdi.

Bu olayların çağdaşı olan tarihçi İbn İyâs'ın bildirdiğine göre, Rodos Şövalyelerinin Tumanbay'a yardım olarak bin kişilik kurşun atıcı ile barut dolu birkaç gemi gönderdiği duyulmuş ancak bunun aslı çıkmamıştı.185

Tumanbay, er-Reydâniyye'de Osmanlılara karşı hazırlanır ve uzun süreceğini tahmin ettiği bir savunma savaşı için gerekli tedbirleri alırken, öte tarafta Yavuz da iki aydan fazla kaldığı Dimaşk'tan 15 Aralık'ta ayrılarak Kudüs ve diğer mukaddes yerleri ziyaret ettikten sonra, 2 Ocak 1517 tarihinde Gazze'de bulunan Veziri azam Sinan Paşa ve Osmanlı kuvvetleriyle birleşti. Burada birkaç gün kalarak Kurban Bayramı'nı kutladı ve çölü geçmek için son hazırlıklarını tamamladıktan sonra Gazze'den Mısır'a doğru yola çıkıp on üç gün gibi kısa bir zamanda Sina Çölü'nü

geçip 16 Ocak’ta çölün ucundaki es-Sâlihiyye’ye vardı. İki gün sonra Bilbis’e ulaşan Osmanlı kuvvetleri burada iki gün dinledikten sonra, 22 Ocak’ta Birketü’l-Hâc’a vardılar. Nihayet bütün Osmanlı ordusu 23 Ocak 1517 tarihinde er-Reydâniyye’de kendilerini beklemekte olan Memlûk ordusunun karşısında durdu. Bu yürüyüş esnasında Sinan Paşa ve Hayır Bey’in yakaladıkları bazı Araplardan II. Tumanbay’ın aldığı tedbirleri öğrenen Yavuz, gereken karşı tedbirleri düşünüp almak ve ona göre tabyesini yapmak fırsatını da bulmuştu.

Başlarında sultanları Tumanbay olduğu hâlde Memlûk ordusu er-Reydâniyye’de hendeklerde Osmanlıları bekliyordu. Memlûk toplarının sabit olduğunu öğrenen Yavuz, onları etkisiz hâle getirmek için askerlerini ikiye ayırarak bir kısmını Memlûklerin beklediği taraftan hücûm ettirirken, esas kuvvetleriyle el-Mukattam Dağı’nı dolaşıp Memlûk ordusunu arkadan çevirdi. O zamana göre oldukça gelişmiş, yivli ve her tarafa kolayca ateş edebilen müteharrik Osmanlı topları, Merc-i Dâbık’ta olduğu gibi, muharebenin kaderini tayinde müessir oldu. Her iki tarafın da büyük zâiyat verdiği, Memlûk Devleti’nin âkibetini belirleyen bu ölüm-kalım savaşında durumun ümitsizliğini gören Tumanbay, Yavuz’u ortadan çıkararak durumu lehine çevirebilmek ümidiyle onun kumanda ettiği merkeze hücum etti ise de ilerlemeye muvaffak olamayınca Vezir-i azam Sinan Paşa’nın kumanda ettiği sağ kanata yüklenerek onu yaraladı ve Yavuz’un “Bir memleket ona bedel olamaz” dediği bu büyük devlet adamı bu yüzden hemen öldü. Tumanbay’ın bu intihar hücumu sırasında Ramazanoğlu Mahmud Bey ile eski Ayıntab (Gaziantep) Beyi Yunus Bey de öldürüldü.

Ancak bu cesâreti Tumanbay’ı galip getirmeye yetmedi. Osmanlıların şiddetli hücumu karşısında tutunamayan Memlûk ordusu yenildi ve askerler kaçıştılar. Tumanbay etrafında kalan az sayıda askerle bir süre daha kahramanca dövüştü ise de, sonunda yakalanmaktan korktuğu için, o da

kaçtı. Memlûk ordugâhını yağmalayan Osmanlı kuvvetleri aynı gün Kahire’ye girdiler.

Savaştan bir gün sonra (24 Ocak) Osmanlı vezirlerinin maiyetinde Hayır Bey ve Merc-i Dâbık’ta esir edilmiş olan Halife ve üç mezhep başkadısı olduğu halde Osmanlı Ordusu alayla şehre girdi. Aynı gün kılınan Cuma namazında Kahire camilerinde hutbe Yavuz Selim adına okundu. Şehir kılıçla alınmış olduğu için üç gün süre ile yağmalandı ve yakalanan Memlûk askerleri de öldürüldü.

Yavuz, er-Reydâniyye’de dört gün kaldıktan sonra karargâhını Bulak’ta kurdu. 28 Ocak gecesi Tumanbay etrafına toplayabildiği 10.000 kadar Memlûk ve Arap ile ansızın Kahire’ye girdi. Şehrin önemli bir kısmını ele geçirerek caddelerin giriş-çıkışlarını tutup hendekler kazdırdı ve metrisler yaptırarak ele geçirdiği mahallelerdeki Osmanlı askerlerini öldürdü. Böylece şehir içinde boğaz boğaza bir boğuşma başladı. Şehir halkından bir kısmının da Memlûklere yardım ettiği üç gün süren kanlı sokak çarpışmaları sonunda Osmanlılar Kahire’yi sokak sokak, ev ev yeniden fethettiler. Bu durumda şehir ve sivil halk büyük tahribat ve musibetlere maruz kaldı. Tumanbay’ın bu ani baskın ile elde ettiği geçici başarı, daha fazla mal ve can kaybı ile çarpışmaların devam ettiği 30 Ocak Cuma günü bazı Kahire camilerinde kendi adına son defa olarak hutbe okunmasından başka bir sonuç vermedi.

Kahire içinde üç gün süren ölüm-kalım savaşından da ümit ettiği sonucu elde edemeyen Tumanbay, kadın kılığına girerek kaçmayı başardı. Ancak yaradılış itibariyle teslimiyetçi bir ruha sahip değildi. es-Saîd’e giderek orada etrafına Memlûklerden ve Araplardan, kendi sözüne inanmak lâzım gelirse, yirmi bin kadar asker topladı. Sürekli savaştan yorgun ve bitkin olmasına ve Yavuz’a karşı bir şart öne sürebilecek durumunda bulunmamasına rağmen, el-Behensâ kadısını barış için Halife el-

Mütevekkil aracılığı ile Yavuz'a gönderdi. Tumanbay mektubunda Yavuz adına Mısır'da hutbe okutup sikke vurduracağını ve kararlaştırılacak bir meblağı her yıl ona ödeyeceğini, ancak önce Yavuz'un es-Sâlihiyye'ye çekilmesi gerektiğini bildiriyor, aksi hâlde savaşmak üzere Nil'in batı yakasına (el-Cîze'ye) geçmeye davet ediyordu. Memlûk direnişinin artık kırıldığı anlamına gelen bu mektubun Yavuz'a gelmesinden bir gün sonra (31 Ocak 1517), er-Reydâniyye Savaşı'nda Hayır Bey vasıtasıyla Osmanlılara yardım ettiği söylenilen Canberdi el-Gazâlî beraberinde yedi yüzden fazla ümerâ ve asker olduğu halde gelerek Yavuz'a itaatini bildirdi.

Yavuz II. Tumanbay'ın yukarıda anılan barış teklifine karşılık 5 Mart 1517'de bir antlaşma sûreti yazdırıp imzalayarak kendi elçisi sâbık Anadolu Defterdârı Mustafa Çelebi ile halifenin devedârı Berdi Bey ve dört mezhep başkadısından oluşan bir heyetle Tumanbay'a gönderdi. Fakat bu heyet el-Behensâ yakınlarında Memlûk ve Araplardan müteşekkil bir grubun saldırısına maruz kalıp heyetteki Osmanlılar ile birlikte kadılardan ikisi öldürüldü.

Yavuz bunu duyunca (12 Mart) Nil'in batı yakasına geçmek üzere ordusunu Birketü'l-Habeş'te topladı. Ancak karşı tarafta bulunan Tumanbay'ın Osmanlıların geçmesine engel olması üzerine geçiş ertelenerek bir süre nehrin iki tarafından karşılıklı ok, tüfek ve top atışları yapıldı. Bu sırada bir kısım bedevîlerin arkadan Tumanbay'a hücum etmesi üzerine Tumanbay ehrâmlara sığındı.

Bundan istifade eden Osmanlı kuvvetleri zahmetsizce Nil'i geçtiler (24 Mart). Ertesi gün Yavuz da Nil'in batısına geçti ve 26 Mart'ta Tumanbay ile son defa el-Cîze'de Bürdân mevkîinde yapılan savaşta Osmanlılara üçüncü defa yenilen Tumanbay, yanındakilere artık her şeyin bittiğini söyleyerek Nil Deltası'nda kendisi için emin saydığı Terrûce bölgesine kaçtı. el-Bûta köyünde el-Buhayra şeyhlerinden Hasan b. Mer'î, Tumanbay'ı karşıladı.

Aralarında samimi bir dostluk bulunmasına rağmen Tumanbay, Hasan'dan kendisini ele vermeyeceğine dair Kur'ân üzerine yemin aldı ise de Hasan adamlarının zorlaması üzerine yeminini bozarak ona ihanet etti ve Tumanbay'ı yakalayarak durumu Yavuz'a bildirdi. Yavuz'un, Rumlu Mustafa Paşa, Şehsuvaroğlu Ali Bey ve Canberdi el-Gazâlî kumandasında gönderdiği birlik, 30 Mart 1517'de Tumanbay'ı yakalayarak demirlere bağlayıp Ümmü'd-Dinar denilen yerde bulunan Yavuz'a getirdiler. Yavuz aynı gün Tumanbay'ı huzuruna kabul etti.

Tumanbay'ı ayakta karşılayan Yavuz, önce elçilerini öldürmesi sebebiyle onu azarladı ise de, arkasından cesaretini ve yiğitliğini övüp kendisine bir tutsak gibi değil, bir sultan gibi davranarak, yanı başında hazırlattığı ikinci bir tahta oturttu. Yavuz ile son Memlûk Sultanı Tumanbay arasında uzun konuşmalar cereyan etti. Yavuz, kendisini çok uğraştırmasına rağmen korkusuz, gözüpek, açık sözlü ve cesur birisi olan Tumanbay'ın hayatını bağışlamak niyetinde idi. Hattâ Yavuz'un Tumanbay'ı Rumeli'de bir sancak beyliğine tayin edeceği, onu kayd-ı hayat şartıyla Mekke'ye süreceği veya beraberinde İstanbul'a götüreceği söylentileri bile duyulmuştu. Fakat Hayır Bey ve Canberdi el-Gazâlî'nin, "dört bir tarafa dağılmış bulunan Memlûklerin ve urbânın, Tumanbay'ın yakalandığına inanmadıklarını ve Kahire sokaklarında halkın, Allah Tumanbay'a yardım etsin diye dua ettiğini, onu canlı bırakması halinde kendisinin Mısır'ı terk etmesinden hemen sonra, yedi kat yerin dibinde bile olsa isyan ederek bunca fedakarlıklarla elde edilen neticeleri bir anda boşa çıkarabileceğini, havâstan ve avâmdan herkesin onun öldüğünü görerek, ondan ümidi kesip kendisine canu gönülden itaat etmesi için onu Zuveyle Kapısı'nda astırmasının münasip olacağını" telkin etmeleri üzerine Yavuz, yakalanmasından 14 gün sonra, Tumanbay'ın asılmasını emretti.

13 Nisan 1517 Pazartesi günü, İnbâbe'de hapsedildiği çadırdan alınan Tumanbay, dört yüz kişilik bir Yeniçeri birliğinin korumasında Bulak'a ve oradan da Zuveyle Kapısı'na götürüldü. Kendisi bir ata bindirilmiş olup, yol boyunca iki tarafa selâmlar veriyordu. Memlûkler devrinde önemli idamların yapıldığı, başların asılıp ve cesetlerin teşhîr edildiği Zuveyle Kapısı'nda attan indirilince asılacağını anlayan Tumanbay, orada toplanmış olan halka, "Benim için üç kere Fâtiha okuyun" deyip ellerini açarak kendisi de yüksek sesle üç kere Fâtiha okudu. Cellâdın uzattığı ipe boynunu uzatarak "işini bitir" dedi.

Tumanbay'ın asılışına Dulkadıroğlu Ali Bey nezaret etti. Ali Bey'in babası Şehsuvar da kırk beş yıl önce (1472 Ağustosu) aynı yerde, Sultan Kayıtbay tarafından astırılmıştı.

II. Tumanbay Zuveyle Kapısı'nda astırılan ilk ve son Memlûk sultanıdır. Cesedi üç gün asılı kaldıktan sonra indirilerek muhteşem bir törenle amcası Kansûh el-Gûrî tarafından yaptırılan fakat gömülmesi nasip olmayan medreseye defnedildi.186

Tumanbay'ın ölümü ile Mısır ve Suriye'de 267 yıl süren Memlûk hâkimiyeti resmen son bulmuş ve bu ülkeler Osmanlı hâkimiyeti altına girmiştir. Esasen Memlûklerin de çoğu Türk olup geri kalanı da tamamen Türkleşmişti.

Mısır'ın fethi ile Hilâfetin Osmanlılara geçtiği yaygın bir görüş, hattâ okul kitaplarına kadar girmiş kesin bir bilgi olmakla birlikte, muâsır Memlûk kaynaklarında bununla ilgili bir bilgi yoktur.

1 el-Okyânûs fî Tercemeti'l-Kâmûs (Ter. Mütercim Asım Efendi), el-Matba'atü'l-Bahriyye, 4 Cilt, İstanbul, 1304-1305.

2 "meleket eymânukum" (XIV/58); "mâ meleket eymânuhum" (XVI/71; XXIII/6; XXX/70; XXXIII/50); "mâ meleket eymânuhunne" (XXIV/31; XXXIII/55); "mâ meleket eymânukum" (IV/3, 24, 25, 36;

XXX/28); “mâ meleket yemînuke” (XXXIII/50, 52); “mimmâ meleket eymânukum” (XXIV/33).

3 “abden memlûken” (XVI/75).

4 İslam devleti hizmetindeki Türk asıllı memlûklerin statüsü hakkında bak.; H. D. Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul, 1976, s. 80-86.

5 H. D. Yıldız, aynı eser, s. 83.

6 Tolunoğulları için bak: K. Y. Kopraman, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İst. 1987, c. VI, s. 55-79.

7 İbn Tanrıverdi’ye göre “Togac”, Abdurrahman demektir (bak: en-Nücûmü’z-Zâhireü’z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve el-Kahire, Kahire, 1963, c. III, s. 237).

8 Ihşidler hakkında bak: K. Y. Kopraman, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İst. 1987, c. VI, s. 181-221.

9 M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar), İstanbul, 1961, s. 23-25.

10 el-Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali, Kitabu’s-Sülûk li-Ma’rifeti Düveli’l-Mülûk, neşr.: Muhammed Mustafa Ziyâde, c. I, Kahire, 1934, s. 146-147.

11 el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, ‘Ikdu’l-Cumân fî Tarih-i Ehli’z-Zaman, 647 yılı olayları.

12 es-Sâlih’in teşkil ettiği bu memlûk grubuna el-Bahriyye nisbesinin verilişini onların tüccarlar tarafından deniz yolu ile getirilmeleri ile açıklamak isteyenler de vardır.

13 el-Aynî, Ikdu’l-Cumân, 647 yılı olayları; el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 336.

14 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 339.

15 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 346, 352.

16 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 356; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. VI, s. 367.

17 Sıbt b. El-Cevzî, Mirâtü'z-Zamân, 648 yılı olayları.

18 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 359; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. VI, s. 371.

19 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. VI, s. 371.

20 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 359.

21 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 358-360.

22 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 361. .

23 İslâm tarihinin en eski devirlerinden itibaren, İslâm ülkelerinin hepsinde kullanılan temel para birimi olup, H. 829 (M. 1426) tarihine kadar bir miskal ağırlığında (4, 25 gr.) ve umûmiyetle 0. 979 saflıkta altın idi. W. Popper, Egypt And Syria Under the Circassian Sultans, 1382-1468 A. D. Systematic Notes to Ibn Taghrî Birdî's Chronicles of Egypt (Continued), University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1957, s. 44-45.

24 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 363; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. VI, s. 369.

25 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 362; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. VI, s. 374.

26 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 366-367.

27 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 368.

28 Memlûk Orduları Başkumandanı veya Ordu Kumandanı olan emîrin görev ünvânı, el-Kalkaşandî, Subhu'l-A'şâ fî Sınâ'âti'l-İnşâ, Kahire, 1913-1917, c. IV, s. 18.

29 İbn İyas, Bedâyi'ü'z-Zuhûr fi Vekâyi'i'd-Duhûr, Bulak, 1311, c. I, s. 37; el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 367-368.

30 Mısır'da 1250 yılından 1517 yılına kadar hüküm süren Memlûk Devleti'nin tarihini, sultanların menşeine göre ikiye ayırmak âdet olmuştur.

Bunlardan ilki 1250-1382 tarihlerini kapsar. Bu devirde Memlûk sultanlarının kâhir ekseriyeti Türk asıllı olup, bunlara “el-Memâlik et-Türkiyye” veya Nil içerisindeki er-Ravza adasındaki kışlalarda ikamet ettikleri için “el-Memâlik el-Bahriyye” denilir. İkinci devir ise 1382-1517 tarihlerini kapsar. Bu devirde ise Memlûk sultanlarının çoğunluğu Çerkes (çoğulu: Çerâkise) asıllı olup, bunlara “el-Memâlik el-Çerâkise” (Çerkes Memlükleri) veya Kalatu’l-Cebel burçlarında, ikamet ettikleri için “el-Memâlik el-Burciyye” denilir. Bu sadece ismen bir ayırım olup ikisi bir bütün teşkil eder.

31 Buradaki “et-Türkmânî” nisbesi Aybek’in aslına delâlet etmemektedir. Aybek, el-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb’a intikal etmeden önce Yemen’de müstakil bir devlet kurmuş olan Resuloğullarının memlûk’ü idi. Resuloğullarının bir adı da “Evlâd-ı Türkmân” olup, Aybek’in “et-Türkmânî” nisbesini alması bundan dolayıdır.

32 Şecerü’d-Dürr’ü Memlûk sultanlarının ilki olarak kabul edenler de vardır.

33 Sultan veya büyük emirlere yiyecek ve içecekleri vasıtasıyla bir kötülük yapılmasını önlemek için, yemekten önce onların yiyecek içeceklerini tadarak kontrol eden emîre denilirdi (Bak. el-Kalkaşandî, Subhü’l-A’şâ, c. V, s. 460).

34 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 4.

35 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 11.

36 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 390. Aktay’ı öldürenler arasında Kutuz, Bahadır, Sencer vb. vardı.

37 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 391.

38 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VI, s. 374.

39 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 403.

40 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 404.

41 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 404; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VI, s. 378.

42 Saltanat nâibi demek olup, Sultan’a niyâbet ederdi. Sultan’ın vekili olarak iş gören bu vazife sahibi bütün işlerde mutlak selâhiyeti hâizdi. Bu vazifeyi ihdâs eden Aybek olmuştur. (İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara, 1970, s. 349).

43 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 417; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 55.

44 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 417; İbn Tanrıverdi (en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VI, s. 72) Kutuz’un sultan oluşunu 5 Kasım olarak vermektedir.

45 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 427-428.

46 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 429.

47 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 429.

48 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 430.

49 el-Makrizî, Aynı eser, c. I, s. 430-431; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 79.

50 Sa’îd Abdülfettah Aşûr, el-Hareketü’s-Salîbiyye, Kahire, 1963, c. II, s. 1123.

51 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 433.

52 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 101.

53 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 435.

54 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 437.

55 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 103-104.

56 Saîd Abdülfettah Aşûr, ez-Zâhir Baybars, Kahire, 1963, s. 37.

57 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 625-633.

58 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 633.

59 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 483.

60 el-Makrizî, aynı eser, c. I, s. 550.

61 S. Runciman, A History of the Crusades, c. III, s. 323.

62 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 568.

63 Ebu’l-Fida, el-Muhtasar, 669 yılı olayları.

64 Mufaddal b. Ebi’l-Fezâil, en-Nehcü’s-Sedîd, s. 198-199.

65 Said Abdulfettah Aşûr, Kıbrıs ve’l-Hurûbü’s-Salîbiyye, Kahire, 1957, s. 47-48.

66 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 179.

67 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 468.

68 Baybars ed-Devâdârî, Zubdetü’l-Fikre fi Tarihi’l-Hicre, c. IX, varak 81-85.

69 Sultan’a ait kumaş, mücevherât ve paranın muhafazasına memur olanlara verilen unvan. Sarayda üç sınıf hazine ve üç hazinedâr vardı. Biri kumaşların, ipekli ve sırmalı eğerlerin; ikincisi mücevherât ve kıymetli taşların; üçüncüsü de her türlü nakit’in (para) koruyucusu idi. (Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, s. 340-341.

70 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 642.

71 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 645.

72 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 269-270.

73 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 656.

74 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 658.

75 Muhyiddin b. Abdizzâhir, Teşrîfü’l-Eyyâm ve’l-‘Usûr fi Sîreti’l-Meliki’l-Mansûr, neşr: Murad Kâmil, Kahire, 1961, s. 151-152.

76 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 747.

77 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 746.

78 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VII, s. 321-324.

79 Mufaddal b. Ebi’l-Fezâil, en-Nehcü’s-Sedid, c. II, s. 386.

80 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 754-755.

81 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 755-756; İbn. Tagribirdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. VII, s. 325-343.

82 Herhangi bir şahsın sultan tarafından büyük bir göreve tayin edildiğini gösteren ve sultan tarafından imzalanmış olan resmi yazı.

83 Devletin her türlü resmî yazışmalarının yazıldığı divândır (Uzunçarşılı, Aynı eser, s. 379-383).

84 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 756.

85 Setton, Aynı eser, c. II, s. 595.

86 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 765-766.

87 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 790; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. VIII, s. 67.

88 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 790; İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. I, s. 127.

89 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 790.

90 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 793.

91 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 806.

92 el-Makrizî, Aynı eser, c. I, s. Aynı yer.

93 el-Makrizî, Aynı eser, c. I, s. Aynı yer.

94 el-Makrizî, Aynı eser, c. II, s. 21-23.

95 el-Makrizî, Aynı eser, c. I, s. 817.

96 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 819-820.

97 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. 8, s. 68.

98 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. 1, s. 37.

99 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 856-85; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. 8, s. 98-104.

100 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 865-869.

101 Sultanın saraylarına nezaret eden ve bunların ihtiyaçlarını temin ile sultanın memlûk ve hizmetlilerinin yiyecek-giyecek ve bütün ihtiyaçlarına

bakan kişi olup, bu görevi münhasıran seyfiyeden bir emîr ifâ ederdi. (Bak. el-Kalkaşandî, Subhu'l-Aşâ, c. 4, s. 20; c. 5, s. 45).

102 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. 8, s. 179-180; el-Makrizî, es-Sülûk, c. II, s. 35.

103 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. 8, s. 179-181; el-Makrizî, es-Sülûk, c. II, s. 45.

104 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. 8, s. 181-182; el-Makrizî, es-Sülûk, c. II, s. 45.

105 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. 8, s. 238-242.

106 İbn İyas, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. I, s. 151.

107 el-Makrizî, es-Sülûk, c. II, s. 59.

108 İbn İyas, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. I, s. 152.

109 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. VIII, s. 270-271.

110 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. IX, s. 164-212.

111 el-Makrizî, el-Hıtat, c. II, s. 306.

112 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. IX, s. 273, 326, 327.

113 el-Makrizî, es-Sülûk, c. II, s. 343; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. IX, s. 164.

114 el-Makrizî, es-Sülûk, s. 343; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. IX, s. 164.

115 el-Makrizî, a.g.e., c. II, s. 770-790.

116 Kan akrabalığı başta olmak üzere, aynı kavimden ya da aynı şehir veya ülkeden olan insanların birbirini tutması ve birbirleriyle dayanışma içinde olmasına "asabiyye" denilir. Memlûkler devrinde aynı köle tüccarı tarafından satın alınıp getirilmiş olmak, aynı ocakta (kışlada) bir arada eğitim görmek ve aynı efendiye intisab etmek de "asabiyye"nin teşekkülü için bir sebepti. Çoğu zaman bu "asabiyye" kan bağından da kuvvetli idi.

117 Sa‘îd Abdulfettâh Âşûr, el-Asr el-Memâlîkî fi Mısr ve eş-Şâm, Kahire, 1965, s. 136.

118 el-Makrizî, el-Hıtat, c. II, s. 213.

119 el-Makrizî, el-Hıtat, c. I, s. 756.

120 el-Makrizî, el-Hıtat, c. II, s. 214.

121 el-Makrizî, el-Hıtat, c. II, s. 213.

122 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 805, 822.

123 el-Makrizî, es-Sülûk, c. I, s. 875-876.

124 Ibn Tagrıbirdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VIII, s. 243.

125 Ibn Tagrıbirdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. VIII, s. 260-265.

126 el-Makrizî, es-Sülûk, c. II, s. 156.

127 Ibn Tagribirdi, en-Nücûmü’z-Zâhire, c. XI, s. 223.

128 İbn Tanrıverdi, (en-Nücûmü’z-Zâhire, c. XI, s. 223) Memlûk askerî nizâmında ümerâ (kumandanlar) rütbelerine göre aşağıdan yukarıya şöyle sıralanıyordu:.

Emîr-i Hamse (Beşler Emîri): Bunlar emîrlerin en küçük rütbelisi idiler. Sayıları çok azdı. Daha ziyde ölen emîrlerin çocuklarına şeref pâyesi olarak verilen bir unvandı. Bunlar gerçekte kıdemli askerler gibiydiler.

Emîr-i Aşere (Onlar Emîri): Bunlar on memlûke sahip olma hakkı olan emîrlerdi. Bazılarının sahip olduğu memlûk sayısı belli değildi. Bazen artar bazen eksilirdi. Küçük valiler ve küçük vazifelerin görevlileri bunlarda olurdu.

Emîr-i Tablhâne (Kırklar Emîri): Umûmiyetle kırk adet şahsi memlûk edinme hakkına sahip emirlerdi. Fakat kırktan aşağı olmazdı. Sayıları değişirdi. İkinci derecede mühim görevler bunlara verilirdi. Bunların kapıları önünde, sultanlarda olduğu gibi, fakat daha küçük ölçüde, nevbet çalardı.

Emîr-i Mie (Yüzler Emîri): Şahsına âit yüz memlûk edinme hakkına sâhip emîr olup, savaşta bin kişiyi kumanda ederdi. En yüksek derece bu idi. Büyük görevler bunlara verilirdi. Sayıları yirmidört idi. Bunların kapıları önünde, sultanlarda olduğu gibi nevbet çalardı. Bu konuda geniş bilgi için bak.: el-Kalkaşandî, Subhu'l-A'şa, c. IV., s. 14 vd.

129 Sultanın memlûklerine bakan ve onların her türlü işiyle meşgul olan emîrdir. Sayıları dört tane olurdu. Birinci yüzler emîri ve diğer üçü de kırklar emîri olurdu (el-Kalkaşandî, Subhu'l-A'şâ, c. IV, s. 18).

130 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XI, s. 163.

131 el-Makrizî, es-Sülûk, c. III, s. 381 vd.

132 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XI, s. 188.

133 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XI, s. 210-211.

134 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XI, s. 215.

135 Berkûk'un hayatı ve devri hakkında bak.: Prof. Dr. M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkûk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul, 1961.

136 el-Makrizî, es-Sülûk, c. III, s. 476-477; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XI, s. 215.

137 el-Makrizî, es-Sülûk, c. III, s. 567 vd.; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XI, s. 251-289.

138 el-Makrizî, es-Sülûk, c. III, s. 620-624; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XI, s. 285-289.

139 el-Makrizî, es-Sülûk, c. III, s. 692-695; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XI, s. 369 vd.

140 el-Makrizî, es-Sülûk, c. III, s. 704-705.

141 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XII, s. 36-39.

142 el-Makrizî, es-Sülûk, c. III, s. 814-815.

143 Ş. Tekindağ, a.g.e., s. 113 .

144 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhireü'z-Zâhire, c. XII, s. 329-330; K. Y. Kopraman, Mısır Memlükleri Tarihi, Sultan el-Melik el-Mü'eyyed Şeyh el-Mahmûdî Devri (1412-1421), Ankara, 1989, s. 46-48.

145 el-Makrizî, es-Sülûk, c. IV, s. 8; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhireü'z-Zâhire, c. XIII, s. 48-49.

146 el-Makrizî, es-Sülûk, c. IV, s. 41-46; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhireü'z-Zâhire, c. XIII, s. 57.

147 el-Makrizî, es-Sülûk, c. IV, s. 214-216; İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhireü'z-Zâhire, c. XIII, s. 146-147.

148 K. Y. Kopraman, Mısır Memlûkleri Tarihi, Ankara, 1989, s. 113-114.

149 K. Y. Kopraman, a.g.e., s. 165-168.

150 K. Y. Kopraman, Aynı eser, s. 184.

151 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, C. XIV, (neşr.: F. M. Şeltût-C. M. Muharrız), Kahire, 1971, s. 223.

152 Halil b. Şâhin, Kitabu Zübdeti Keşfi'l-Memâlik ve Beyâni't-Turuki ve'l-Mesâlik, (neşr: Paul Ravaisse), Paris, 1894, s. 138.

153 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XIV, s. 292-304.

154 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XV, Kahire, 1971, s. 106-111.

155 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, c. XVI, Kahire, 1971, s. 351, 352, 359, 361, 363.

156 İbrahim Ali Tarhan, Mısr fî Asri Devleti'l-Memâliki'l-Çerâkise, Kahire, 1960, s. 35.

157 İbn Tanrıverdi, en-Nücûmü'z-Zâhire, C. XVI, s. 55-57; Aynal hakkında bkz.: "Fatih'le Çağdaş Bir Memlûklu Sultanı, Aynal el-Ecrûd (1453-1460)". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Dergisi, sayı: 23, (Mart, 1969), s. 35-50.

158 İbrahim Ali Tarhan, a.g.e., s. 36.

159 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, (neşr., P. Kahle ve M. Mustafa), İst. 1936, c. V, s. 2.

160 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. III, s. 324.

161 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. IV, s. 4.

162 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 22.

163 Mütevellî, Ahmed Fuad, el-Fethü'l-Osmânî li'ş-Şâm ve Mısr ve Mukaddemâtihi, Kahire 1976, s. 58-63.

164 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 7.

165 İbn İyâs, Aynı eser, c. V, s. 22.

166 İbn İyâs, Aynı eser, c. V, s. 26.

167 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 45.

168 İbn Zunbul, Ahiretü'l-Memâlik (neşr: Abdulmunim Amir), Kahire, 1962, s. 22.

169 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 45 vd.

170 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 63; İbn Zunbul, Aynı eser, s. 24.

171 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 68.

172 İbn Zunbul, Ahiretü'l-Memâlik, s. 25.

173 Muhammed Mustafa Ziyâde, Nihâyetü Selâtini'l-Memâlik fî Mısr, s. 218.

174 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 69.

175 İbn Ayâs, Aynı eser, c. V, s. 70.

176 İbn İyâs, Aynı eser, c. V, s. 70. Kaynaklarda el-Gûrî'nin ölümü hakkında başka rivayetler de vardır. Ölüm sebebi her halde kalp sektesi olmalıdır.

177 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 102.

178 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 102 vd.

179 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 126.

180 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 121.

181 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 120-122.

182 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 122.

183 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 123-126.

184 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 127-128.

185 İbn İyâs, Bedâyi'ü'z-Zuhûr, c. V, s. 139.

186 Osmanlıların Mısır'ı fethini gözleriyle gören müverrih İbn İyâs Bedâyi'ü'z-Zuhûr fî Vakayi'i'd-Duhûr adıyla kaleme aldığı meşhur tarihinde, son Memlûk Sultanı Tumanbay'ın mâcerasını bütün teferruâtı ile anlatılmaktadır.

Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud / Yrd. Doç. Dr. Süleyman Özbek [s.127-133]

Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

On üçüncü yüzyılın ilk yarısı Türk İslam aleminin en karışık olduğu bir devreyi ihtiva eder. Bu zaman dilimi içerisinde gelişen olaylar, daha sonraları Orta Doğu'nun siyasi haritasında yeni şekillenmelere sebep olacaktır. Bu zaman dilimi içerisinde 1260 yılında Moğollar ile Memlukler arasında cereyan eden Ayn Calut Savaşı, Malazgirt veya Miryakefalon savaşları gibi asker sayısı yüzbinlerle ifade edilen bir savaş değildir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Moğol kuvvetleri 15 bin, Memluk kuvvetleri ise bunun iki katıdır. Ancak Ayn Calut savaşı cereyan tarzından ziyade netice itibariyle Moğol istila hareketinin durak noktası olması ve yeni güç dengelerinin ortaya çıkmasına sebep olmasının yanında Türk ve İslam tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Savaşın sebep ve sonuçlarını ele almadan önce bu devir Orta ve Yakın Doğu'nun siyasi durumuna kısaca temas etmekte fayda vardır.

XII. yüzyılın sonlarında, Eyyubi devletinin kurucusu Selahaddin Eyyubi'nin (1174-1193) ölümüyle halefleri arasında taht mücadeleleri başlamıştır. Zaman zaman bu mücadelelerden galip çıkan bazı Eyyubi hükümdarları otoritelerini tesis ettikten sonra Kuzey Suriye'de Anadolu Selçuklu devleti ile hâkimiyet mücadelelerine girişmişlerdir.1 Bu durum 1249 yılında Eyyubi hükümdarı el-Melik el-Salih Necmeddin'in (1240-1249) ölümüne kadar devam etti. Onun ölümünü müteakip başlayan karışıklıklar son Eyyubi hükümdarı el-Melik el-Muazzam Turanşah'ın Memlukler tarafından katledilmesi (1250) ve Eyyubi devletinin yıkılarak yerine Türk Memluk devletinin kurulmasıyla son buldu.2

Bağdad Abbasi halifeliği bu dönemde ilk devirlerindeki azametli yıllarını kaybetmiş çeşitli İslam hükümdarlarının saltanatlarını tebrik ve tasdik etmenin yanında, ortaya çıkan anlaşmazlıklarda sulh için elçi ve rica heyetleri göndermekten başka bir fonksiyon icra edemez hale gelmiştir. Nitekim bunun bir göstergesi olmak üzere, Moğol istilasının Kuzey Suriye'ye dayandığı bir sırada Abbasi halifesinin Türk-İslam devletleri arasındaki anlaşmazlıkların sona erdirilmesi ve Moğollara karşı ortak güç oluşturulması yönündeki talepleri bölgedeki Türk ve İslam devletleri tarafından fazla ciddiye alınmamış ve rağbet görmemiştir.

Bu devir Orta Doğu'nun siyasi hayatında söz sahibi bir başka devlet olan Bizans'ta da durum pek farklı değildir. İslam alemine karşı tertip edilen Haçlı seferlerinin dördüncüsünde Latinler Bizans'ın başkenti Konstantinopol'ı işgal ile büyük yağma ve tahribata girişmişlerdir. 1261 yılına kadar devam eden bu işgal ve karışıklık, Bizans'ta yıllardır mevcut olan otorite boşluğu ve güç kaybının artmasına neden olmuştur. Bu karışıklık ancak 1261 yılında VIII. Mihael Paleologos'un Bizans tahtını yeniden ele geçirmesiyle son bulmuş ve istikrar sağlanabilmiştir.3

Moğollar açısından durum biraz daha iyi görünmektedir. 1251 yılında Moğol idaresini ele alan Mönge (1251-1259), Cengiz Han (1167-1227) tarafından başlatılıp, Ögedey (1227-1241) zamanında da kısmen takip edilen fetih hareketlerini devam ettirmek istiyordu. Bu maksatla bir taraftan küçük kardeşi Kubilay'ı (1264-1294) emrine verdiği kuvvetlerle Çin'e gönderirken, öbür taraftan da, diğer kardeşi Hülagü'yu (Ölm. 1265) büyük bir kuvvetle İran ve Azerbaycan'ın fethi ile görevlendirdi.4 Hülagü kısa zamanda Batınilerin merkezi olan ve daha önce Selçuklular tarafından ele geçirilemeyen Alamutu da yerle bir ederek bütün İran'ın fethini tamamladı. Artık Moğol istila hareketinde hedef sırası Anadolu ve Suriye'ye gelmişti.

Moğol tehlikesinin yaklaştığı bu dönemde Anadolu'da hâkim unsur olan Türkiye Selçuklu Devleti de, komşularına nazaran daha iyi bir durumdadır. Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubad (1220-1237) kısa zamanda takip ettiği siyasetle Türkiye Selçuklu Devleti'ne en parlak devrini yaşattı. Keykubad, batıya doğru süratle ilerleyen Moğol istilasının ülkesini de tehdit etmekte olduğunu fark ederek çeşitli tedbirlere başvurdu. Bir taraftan Konya, Sivas ve Kayseri başta olmak üzere Anadolu'daki pek çok şehrin surlarını tamir ve tahkim ettiren Keykubad, diğer taraftan da, Moğollara karşı mücadelede Harzemşahlar ve Eyyubiler ile ittifak kurma yoluna gitti.5 Bu amaçla Celaleddin Harzemşah'ın Azerbaycan'da yerleşmesine müsaade etti. Bununla o, Moğollar ile kendisi arasına Celaleddin Harzemşah'ı tampon devlet olarak yerleştiriyordu. Ancak, kısa bir süre sonra Celaleddin'in Selçuklu topraklarına tecavüzde bulunması neticesinde, Moğollara karşı birlikte mücadele etmesi gereken iki Türk devleti karşı karşıya geldi. Taraflar arasında 1230 yılında Yassı Çemen'de cereyan eden savaşta, müttefik Selçuklu ve Eyyubi kuvvetleri karşısında yenilgiye uğrayan Celaleddin için bu mağlubiyet adeta bir son oldu.6

Alaaddin Keykubad, bir süre sonra da ittifakını temin ettiği Eyyubiler ile Kuzey Suriye toprakları için mücadeleye girişti. Uzun ve kanlı mücadeleler sonucunda Eyyubileri de kendisinden uzaklaştıran Keykubad, Anadolu kapılarına dayanmış olan Moğollar karşısında yalnız kaldı. Keykubad'ın 1236 yılında Eyyubiler üzerine yapacağı yeni bir sefer için hazırlıklara giriştiği esnada Moğol Hanı Ögedey'in (1229-1241) elçileri Selçuklu payitahtı Kayseri'ye geldi. Moğol elçileri, Keykubad'dan yıllık vergi vermesini ve Moğol hanına tabiyetini arzetmesini istediler. Üst üste yaptığı siyasi hatalar neticesinde bütün müttefiklerini kaybeden bu sebeple de, Moğollara karşı tek başına mücadele edemeyeceğini anlayan Keykubad,

elçilerin bütün isteklerini kabul etti.7 Böylece o, kısa bir süre için de olsa Moğol tehlikesini ülkesi sınırlarından uzaklaştırmış oluyordu.

Alaaddin Keykubad'dan sonra tahta geçen II. Gıyaseddin Keyhusrev'in (1237-1246) saltanat yılları Türkiye Selçuklu Devleti için adeta bir yıkım devresi oldu. Onun kötü idaresinin yanında Moğollar da, Baycu Noyan komutasında büyük bir ordu ile Anadolu'ya girerek fiilen istila teşebbüsünde bulundular. 1243 yılında Kösedağı ve 1256 yılında Sultan Hanı civarında yapılan her iki savaşta da Selçuklu ordusu büyük bir bozguna uğradı. Bunu müteakip bilhassa Sultan Hanı Savaşı'ndan sonra Anadolu'yu istila eden Moğollar, başta Sivas, Kayseri ve Erzincan olmak üzere pek çok şehri yağma ve tahrip ettiler. Böylece Anadolu, Alaaddin Keykubad'ın 1236'da Moğol tabiyetini kabul etmesiyle hukuken, 1243 ve 1256 yıllarındaki yenilgilerin sonucunda da fiilen Moğol hâkimiyeti altına giriyordu. Moğol istilası ve vahşeti karşısında Anadolu'da büyük bir karışıklık baş gösterdi. Halk panik halinde ya Bizans sınırına yakın uçlara sığınıyor veya Suriye ve Bizans'a iltica ediyordu.

İran'ın ve Anadolu'nun Moğol hâkimiyetine girmesinden sonra Hülagü'nün hedefi, İslam aleminin dini merkezi durumunda olan Bağdat Abbasi halifeliği oldu. 1257 yılı Kasım ayında Halife el-Mu'tasım Billah'a bir elçi heyeti gönderen Hülagü, ondan kendisine itaat ile Bağdat şehrini teslim etmesini istedi. Önceleri Hülagü'nün isteklerini ve Bağdat'ta Moğol Hanı adına hutbe okutmayı kabul eden Halife, daha sonra çevresinden gelen baskılarla bundan vazgeçti. Gönderdiği cevapta daha önceleri Bağdat'a yapılan bütün saldırıların sonuçsuz kaldığını ifadeyle, Hülagü'den İslam ülkelerinden çekilerek geldiği yere Horasan'a dönmesini istedi. Halifenin bu cevabı karşısında büyük bir öfkeye kapılan Hülagü, kalabalık bir ordu ile Bağdat kapılarına dayandı.8 Ancak Hülagü, "Halifeye dokunacak olursa, güneşin bir daha dünyayı aydınlatmayacağına, ve yağmurun

yağmayacağına” inandırıldığı için Bağdat’a saldırmaya çekiniyordu.9 Daha sonraları bilhassa Hıristiyanların baskı ve telkinleri karşısında bu korkusunu üzerinden atan Hülagü, Bağdat’ı işgal ettiği gibi Moğol ordusunun da şehirde gerçekleştirdiği yağma ve katliama göz yumdu. Yakalanan Abbasi Halifesi el-Mu’tasım Billah, hazinelerinin yeri söyletilinceye kadar yapılan işkenceden sonra bütün ailesiyle birlikte kılıçtan geçirildi.10 İslam aleminin ilim ve kültür merkezi olan Bağdat’ın sukutundan sonra Moğol ordularının önünde artık Suriye ve Mısır yolu açılmış oluyordu.

Bu tarihlerde Mısır coğrafyasında da önemli gelişmeler oluyordu. Kısa bir süre önce Eyyubilerden idareyi ele alan Memlukler İslam alemi içerisinde kendilerini kabul ettirme gayreti içerisindeydiler. Bu sebeple Memluk sultanı el-Melik el-Muizz Aybeg et-Türkmani (1250-1257), Bağdat Abbasi halifesine bir elçi göndererek ondan hâkimiyetinin tanınmasını bildiren bir menşur talebinde bulundu.11 Fakat Moğol istilasının Bağdat kapılarına dayandığı bir sırada yapılan bu talep, halifelik sarayında müspet veya menfi herhangi bir cevaba muhatap olmadı.

El-Melik el-Muizz Aybeg’in katlinden kısa süre sonra, Memluk tahtına oturan el-Melik el-Muzaffer Seyfeddin Kutuz (1259-1260), yaklaşmakta olan Moğol tehlikesinin farkındaydı. Bu sebeple o, mahalli kuvvetlerle Moğollara karşı koymanın mümkün olamayacağını Suriye ve Mısır’da Hıristiyanların da iştirak edeceği daha geniş katılımlı ortak bir güç teşkil edilmesi gerektiğini, düşünüyordu. Bunun için Kutuz bütün dikkat, gayret ve mesaisini Moğollara karşı koyabilecek güçlü bir ordu teşkili için seferber etti. Memluk sultanının açmış olduğu cihat bayrağının altına kısa sürede Suriye ve Mısır’dan katılmalar başladı. Bunlar arasında en önemli yeri, Aybeg zamanında iktidar için tehlike arz ettikleri gerekçesiyle Mısır’dan firara mecbur bırakılan el-Bahriyye Memlukleri tutmaktaydı. Suriye’de bulunan Bahriler, Emir Baybars el-Bundukdari idaresinde Mısır’a dönmek

ve Moğollara karşı mücadele etmek için Kutuz'un hizmetine girmek istediler. Moğol tehlikesi karşısında eski düşmanlıkların bir süre için de olsa bir kenara bırakılması gerektiğini düşünen Kutuz, el-Bahriyye'nin bu teklifini memnuniyetle karşıladı. El-Bahriyye Memluklerini Kahire dışında bizzat karşılayan sultan Kutuz, Bahri emirlerine çeşitli ıktalar ve hediyeler verirken, liderleri Baybars'a da Kalyob şehrini ıkta olarak verdi. Ayrıca, Moğollar ile yapılacak savaşta başarılı olunması halinde de Haleb şehrinin naipliğini vaat etmiştir.12

Bu esnada Kuzey Suriye'de süratle ilerleyen Moğollar, kısa süre sonra Ermeni ve Haçlı kuvvetlerinin de yardımlarıyla Halep ve Dımaşk'ı ele geçirdiler.13 Böylece Hülagü'nün karşısında Mısır yolu tamamen açılmış oluyordu. Hülagü, sefer için son hazırlıklarını yaparken büyük Moğol hanı Mönge'nin ölüm haberini aldı. Bu haber üzerine Suriye'de ünlü Moğol kumandanı Ketboğa kumandasında 10 bin kişilik bir kuvvet bırakan Hülagü, yeni Moğol hanını seçmek üzere ordusunun büyük bir kısmıyla Tebriz'e döndü.14 Dönüşünden önce Memluklerin de tabiyetini sağlamak istediğinden giderayak, Kutuz'a bir elçi heyeti gönderen Hülagü, ondan kendisine tabi olmasını isteyerek, aksi takdirde Suriye'de vuku bulan katliam hadiselerinin Mısır'da da aynen tekerrür edeceğini bildiriyordu.15

Hülagü'nün bu tehdit dolu mektubu karşısında Memluk ümerasını toplayan Kutuz, onlarla durumu istişare etti. Toplantıda alınan savaş kararından sonra Moğol elçilerinin vücutları ortadan ikiye bölünerek başları da Kahire sokaklarında asıldı.16 Böylece Hülagü'nün tehdit dolu tabiyet talebine aynı sertlikte cevap verilince iki devlet arasındaki savaş kaçınılmaz hale geldi.

Karşılıklı ilişkilerin bu derece gerginleşmesi üzerine son hazırlıklarını tamamlayan Memluk sultanı, ordusu için gerekli mali desteği Mısır halkına koyduğu ağır vergilerle karşıladı.17 Daha sonra Kutuz, Memluk ümerasıyla

yaptığı son bir istişareden sonra emir Baybars el-Bundukdari'yi öncü birliğinin kumandasına tayin ederek, Moğollar hakkında bilgi toplaması için ileri gönderdi.18

Memluk sultanı Kutuz'un Moğollarla yapacağı savaştan önce dikkatli ve tedbirli bir politika takip ettiği görülmektedir. Daha önce Irak ve Suriye'de Müslümanlara karşı oluşturulan Moğol-Ermeni-Haçlı ittifakını göz önünde bulunduran Kutuz, böyle kritik bir zamanda Suriye'deki Haçlı kontlukları ile yeni bir çatışmaya girerek ikinci bir cephe açmaktan kaçındı. Bu sebeple Haçlı kontluklarının düşmanlığını kazanmamak için azami gayret göstererek Haçlı kontluklarına, ortak düşmanları olarak nitelediği Moğollara karşı ittifak halinde savaşmayı teklif etti. Bu teklif Suriye'deki Hıristiyanlar arasında tartışmaya sebep oldu. Haçlı kontlarının bir kısmı Müslümanlardan kurtulmak için Moğollarla birlikte hareket etmek lazım geldiğini iddia ederken, çoğunluk ise Moğolların daha tehlikeli olduğunu ve Müslümanlardan sonra sıranın kendilerine de geleceğini söylüyorlardı. Ancak Müslümanlarla yapılacak bir ittifakın başarısızlıkla sonuçlanması durumunda Moğolların tepkisini düşünmek bile istemiyorlardı. Haçlı kontları uzun tartışmalardan sonra nihayet bir karara varmışlar ve bunu Memluk sultanı Kutuz'a bildirmişlerdi. Buna göre Haçlı kontları, Müslümanların yanında savaşa girmeyecekler ancak Memluk ordusunun da Suriye'ye giderken Haçlı kontluklarının arazisinden geçmelerine izin vereceklerdi. Bu görüş doğrultusunda taraflar arasında 10 yıl sürecek bir barış anlaşması imzalandı.19

Böylece Haçlı kontluklarının verdikleri söze bağlı kalacaklarından emin olan Kutuz, kısa bir süre sonra bizzat kumanda ettiği asıl Memluk ordusu ile kendisi de Kahire'den ayrıldı Kahire'den büyük bir istekle hareket eden ordu, es-Salihiyye mevkiine geldiği zaman bir duraklama geçirdi. Bunun sebebi ise Suriye'deki Moğol istilasının önünden kaçarak Memluk ordusu

ile mülaki olan insanlar tarafından Moğolların gerçekleştirdikleri katliam ve vahşet hakkında anlattıkları hikayelerin, bazı Memluk ümerası arasında tereddüt ve korku emareleri ortaya çıkarmış olmasıydı, bu hikayeleri dinleyen bazı emirler, Moğollar ile yapılacak bu savaşta hezimete uğramaları halinde Bağdat ve diğer şehirlerin başına gelenlerin Kahire'nin de başına gelebileceğini ve bu sebeple karşı koymanın manasız olduğunu, teslim olmaları gerektiğini söylüyorlardı. Bu nazik durum karşısında öfkelenen Kutuz, emirleri toplayarak onlara hitaben "sizler bunca zamandır Beytü'l-malin ekmeğini yiyor, cihad zamanında ise savaştan kaçıyorsunuz.

Ben cihada gidiyorum. İsteyen benimle gelsin, istemeyen evine dönsün"20 diyerek tahrik ve teşvik edici bir konuşma yaptı. Bu tesirli hitabetten sonra Memluk ümerası arasındaki tereddütler ortadan kalktı ve ordu yek vücut olarak Moğollar üzerine tekrar yürüyüşe geçti.

Moğollar hakkında bilgi toplamak için ileri harekatına devam eden emir Baybars idaresindeki Memluk öncü birliği, Moğol işgali altında bulunan Gazze'ye yöneldi. Durumdan haberdar olan Moğol kumandanlarından Baydara, derhal Baalbek mevkiinde bulunan Ketboğa Noyan'a haber göndererek yanında az sayıda asker olduğunu ve derhal kendisine yardımcı kuvvet göndermesini istedi. Ancak Ketboğa ona herhangi bir yardım göndermediği gibi yerinde kalmasını ve mevziini korumak için de savaşmasını emretti. Ne var ki, Baydara emrindeki az sayıda Moğol kuvvetleriyle emir Baybars karşısında tutunamayarak yenilgiye uğradı.21 Öncü birliğinin Moğolları yenerek Gazze'yi ele geçirdiği haberi Memluk ordusuna ulaştığında büyük bir sevinç yaşanmasına ve morallerin yükselmesine sebep oldu.

Bu arada Memluk sultanı Kutuz da Haçlı kontlukları ile yaptıkları barışa binaen ordusuyla Frank arazisinden rahatlıkla geçerek, Ayn Calut mevkiine geldi. Burası yaygın bir inanışa göre Hz. Davut'un, büyük

düşmanı olan Calut'u öldürdüğü mevkii idi. Kutuz, burada savaşın sonucunu etkileyecek askeri bir taktik uyguladı. Memluk ordusunun az sayıda olduğu izlenimini vermek için askerlerinin büyük bir kısmını yakında bulunan ormana saklayan Kutuz, Moğolların karşısına sadece emir Baybars'ın idaresindeki öncü birliklerini çıkardı. 3 Eylül 1260 tarihinde sabahın ilk ışıklarıyla birlikte Moğollar saldırıya geçtiler. Bu saldırı karşısında bir süre direnen Baybars, daha sonra kararlaştırıldığı şekilde sahte bir firar hareketiyle asıl Memluk ordusunun bulunduğu yere doğru geri çekilmeye başladı. Türk ve Moğol kavimlerinin klasik savaş taktiği olan bu uygulamayı her zaman başarı ile tatbik eden Moğollar belki de ilk defa bir yanılgıya düştüler. Memluk kuvvetlerinin bozgun halinde kaçtığını sanan Moğol kumandanı Ketboğa, askerlerine, kaçan Memluk ordusunu takip ederek imha emri verdi. Fakat bir süre sonra Memluk ordusu tarafından tamamen kuşatılan Ketboğa, tuzağa düştüğünü anlamakta gecikmedi. Buna rağmen Moğollar savaşı bırakmayarak bütün gayretleriyle çarpışmaya devam ediyorlardı. Nitekim bu mücadele esnasında Memluk ordusunun sağ kanadı bozulduğu gibi askerler arasında da yılgınlık belirtileri ortaya çıkmaya başladı. Bu tehlikeli durumu gören Memluk sultanı Kutuz, başında bulunan miğferini yere attı. Daha sonra da "İslam için, İslam için" diye bağırarak askerlerini teşvik etmek ve bozgunu önlemek amacıyla bizzat kendisi de savaşa iştirak etti. Hükümdarlarının savaş alanında şecaatla dövüştüğünü gören Memluk ordusu kısa zamanda toparlanarak Moğol kuvvetlerini geri püskürttü. Bir süre sonra bozgun emareleri gösteren Moğol askerleri savaş alanını terk ederek kaçmaya başladılar. Kaçanlar biraz ileride Biyzan mevkiinde yeniden toparlanarak bir savunma hattı oluşturdular. Burada Ayn Calut'tan daha şiddetli bir savaş daha meydana geldiyse de, bu son gayretleri de Moğolların bozguna uğramalarını engelleyemedi. Kaçanlar emir Baybars el-Bundukdari

tarafından Humus’a kadar takip edilerek yakalananlar kılıçtan geçirildi. Savaş meydanında maktul düşen Moğol kumandanı Ketboğa’nın kesik başı, bir mızrağın ucunda teşhir için Kahire’ye gönderildi. Savaştan sonra Memluk sultanı Kutuz, kazanmış olduğu bu zaferin büyüklüğü karşısında atından inerek şükür secdesine kapandı.22

Moğollara karşı kazanılan bu zafer, bütün İslam aleminde sevinçle karşılandı. Moğollar ile işbirliğinde bulunan bazı Eyyubi melikleri, savaştan sonra Memluk sultanının huzuruna gelerek af dilediler. Kutuz, Ayn Calut’ta Moğolların safında Müslümanlara karşı savaşan Banyas ve Subeyde emiri el-Melik el-Said Hasan dışında bütün Eyyubi meliklerini affetti. El-Melik el-Said’in ise boynu vuruldu.23

Hülagü’nün yeni Moğol hanını seçmek için İran’a dönerken ordusunun büyük bir kısmını da beraberinde götürmesi ve Ketboğa idaresinde yaklaşık olarak 10 bin kişilik az sayıda bir kuvvet bırakması Moğol yenilgisinin ana sebeplerinden birisini teşkil eder. Ketboğa, savaş öncesi Suriye’deki tabi devlet kuvvetleriyle birlikte ancak 15 bine yakın bir kuvvet oluşturabilmişti. Memluk ordusunun asker sayısı hakkında kaynaklarda açık bilgi yoktur. Bununla birlikte Memluk Sultanı Kutuz, Mısır askerinin yanında Suriye’den gelen kuvvetler ile, Arap ve Sudanlılardan müteşekkil olmak üzere tahminen 30 bin kişilik bir kuvvet toplamıştı. Bu sayısal üstünlük, savaştan önce Memluk ordusundaki moral bozukluğunu büyük ölçüde berteraf etmiştir. Memluk Sultanı Kutuz’un askerlerinin başında savaşa iştiraki ise muhakkak askerler üzerinde müspet bir rol oynadığı gibi, Kutuz’un, savaşın en kritik zamanlarda yaptığı müdahaleler de Memluk ordusunun bozgununa mani olmuştur.24

Suriye’deki Haçlı kontluklarının savaş esnasında takip ettikleri tarafsızlık siyaseti de sonucu etkileyen bir başka faktördür. Daha önce Moğolların Suriye’de gerçekleştirdikleri istila hareketlerinde Kilikya

Ermenileri ile birlikte onlara yardımcı olan Haçlıların, savaş öncesi yapılan anlaşmaya bağlı kalarak savaşa iştirak etmemeleri de Memluklerin işini büyük ölçüde kolaylaştırmıştır.25

Burada unutulmaması gereken bir başka nokta da, Bahriyye Memluklerinin göstermiş oldukları şecaat ve cesarettir. Ayn Calut'a kadar karşılarına çıkan bütün mukavemet güçlerini rahatlıkla ezip geçen Moğollar, ilk defa Ayn Calut'ta disiplinli ve eğitimli bir ordu ile karşılaşmışlardır. Nitekim karşılaştıkları bu yeni gücün eğitim, disiplin, taktik ve cesaretleri karşısında şaşkınlığa düşen Moğollar, daha sonraları Memluklere karşı yaptıkları sayısız askeri harekatlarda da -Moğolların yenilgisiyle sonuçlanan ve önemli, sonuçlar doğuran bu savaşlardan bir başkası da 1277 yılında cereyan eden Elbistan savaşıdır- başarısız olmuşlardır. .

Ayn Calut, büyük bir meydan savaşı olmamasına rağmen sonuçları itibariyle Türk ve İslam tarihi açısından büyük önem taşmaktadır.

Her şeyden önce, Moğol istila hareketinin durak noktası olması Ayn Calut Savaşı'nın önemini tek başına ortaya koymaktadır. Ayn Calut'ta Moğolların galip gelmesi, Anadolu ve Suriye gibi Mısır'ın da tamamiyle Moğol tahakkümü altına girmesiyle sonuçlanacaktı. Bununla birlikte, Suriye'deki istila hareketlerinde Moğollara yardımcı olan ve bu istilalarda en az Moğollar kadar vahşet gösteren Haçlı ve Ermenilerin26 de Moğolların galip gelmesi ihtimalinde Müslümanlara karşı bu hareketlerini artıracakları muhakkak idi.

Ayn Calut'a kadar yenilgi yüzü görmeyen ve ele geçirdikleri her beldeyi kan ve ateşe boğan Moğol ordusunun bu başarıları, gerek Moğollar arasında gerekse bütün dünyada onların yenilmez oldukları inancını doğurmuştu. Ayn Calut yenilgisi bu inancı kökten yıktığı gibi, daha sonraları da Anadolu

başta olmak üzere Moğol tahakkümü altındaki yerlerde Memluklerin idare ve himayesinde isyan ve mücadelelerin başlamasına vesile olmuştur.

Ayn Calut'un en önemli neticelerinden birisi de, Nureddin Zengi ve Selahaddin Eyyubi'nin büyük zorluklarla sağladığı ve Eyyubi hükümdarı el-Melik el-Salih Necmeddin'in ölümünden sonra parçalanan Mısır ve Suriye birliğinin yeniden sağlanması olmuştur. El-Melik es-Salih'in ölümünden sonra, Eyyubi Devleti'nin mirasına sahip olmak isteyen bu hanedana mensup melikler ile Memlukler arasında bir mücadele başlamıştı. Bu mücadelelerin devam ettiği bir sırada ortaya çıkan Moğol istilasına karşı Suriye'deki Eyyubi hanedanı mensupları hiçbir şey yapamadıkları gibi, onlardan bazılarının da Moğollar safında müslümanlara karşı savaşmaları, bu hanedandan hiçbir kimsenin Eyyubi mirasına layık olmadığını ortaya koymuştur.27 Zaferi müteakip Suriye ve Mısır'daki muhalif Eyyubi hanedanına mensup melikler süratli bir şekilde Mısır Türk Memluk Devleti'nin hâkimiyetini kabul ederek ülkenin tek idare altında birleşmesini sağlamışlardır.28

Eyyubilerden idareyi ele geçiren Memluklerin asıllarının köle olması, otorite tesis etmelerinde hayli zorluklara sebebiyet vermekteydi. Bu problem daha Memluk Devleti'nin kuruluşunda kendisini göstermişti. Son Eyyubi hükümdarı el-Melik el-Muazzam Turanşah'ın Bahriyye Memlukleri tarafından öldürülmesinden29 sonra kimin sultan olacağı konusu tartışma yaratmıştı. Kölelikten gelmeleri sebebiyle otorite sağlamanın güç olacağını düşünerek Memluk emirlerinden hiçbirisi sultan olmak istemiyordu. Uzun münakaşalardan sonra Eyyubi hükümdarlarından el-Melik es-Salih'in dul eşi Şecer ed-Dürr'ün tahta geçirilmesine karar verildi. Şecer ed-Dürr, devlet idaresinde tecrübeli, güçlü ve dirayetli bir kadın olmasına rağmen, İslam devlet anlayışına göre kadınların hükümdarlık yapmalarının caiz olmaması, çeşitli tartışmalara sebebiyet verdi. Bütün itirazlara rağmen Bahri

Memlukleri Şecer ed-Dürr'ü sultan ilan etmişlerdi. Ancak bu durum fazla uzun sürmedi ve kadın hükümdara karşı muhalefet gittikçe arttı. Son olarak da konu ile ilgili olarak Bağdat Abbasi Halifeliğinden gönderilen alaylı bir mektup Mısır'a ulaştı.

Halife gönderdiği mektupta, "Şayet Mısır'da sultan olacak erkek kalmadıysa Bağdat'tan size bir erkek göndereyim" sözleriyle Şecer ed-Dürr'ün saltanatını tasvip etmediğini ifade ediyordu.30 Bu durum karşısında Şecer ed-Dürr ile evlendirilen Memluk emirlerinden Aybeg et-Türkmani, sultan ilan edilerek bu mesele çözüme kavuşturulmaya çalışıldı. Ancak, Memluklerin köle asıllı olmaları umumi efkarda hala kabul görmüş değildi. Moğol hükümdarları Memluk sultanlarına gönderdikleri mektuplarda onları köle asıllı olmaları sebebiyle daima tahkir ve tezyif etmeye devam etmişlerdi. Bunlardan birisi de İlhanlı hükümdarı Abaka'dır. 1268 yılında Memluk Sultanı Baybars'a gönderdiği mektupta "Moğolların hakanlar soyundan geldiğini ve bu sebeple Tanrının cihan hâkimiyetini kendilerine verdiğini, Memluk Sultanı Baybars'ın ise Sivas'ta satılmış bir köle olduğunu" ifadeyle tahkir ediyordu.31

Ayn Calut zaferi umumi efkarda mevcut olan bu hâkim düşünceyi ortadan kaldırmış ve Memluklerin asıllarının köle olduğunu unutturduğu gibi, Moğollara ve Hıristiyan alemine karşı Müslüman dünyasının hamiliğini de kazandırarak onlara İslam devletleri arasında üstün bir mevki kazandırmıştır. Bu sebeple Ayn Calut zaferi bir bakıma Memluk devletinin doğum tarihi olmuştur.

Moğolların 1258 yılında Bağdat'ı işgal ederek, halifeyi bütün ailesiyle birlikte kılıçtan geçirmesi sonucunda, İslam aleminde önemli bir yer tutan hilafet müessesesi ortadan kalkmış durumdaydı. Moğolların Bağdat'ta gerçekleştirdikleri bu katliamdan kurtulan Abbasi hanedanı mensuplarından bazıları ki bunların neseplerinin doğruluğu Memluk Sultanı Baybars

tarafından titizlikle incelettirilmiş ve sabit olduğu kesinleştikten sonra Mısır'da hüsnü kabul görmüşlerdir. Ayn Calut zaferi sonrasında kendileri için emin gördükleri Mısır'a gelerek Memluk Devleti'nin himayesine girdiler. Memluk sultanları gerek İslam devletleri üzerinde bir nüfuz tesis etmek istemeleri ve gerekse halis bir niyetle bu müessesenin devamını lüzumlu görmeleri sebebiyle Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Abbasi hilafetini Mısır'da yeniden ihya ettiler.32

Daha önceleri İslam aleminin ilim ve kültür merkezi durumunda olan Bağdat, Moğol işgalinde tamamen harap olmuş, şehir baştan başa yakılıp yıkıldığı gibi, kültür ve medeniyet eserleri de yok edilmişti.33 Ayn Calut savaşından sonra Memluklerin İslam aleminin hamiliğini üstlenmelerinin yanında, devletin başkenti Kahire'de, yeni bir ilim ve kültür merkezi konumuna geldi. Moğol istilası önünden kaçarak Kahire'ye yerleşen İslam alimleri, Memluk sultanlarının himaye ve desteğinde vücuda getirdikleri eserlerle kısa sürede Bağdat'ı gölgede bıraktılar.34

Ayn Calut'un ortaya çıkardığı bir başka netice de, Altınordu Memluk ittifakının gerçekleşmesidir. Ayn Calut'tan hemen sonra Memluk tahtına geçen el-Melik ez-Zahir Baybars, Moğollar ile mücadelenin Ayn Calut'ta sona ermediğini, bilakis daha yeni başladığını göz önünde bulundurarak, kendisine yardımcı olacak kuvvetli bir müttefik arayışına girdi. Bu sırada Azerbaycan arazisinin paylaşılması sebebiyle Altınordu hanı Berke (1257-1266) ile Hülagü arasında ortaya çıkan anlaşmazlık, iki Moğol ailesi arasında savaşa neden oldu. Gerçekte, Berke'nin bu tarihten çok önceleri İslam dinini kabul ettiği haberleri İslam alemine dolayısıyla Memluk sultanlığına ulaşmıştı. Altınordu ile İlhanlılar arasındaki bu anlaşmazlığı iyi değerlendiren Baybars, Altınordu hanı Berke'ye bir elçi heyeti gönderdi. Baybars gönderdiği mektupta; Berke'yi İslamın şartlarından olan cihada davet ediyor ve putperest olarak nitelediği Hülagü'ya karşı onu ittifaka

çağırıyordu. Berke de artık düşmanı olan Hülagü'ye karşı tıpkı Memluk sultanı gibi güçlü bir müttefike ihtiyaç duyuyordu. Bu sebeple Baybars'ın bu teklifini memnuniyetle kabul ederek karşı bir elçi heyeti gönderdi. Böylece iki devlet adamı Hülagü idaresindeki İran Moğollarına karşı birleştiler.[35] Ancak taraflar arasındaki bu ittifak sadece karşılıklı elçi teatilerinden ibaret kalmış ve hiçbir zaman ortak askeri harekata dönüştürülememiştir. Bununla birlikte Altınordu devletinin, İran Moğollarını kuzeyde bir süre için de olsa oyalaması, Memluk devletinin rahat bir nefes almasına ve kendisini toparlamasına sebep olmuştur.

Mısırlı tarihçi Fuad Abd el-Muti, Moğolların 1260 Ayn Calut savaşından sonra Memluk Devleti ile giriştikleri askeri mücadelelerde de başarısız olduklarını ve bunun, Moğolların İslam alemi ile yakın temasa geçmelerine ve Moğol ilim adamlarının ve umumi efkarının İslam dinini incelemeye başlamalarına vesile olduğunu, bunun sonucunda da İslam dininin Moğollar arasında yayılmaya başladığını ileri sürmektedir.[36]

Moğol istilası önünden kaçarak önce Anadolu'ya gelen, fakat bir süre sonra Anadolu'nun da Moğol istilasına maruz kalması sebebiyle Bizans'a yakın uçlara (batı Anadolu) ve Suriye'ye sığınan Türkmenler, Ayn Calut savaşından sonra Memluk Devleti'nin himayesine girmek için harekete geçmişlerdir. Memluk tarihçisi İbn Şeddad, Baybars zamanında Kuzey Suriye'ye 40 bin hanelik bir Türkmen göçünün vuku bulduğunu ve Memluk sultanının bu muhacirleri Antakya ile Gazze arasındaki topraklarda iskan ettiğini kaydeder.[37]

Baybars Memluk devletine sığınan bu Türkmenleri, Kuzey Suriye'de yerleştirerek Memluk Devleti ile Moğollar arasında bir tampon bölge oluşturmuştur. Her ne kadar Memluk Devleti'ni korumaya yönelik olarak tasarlanmış olsa da bu iskan siyasetiyle bölgeye yerleştirilen Türkmen

kitleleri, asırlar önce Selçuklularca başlatılan Kuzey Suriye’nin Türkleşmesi hareketine de büyük katkıda bulunmuşlardır.

1 Türkiye Selçukluları ile Eyyubilerin Kuzey Suriye’deki mücadeleleri için bkz.Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1984; Süleyman Özbek, Türkiye Selçukluları Eyyubi İlişkileri (1175-1250), A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 1995, basılmamış Doktora Tezi.

2 Mısır Türk Memluk devleti ile ilgili olarak bkz.K.Yaşar Kopraman, ”Memlukler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VI-VII, İstanbul 1987; İ.Yiğit, İslam Tarihi “Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal” Memlukler (648-923/1250-1517), VII, İstanbul 1991.

3 G.Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc.F.Işıltan), Ankara 1981, s.390-410.

4 B.Spuler, İran Moğolları (trc. C. Köprülü), Ankara 1987, s.59.

5 O.Turan, a.g.e., s.331-332.

6 Aydın Taneri, Celalü’d-Din Harizmşah ve Zamanı, Ankara 1977, s.71-73.

7 O.Turan, a.g.e., s.379-386.

8 Spuler, a.g.e., s.62.

9 Ebu’l-Ferec, Abu’l-Farac Tarihi (trc. Ö. R. Doğrul), C.II, Ankara 1950, s.570; G.Wiet, L’Egypt Arabe, C.IV, Paris 1937, s.437; Hulagu’nun bu korkusunu, Abbasi Halifeliğinin kıyamete kadar devam edeceği ve ancak kıyametin kopması ile son bulacağına dair yıllardır yapılan Abbasi propogandasına bağlamak daha doğru olur.

10 Ebu’l-Ferec, a.g.e., s.568-570; el-Makrizi, Ahmed b.Ali, Kitab es-Süluk li Marife Düvel el-Müluk, Nşr.M.Mustafa Ziyade, C.I, Kahire 1934, s.409; el-Ayni, Bedreddin, Ikd el-Cuman fi Tarih Mısır ehl ez-Zeman (Asr Selatin el-Memalik, Havadis ve et-Teracim), Nşr. M. Muhammed Emin,

C.I, Kahire 1987, s.172-175; İbn Tanrıverdi, Ebu el-Mehasin, el-Nücum ez-Zahire fi Muluk Mısır ve el-Kahire, C.IX, Kahire 1942, s.49-51.

11 A.Khowaitir, Baibars The First, His Endeavours and Achievements, London 1978, s.34.

12 Yununi, Zeyl Mir'at ez-Zeman, C.I, Haydarabat 1955, s.365; el-Makrizi, a.g.e., s.426. Memluk Sultanı Kutuz, bu vaatleri yerine getirmediği için Ayn Calut savaşından hemen sonra Baybars ve arkadaşları tarafından öldürülecektir.

13 El-Ayni, a.g.e., s.238-242.

14 El-Ayni, a.g.e., s.236; Spuler, a.g.e., s.67.

15 el-Makrizi, a.g.e., s.428-429; el-Ayni, a.g.e., s.237.

16 el-Makrizi, a.g.e., s.429; el-Ayni, a.g.e., s.237.

17 el-Makrizi, a.g.e., s.437.

18 El-Makrizi, a.g.e., s.430; İbn Tanrıverdi, a.g.e., s.101.

19 el-Makrizi, a.g.e., s.430; S.Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi (trc.F.Işıltan), C.III, Ankara 1988, s.265; R.Marshall, Doğudan Yükselen Güç Moğollar (trc. F.Doruker), İstanbul 1996, s.110.

20 El-Makrizi, a.g.e., s.429.

21 S.Abdulfettah Aşur, Asr el-Memluki fi Mısr ve eş-Şam, Kahire 1976, s.33.

22 Ebu'l-Ferec, a.g.e., s.576; el-Makrizi, a.g.e., 430-431; İbn Tanrıverdi, a.g.e., s.79; el-Ayni, a.g.e., s.243-245; Supuler, a.g.e., s.67-68; Runciman, a.g.e., s.266; Aşur, a.g.e., s.34; S.Baz el-Arini, el-Moğol, Kahire 1967, s.260; A.Mahmud Abd el-Daim, el-Hıyel fi Hizb Devlet el-Memalik, Kahire 1983, s.32-33.

23 El-Makrizi, a.g.e., s.430.

24 Aşur, a.g.e., s.35.

25 Aşur, a.g.e., s.36.

26 El-Makrizi, a.g.e., s.423.

27 Aşur, a.g.e., s.36.

28 Kopraman, a.g.e., s.455.

29 İbn Abdizzahir, Muhyiddin, el-Ravd ez-Zahir fi Siret el-Melik ez-Zahir (nşr. S. F. Sadeque) Dacca 1956, s.244; el-Makrizi, a.g.e. s, 359-360.

30 İbn Abdizzahir, a.g.e., s.245; El-Makrizi, a.g.e., s.361-368; Khowaitir, a.g.e., s.10;.

31 el Makrizi, a.g.e., s.553; Spuler, a.g.e., s.67; Wiet, a.g.e., s.409.

32 İbn Abdizzahir, a.g.e., 275; El-Makrizi, a.g.e., s.449-450; Yununi, a.g.e., s.485; Memluk sultanı Kutuz da tıpkı selefi Aybeg gibi Abbasi halifeliğinden menşur alarak durumunu kuvvetlendirmek istiyordu.O bu amaçla Bağdat katliamından kaçarak kurtulan Abbasi hanedanı mensuplarını Mısır’a getirterek himaye altına almak istiyordu.Ancak Ayn Calut savaşı bunu uygulama alanına koymasına izin vermemiştir. Bu düşünce ancak 1261 yılında Baybars tarafından gerçekleştirilebilmiştir.

33 İbn Tanrıverdi, a.g.e., s.51.

34 El-Baz el-Arini, a.g.e., s.263.

35 El-Makrizi, a.g.e., s.465; A.Y. Yakubovskiy, Altınordu ve Çöküşü (trc. H.Eren) Ankara.1992, s.42-43.

36 Fuad Abd el-Muti, el-Moğol fi et-Tarih, Kahire 1960, s.209.

37 İbn Şeddad, Baypars Tarihi (trc. Ş.Yaltkaya), İstanbul 1941, s.171.

Orta Doğu'da Hâkimiyet Mücadelesi (1382-1447) Memlûk-Timurlu Münasebetleri / Yrd. Doç. Dr. Cüneyt Kanat [s.134-143]

Ege Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Ondördüncü yüzyılın son çeyreği ile XV. yüzyılın başlarında, Orta Doğu, Anadolu, Mâverâünnehir ve İran'da üç büyük devlet vardı. Bunlardan birincisi ve Orta Doğu'da olanı Memlûk Devleti, ikincisi; Mâverâünnehir ve İran bölgesinde kurulmuş olan Timurlu Devleti, üçüncüsü ise; Anadolu'daki Osmanlı Devleti idi. XIV. yüzyılın ikinci yarısında devletini kuran ve güçlü bir hale getiren Timur'un enerjik ve hudut tanımaz fetih hareketlerine girişmesi ile, Orta Doğu bölgesi ve Anadolu, yukarıda bahsedilen üç büyük gücün mücadele sahası olmuştur. O yıllarda İslâm dünyasının kalbinin attığı yer olarak da adlandırabileceğimiz bölgeye ve bu bölgedeki devletlere hâkim olmak, özellikle Memlûk Devleti ile Timurlu Devleti'nin başlıca amacı idi. Bunun sonucunda ise bu iki devletin karşı karşıya gelerek birbirleriyle mücadele etmesi ve bu esnada Balkanlar'daki fetihlerine devam eden Osmanlı Devleti'nin de başlangıçta eyleme dönüşmeksizin taraf olarak Memlûk Devleti'nin yanında yer alması ve daha sonra ise bizzat mücadeleye katılması kaçınılmaz oldu.

1250 yılında Eyyûbîlerin hâkim olduğu coğrafyada yani Mısır ve Suriye'de kurulan ve kısa sürede güçlü bir devlet haline gelen Memlûk Devleti, 1382 yılına kadar bir istisna dışında hep Türk olan ve Bahrî Memlûkler denilen sultanlar tarafından idare edilmiştir. Ancak yukarıda bahsedilen tarihten itibaren ise çoğunlukla, Burcî Memlûkler diye de isimlendirilen Çerkez Memlûklerine mensup sultanlar başa geçmeye başlamıştır. İşte Memlûk Devleti'nde bu dönemin başlamasını sağlayan ve ilk hükümdar olan da Berkuk'tur. Berkuk'un saltanat makamını ele geçirmesinden bir süre önce, yaklaşık 1360 yıllarında ortaya çıkan Timur, gösterdiği faaliyetler sonucunda on yıl içerisinde bütün Mâverâünnehir'i hâkimiyeti altına almıştı. Daha sonra ise önce düzenlediği dört sefer neticesinde Harezm'i ele geçirmiş, ardından 27 Nisan 1391 tarihinde

Kunduzca’da Toktamış ile karşılaşmış ve savaş Timur’un zaferi ile sona ermiş olmasına rağmen Toktamış ele geçirilememiş idi.1

Timur’un, Toktamış meselesini halletmeden önce, Orta Doğu’da ve kısmen Doğu Anadolu’da gözükmeye başlaması buralarda bulunan beglerin ve hakimlerin Memlûk Devleti sultanı Berkuk’a mektuplar yazarak, hem ona bu durum ile ilgili bilgi vermelerine hem de ondan yardım istemelerine sebebiyet vermiştir.2

Timur ile Memlûk sultanı Berkuk arasındaki ilk resmi münasebet, Timur’un 1385 yılında Berkuk’a özel bir elçi vasıtasıyla mektup göndermesi sonucunda başlamıştır. Berkuk da bu mektuba uygun bir cevap vermişti.3

Timur’un bundan sonraki hareketi ise, 1386 yılında Ahmed Celâyir’in elinden Tebriz’i almak olmuştu.4 Ancak az önce de bahsettiğimiz gibi Timur’un Yakın Doğu’da gözüktüğü sırada, Memlûk Devleti’ne komşu olan devletlerin Berkuk ile iyi ilişkiler kurmuş olması Timur’un bu bölge ile ilgili isteklerini şimdilik ertelemesine yol açtı. Bunun ardından da Kara Koyunlu Türkmenlerinin reisi olan Kara Mehmed, Tebriz’i büyük bir hızla ele geçirdi. Daha sonra da Kahire’ye gönderdiği elçi vasıtasıyla Berkuk adına para bastırıp, yine onun adına hutbe okuttuğunu sultana bildirdi. Ayrıca Sultan Berkuk’a, Tebriz’de onun adına Nâib olmak istediğini söyleyerek iznini istedi. Berkuk onun bu isteğini kabul etti.5

Timur 1393 yılında aniden geri dönerek Ahmed Celâyir’in hâkim olduğu Bağdat’a hücum etti ve şehri kolaylıkla ele geçirdi. Çünkü Celâyir sultanı Timur gelmeden şehri terk ederek kaçıp gitmişti.6 Timur Bağdat’ta iki ay kaldıktan sonra Celâyir sarayını süsleyen sanatçılar ile ilim adamlarını ve ayrıca sonradan köle olarak satılacak bir miktar savaş esirini beraberine alarak 31 Ekim 1393 tarihinde Bağdat’ı terketti.7

Bağdat'tan kaçan Ahmed Celâyir ise Batı'ya doğru ilerleyerek önce Halep'e oradan da Sultan Berkuk'un iznini aldıktan sonra Kahire'ye geldi ve burada çok iyi karşılandı.[8]

Berkuk'un, Ahmed Celâyir örneğinde olduğu gibi Timur'dan zarar gören hâkimlere kucak açarak onlara sahip çıkması, onun bölgedeki en büyük güç olarak komşu devletçikleri Timur'a karşı koruduğunun bir delilidir. Doğu'dan gelen bu fâtihin yaptığı son fetihler ile Memlûk Devleti'ne sınırlarda komşu olması ve Berkuk ile tam anlamıyla karşı karşıya gelmesi, durumun ciddiyetini tamamıyla fark etmiş olan Memlûk sultanını gerçek anlamda harekete geçmeye sevk etmişti. Bundan sonraki adım ise, Kadı Burhaneddin Ahmed'in girişimiyle ortaya çıktı ve özellikle Yıldırım Bayezid ile Toktamış'ın elçilerinin Kahire'ye gelmesi ile Timur'a karşı dörtlü bölgesel savunma ittifakı kurulmuş oldu.[9]

Bu esnada henüz Bağdat'ta bulunan Timur, Memlûk sultanı Berkuk'a bir elçilik heyeti gönderdi. Bu heyetin beraberinde ise çeşitli hediyeler ile birlikte bir de mektup vardı. Tehditlerle dolu olan bu mektup Berkuk'un hiçte hoşuna gitmedi ve o sıradaki devletler arası hukuka aykırı olmasına rağmen Timur'un elçilerini öldürterek ona açıkça meydan okudu.[10] Bunun ardından da gönderdiği mektupta onun tehditlerinden korkmadığını kendisiyle savaşmak arzusunda olduğunu sert bir dille ortaya koydu.[11]

Kendisine karşı oluşturulmak istenen ittifak girişiminden de haberdar olan Timur, özellikle ordusunda ortaya çıkan iaşe sıkıntısı sebebiyle harekete geçerek Bağdat'tan ayrılıp Aladağ'a geldi.[12] Bu sırada da boş durmayan Timur, bir taraftan Halep ve Kahire'deki casusları vasıtasıyla Memlûk Devleti'ndeki gelişmeleri izlerken diğer taraftan Doğu Anadolu'ya öncü kuvvetlerini göndererek buralarda faaliyetlerde bulunuyordu. Ancak 1393 yılında Timur'un Halep ve Kahire'deki bazı casusları ele geçtiği gibi,

öncü kuvvetleri de Berkuk’un Halep ve Malatya naiblerinin orduları tarafından mağlup edildi.13

Bu son gelişmeler üzerine Timur’un Suriye üzerine yürüyeceğini düşünen Berkuk, büyük bir orduyla Suriye’ye hareket etmek üzereyken Timur’un ikinci mektubu Kahire’ye ulaştı. Yine tehditler ve çeşitli suçlamalar ile dolu olan mektupta ayrıca, Ahmed Celâyir’in teslim edilmesi de isteniyordu14

Berkuk, Timur’un mektubuna onunkinden aşağı kalmayacak bir mektupla cevap verdi ve hazırlıklarını bitirerek 1394 yılında Suriye’ye gitmek üzere harekete geçti.

Timur ise bu sırada Erzurum’a kadar gelmiş olmasına rağmen, birdenbire geriye dönerek Toktamış üzerine yürüdü, çünkü o şu andaki şartların Anadolu’ya ya da Berkuk üzerine yürümesi için uygun olmadığını ve eğer böyle bir şey yaparsa ittifak üyelerinin bir araya gelerek karşısına çıkacağını tahmin etmişti. Buna rağmen Berkuk Suriye’ye geldi ve Timur’un karşısına güçlü bir orduyla çıkabileceğini gösterdi. Timur ise ilk önce 1395 yılında Terek ırmağı kıyısında karşılaştığı Toktamış’ı yendi, daha sonra da 1398-1399 yılları arasında Hindistan seferini gerçekleştirdi.

Berkuk Suriye’de bulunduğu sürede kendisine ittifak üyelerinden yardım teklifleri gelmişti, ancak o bu tekliflere şimdilik sadece teşekkür etti. Daha sonra ise kendi askerleri ile takviye ettiği Ahmed Celâyir’i Bağdat’a göndererek onun şehri geri almasını sağladı. Ahmed Celâyir artık Bağdat’ta Berkuk’un nâibi olarak görev yapacaktı. Berkuk bunların ardından 1394 yılının Aralık ayında Kahire’ye döndü. Bir süre sonra Timur Hind seferine çıkmadan önce 1396 yılında Berkuk’a bir elçi ile mektup gönderdi ve Mısır’da esir olarak bulunan yakını Atlamış’ın iadesini istedi.15 Ancak Berkuk verdiği cevapta, Timur’un yanında bulunan kendi

esirleri serbest bırakılırsa ancak o zaman bunun mümkün olabileceğini söylüyordu.

Berkuk artık özellikle Bağdat'ın geri alınmasında oynadığı rol ve Suriye'ye savaşmak üzere gelmiş olmasına rağmen, Timur'un karşısına çıkmamasından dolayı kazandığı prestij ile bölgedeki en güçlü devlet olarak kabul edilmeye başlanmış ve nüfuzu da iyice artmıştı. Ancak Timur'un, Orta Doğu'dan ve Anadolu'dan çok uzaklarda, Hindistan'da bulunduğu sırada ortaya çıkmış olan bu son durum, çok uzun ömürlü olmadı. Çünkü ilk önce 1398 yazında Kadı Burhaneddin Ahmed, Akkoyunlu Kara Yülük Osman tarafından öldürülmüş,16 ardından ise 1399 yılının Haziran ayı ortalarında Sultan Berkuk vefat etmişti.17 Bunun üzerine de Orta Doğu ile Anadolu'da siyasi dengeler alt üst olurken, artık şartlar özellikle bu bölgede Memlûk Sultanı ile hâkimiyet mücadelesine girmiş, ancak o sırada sabretmesi gerektiğini görmüş olan Timur'un lehine dönmüş idi.

Anadolu'da bu hadiseler cereyan ettikten sonra, Memlûk Devleti'nin başında bulunan ve o ana kadar takip ettiği akılcı siyaseti sonucunda Timur'u bölgeden uzak tutmayı başarmış olan sultan Berkuk'un vefatı üzerine yerine küçük yaştaki oğlu Ferec geçti.18

İlk önce Kadı Burhaneddin'in, yaklaşık bir yıl sonra ise Memlûk sultanı Berkuk'un ölümü üzerine, Orta Anadolu'da bazı karışıklıklar ortaya çıkınca, batıdan Yıldırım Bayezid, doğudan ise Timur bu bölgeye göz dikmiş idi.19 Sivas'ı Kadı Burhaneddin'in ölümü üzerine daha önce ele geçirmiş olan Yıldırım Bayezid, Timur'dan daha çabuk davranarak 1399 yılında Memlûk Sultanlığı tahtındaki değişiklikten de faydalanıp, uzun süreden beri devam eden iki devlet arasındaki iş birliği ve dostluk anlaşmasının varlığını hiçe sayarak, Fırat üzerinde bulunan Memlûk Devleti hâkimiyetindeki bölgeye inmiş, Elbistan, Malatya, Darende ve Divriği'yi topraklarına katmıştı.20

Böylece görüldüğü üzere Yıldırım Bayezid, Orta Anadolu ve Canik bölgesinden sonra Orta Fırat bölgesini de ülkesine katarak Anadolu'nun siyasi birliğini sağlama yolunda önemli adımlar atmıştır. Ancak bu açıdan olumlu olarak nitelendirilebilecek olan bu gelişmeler, diğer taraftan Timur'a karşı meydana getirilmiş olan savunma sisteminde büyük bir boşluk ortaya çıkarmış, bu da onu Timur'a karşı verilecek olan savaşta tek başına bırakmıştı. Muhakkak ki bu sırada Timur'un Hindistan seferi ile meşgul olması Yıldırım Bayezid'a bu kadar rahat hareket etme imkanı sağlamış idi.

Hiç şüphesiz Yıldırım Bayezid'ın başarıları sonucu ortaya çıkmış olan bu yeni durumdan en fazla etkilenenler, daha önceden de Timur'un Anadolu'daki faaliyetlerini destekleyen ve ona tâbi olan devletçikler idi. Bunlar arasında da, sözü edilen devrede, hâlâ siyasi anlamda faal rol oynayan Erzincan Emirliği'dir. Ayrıca artık Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid, yaptığı genişleme ile bu Emirliğe sınır komşusu olmuştu. Gerçekten bir süre sonra, Yıldırım Bayezid Taharten'e elçi gönderip Erzincan ve etrafında bulunan memleketlerden vergi isteyince, Erzincan emiri hemen bu durumu Timur'a bildirmiş ve ondan yardım istemişti.21

Hindistan seferini başarıyla tamamlamış olan Timur, ülkesine döndükten sonra burada bir süre kalmış ve arkasından İran'a doğru yola çıkmıştı.22 O bu yolculuğa çıkarken, artık Suriye ve Anadolu içlerine doğru ilerlediğinde, arkasında kendisini tehdit edecek hiçbir kuvvetin kalmadığını biliyor ve bunun rahatlığı ile yoluna devam ediyordu. Çünkü o, Suriye ve Anadolu'yu ele geçirmeyi bundan yaklaşık 14 yıl önce düşünmüş ve o günlerde bunun hazırlıklarına başlamış idi. Ancak az önce de bahsedildiği gibi, o yıllarda Memlûk Devleti'nin başında çok dirayetli ve siyaseti iyi bilen bir insan yani Sultan Berkuk vardı. O, Kayseri Sivas hakimi Kadı Burhaneddin'in girişimleri ve Yıldırım Bayezid ile Toktamış'ın katılımıyla Timur'a karşı dörtlü ittifakın bölgede kurulmasını sağlamıştı. Bu ittifak

sayesinde, Timur Bağdat'ın bir süre için alınması ve Anadolu sınırlarına kadar ilerlemek gibi bazı faaliyetlerde bulunmuş olmasına rağmen, esas amacını ulaşamamıştı. Fakat bu zaman zarfında Timur boş durmamış ve casusları vasıtasıyla bu bölgede olup bitenleri yakından takip etmiştir. Ayrıca yine aynı süre içerisinde, bahsedilen yerlere sefer düzenlediğinde, kendisini arkadan vurma ihtimali olan Toktamış gibi güçleri de ortadan kaldırmıştı. Timur'un bu bölgeden uzak olduğu sırada, Yıldırım Bayezid, Kadı Burhaneddin ve Sultan Berkuk ile geçinemeyen devletçikler ile sürekli irtibat halinde olarak onlara yardım vaadinde bulunduğu da bilinmektedir. Bunlar içerisinde Timur'a en sadık olanı ve her zaman onunla birlikte hareket edeni ise Erzincan emiri Taharten idi. Bunların yanı sıra Memlûk sultanı Berkuk'a muhalif olup Kahire'yi terk eden büyük emirlerin birçoğu, Timur'un yanına sığınmış ve bu kişiler Timur tarafından hoş karşılanarak, kendilerine büyük itibar gösterilmiştir. Muhakkak ki Timur, kendi tarafına geçen bu komutanlardan, istediği bilgileri almak için faydalanmıştır.

Timur Hindistan'dan dönmeden önce, evvela kendisine karşı siyasi anlamda en ciddi mücadeleyi vermiş olan Kadı Burhaneddin'in ölümü ve bir yıldan kısa bir süre içerisinde de herhalde kendisinin en fazla çekindiği insan olan Sultan Berkuk'un vefatı ve yerine küçük yaştaki oğlu Ferec'in geçtiğini öğrendiği zaman çok sevinmiş, belki de bu haberi aldığı sırada Suriye ve Anadolu'yu kapsayan fetih hareketlerini başlatmaya karar vermişti. Bu sırada harekete geçmek için uygun zamanın geldiğini düşündüğünden; Rey'den İlhanlıların son başkenti Sultaniye'ye ve buradan da Karabağ'a gelen Timur, 1399/1400 yılı kışını Azerbaycan'daki Karabağ'da geçirmiş, bu sırada Azerbaycan, Gürcistan ve Arap Irağı'nda bazı faaliyetlerde bulunduktan sonra Bingöl'e gelmişti. Artık Anadolu ve Suriye'yi istila için geride hiçbir tehlike kalmamıştı.23 Bütün bunların yanı sıra Berkuk'tan sonra yerine geçen oğlunun küçük yaşta olması sebebiyle

Memlûk Devleti içerisinde, özellikle büyük emirler ile yeni sultan arasında ciddi çatışmalar yaşanmıştı ki, bu durumdan en fazla istifade eden kişi Timur oldu.

Osmanlı Devleti'nin Anadolu içlerindeki Memlûk hâkimiyetine, genişleme politikası ile son vermesi artık iki devlet arasındaki iyi ilişkileri bozmuş ve Sultan Ferec büyük Emirler ile yaptığı toplantı sonucunda Osmanlı Devleti'ne karşı düşmanca tavır takınmıştı. Buna ilaveten, bu sırada Timur'un Bingöl'e geldiğini duyan Ahmed Celâyir ile Kara Yusuf, yanlarında yedi bin asker ile Suriye sınırlarına sığınma talep etmek üzere geldiklerinde, onlara kucak açıp güçlerinden Timur'a karşı faydalanmayı düşünmek yerine, bunların üzerine kuvvet gönderilerek savaşılmış ve böylece her ikisinin de Osmanlı sultanına sığınmasına sebebiyet verilmişti.24 İşte bu sırada daha önce Anadolu sınırlarına gelmiş olduğunu söylediğimiz Timur, Anadolu'ya girerek ilk önce Sivas'ı daha sonra da Malatya'yı ele geçirdi.25

Bütün bunlar olurken, belki de bundan sonra ortaya çıkacak olan olayları ciddi anlamda etkileyen bir gelişme ortaya çıktı. Bu ise; Osmanlı sultanı Bayezid'in Ferec'e, Timur tehlikesine karşı durabilmek için ittifak teklif etmesi, ancak bu teklifin Memlûk Devleti tarafından, Bayezid'in Malatya'yı istilası gerekçe gösterilerek reddedilmesidir.26 Hâlbuki eğer bu ittifak gerçekleşmiş olsaydı, böylece Memlûk Devleti askerlerinin eksikleri Osmanlı ordusunun gelişmiş harp tekniği ile takviye edilerek Osmanlı ordusunun asker açığı da, sayısı fazla olan Memlûk ordusu ile telafi edilebilecekti.27

Timur Malatya'da bulunduğu sırada Memlûk sultanına elçi ile bir mektup gönderdi ve ona; babasının yaptığı yanlışları yapmamasını nasihat etti. Ayrıca yakını olan Atlamış'ın kendisine gönderilmesini istedi.28 Fakat Ferec bu isteğe çok sert bir şekilde cevap verdi ve Timur'a meydan okudu.

Bu durumdan haberdar olduğunda çok sinirlenen Timur ise hiç vakit kaybetmeyerek ilk önce Behisni kalesini ardından da Ayıntab’ı ele geçirdi.29

Bu sırada Memlûk Devleti’nde devam eden nüfuz mücadelesi sebebiyle bu durum ile ilgili her hangi bir önlem düşünülmüyordu. Ancak 1400 yılının Ağustos ayında Suriye’den gelen Emir Togaytemur Timur’un son faaliyetlerini ve geldiği noktayı haber verdiğinde hadisenin ciddiyeti anlaşılmıştı. Bu durum üzerine de Emir Esenboğa Suriye’ye gönderilerek oradaki askerleri hazırlamakla görevlendirilmişti.30 Timur ise bu esnada Halep’e çok yakın bir sınıra gelmiş olmasına rağmen Memlûk emirleri hâlâ hazırlıkları ağırdan alıyorlardı. Timur artık Halep üzerine yürümek üzereydi, ancak hücum etmeden önce Dimaşk Nâibi Sudun’a bir mektup göndererek; amacının sadece Mısır’da adına hutbe okutmak ve sikke kestirmek olduğunu, bu sebeple barış yoluyla teslim olmalarını istiyordu. Ancak bu isteği kabul edilmedi.31 Daha sonra da Suriye emirleri tarafından yapılan çeşitli görüşmeler ve toplantılar sonucunda şehrin dışına çıkılarak Mısır’dan gelecek kuvvetler de beklenmeden Timurlu ordusuyla bir meydan muharebesi yapılmasına karar verildi.

Timur 30 Ekim 1400 tarihinde Halep şehri önlerine geldiğinde Suriye nâiblerine bağlı kuvvetler şehir dışına çıktılar ve iki ordu şiddetli bir savaşa tutuştu. Ancak Memlûk ordusunun bozguna uğraması sonucunda savaş beklenenden çok daha kısa sürdü ve bir saat sonra dağılan ordu şehre doğru kaçmaya başladı. Bu sırada ordunun arkasında yaya olarak bulunan şehir halkından pek çoğu da ayaklar altında ezildi. Şehre kaçan Suriye nâiblerine bağlı askerler çok korunaklı olan ve daha önceden şehirdeki bütün değerli malların taşındığı iç kaleye girerek burada savunma savaşı yapmaya başladılar. Fakat Timur’un lağımcıları kısa sürede surların altını kazmaya başladıklarından teslim olmaya karar verdiler ve Timur’dan eman talep

ettiler. Bu istekleri kabul edildi ve kaledeki bütün değerli mallar ele geçirildi.32 Tabi ki bu zaferin ardından Timurlu askerleri şehirde büyük bir yağma faaliyetinde bulunmuşlar ve bu arada katliam da yapılmıştı.

Timur Halep'te bulunduğu sırada ulemayı birkaç kez yanına davet ederek onlarla çeşitli dini meseleleri konuşmuş ve tartışmıştır. O, fethettiği yerlerdeki ilim adamları ile oturup sohbet etmeyi ve onları, sorduğu zekice sorular ile zor durumda bırakmayı seviyordu.33

Timur Halep'te yaklaşık olarak bir ay kaldıktan sonra, şehri 19 Kasım 1400 tarihinde terk etti.34 Bu sırada Halep şehri yangınlar sebebiyle kapkara olmuş, sokakları bomboş bir haldeydi.35 Halep'ten Dimaşk'a gitmek niyetiyle yola çıkan Timur, ilerlerken yolu üzerindeki Hâma, Humus ve Baalbek şehirlerini de ele geçirdi.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Timur Suriye üzerine yürümeden önce Memlûk Devleti'nin başında bulunan ve güçlü bir sultan olan Berkuk vefat edince, onun yerini çocuk yaştaki oğlu en-Nâsır Ferec almıştı. Böylece büyük emirlerin yönetime müdahale etmeleri ile devlet siyasi bir kargaşanın içerisine sürüklenmiş idi. İşte bu sebeple bölgedeki son değişiklikleri ve Memlûk Devleti'nin içinde bulunduğu durumu değerlendiren Timur, Hindistan'dan döndükten hemen sonra Suriye üzerine yürümüş ve Halep ile bahsedilen diğer şehirleri ele geçirmişti. Bu esnada ise bu son durum ile ilgili Kahire'ye gelen haberler ciddiye alınmıyor ve doğru olup olmadıkları araştırılsın diye Suriye'ye tekrar tekrar adam gönderiliyordu.36

Bu arada dikkate alınması gereken husus ise, Sultan Ferec'in gereken ciddiyeti göstermeyip duruma müdahale etmekte gecikmesinin, Timur tehlikesini Suriye'den uzaklaştırmak için kendisine çok şey kaybettirmesidir. Ayrıca Timur ile savaşmaktan kaçınması neticesinde çevresindeki devletlerin kendisine olan saygısının ve güveninin yok olmasına sebebiyet verdi. Hâlbuki o, zamanında gereken önlemleri alıp

biraz daha hassas davransaydı bütün bunlara yani; Suriye'nin işgaline ve o bölgenin Timur tarafından harap edilmesine engel olma şansına sahip olabilirdi.

Bir süre sonra, daha önce Suriye'ye gönderilmiş olan emir Esenboğa Kahire'ye geri döndü ve Timur'un Halep'i ele geçirdiğini ve fetihlerine devam ettiğini sultana anlattı. Bu durum üzerine daha önce Mısır'a gelen haberlerin doğru olduğu artık anlaşılmış ve gerekli hazırlıklar yapılmaya başlanmıştı.37

Mısır'da bu olanlardan sonra, Sultan en-Nâsır Ferec ordusuyla Dimaşk'a gitmeye hazırlanırken, Dimaşk'ta bulunan halk ise Halep bozgunundan sonra Timur'un önünden kaçanlardan, sıranın kendilerine geldiğini öğrenmiş ve korkuları büsbütün artmıştı. Ancak herşeye rağmen, onlar Timur'a karşı yapılacak olan savaş için hazırlıklara başlamış ve Dimaşk kalesini mancınıklarla, şehrin surlarını ise değişik savunma silahları ile donatmışlardı. İşte bu sırada, Sultan Ferec'in Dimaşk'a gelerek Timur'la savaşmak için hazırlıklara başladığı haberi geldi. Bunun duyulması halk arasında büyük bir sevinç yarattı ve morallerini yükseltti.38

Nihayet Sultan Ferec ve ordusu 22 Kasım 1400 tarihinde Kahire'den ayrılarak Suriye'ye gitmek üzere yola çıktı.39 Yaklaşık olarak bir ay süren uzun bir yolculuktan sonra ise 23 Aralık 1400 tarihinde Dimaşk'a girdi.40 Sultan Ferec şehre ulaştığı zaman hemen Dimaşk kalesine çıktı ve orada iki gün kaldıktan sonra Aralık ayının 25'inde kaleden ayrılarak şehrin yaklaşık olarak iki mil kadar dışında olan Yelboğa Kubbesi civarındaki düzlüğe ordugah kurdu. Aynı gün yani Aralık'ın 25'inde Timur'da Memlûk sultanının ordugah kurduğu bölgenin civarındaki Selc Tepeleri'ne, karşı tarafın hareketlerini kontrol edecek şekilde yerleşti.41

Bahsedilen bölgelere konmuş olan iki ordu arasında çok küçük çaplı da olsa çarpışmalar devam ederken, hem Ferec hem de Timur birbirlerine

elçiler göndermişti. Aslında Memlûk tarafından elçi görünümünde gönderilen üç kişi Timur'u öldürmekle görevlendirilmiş fedai idi. Ancak bunlar görevlerini başaramadan yakalanmışlardır.42 Daha sonra Timurlu ordusu bulunduğu yeri değiştirmiş ve daha güvenli düz bir alana geçmiştir. İşte bu sırada Timur'u çok üzen ama Memlûk ordusuna büyük moral veren bir hadise oldu. Bu da, Timur'un torunu Sultan Hüseyin'in kendisinden kaçarak karşı taraf saflarına sığınmasıydı.43

Bu sırada Timur tecrübeli bir adamını Sultan Ferec'e elçi olarak gönderdi. Elçinin yanındaki mektupta ise kısaca şunlar ifade ediliyordu; Timur mektubunun başlangıcında bazı nasihatlerde bulunduktan sonra yakını olan Atlamış gönderilir ve kendi adına para bastırılıp yine hutbe okutulursa herşeyi unutarak çekilip gidecekti.44 Memlûk sultanı bu teklifi emirleri ile görüştüğünde emirlerin bir kısmı teklifin kabul edilmesini diğer bir kısmı ise edilmemesini savundu. Sonuçta zaman kazanmak isteyen Ferec Timur'a bir elçi vasıtasıyla gönderdiği mektupta kendisinin isteklerine itaat edeceğini bildirdi.45 Timur bu habere çok sevindi. Bu sırada adamlarının önerisi üzerine bulundukları yerde hayvanların ihtiyacını karşılayacak ot kalmadığından Dimaşk'ın doğusuna doğru gitmek için hareket emri verdi.46 Bu durumu izleyen Memlûk emirleri ise hemen sultana giderek, o sırada Timurlu ordusunun dağılmış olduğunu ve bunu değerlendirmek için hücum edilmesinin uygun olacağını söylediler. Bazı emirlerin karşı çıkmasına rağmen bu fikir kabul gördü ve Memlûk ordusu Timurlu ordusu üzerine hücum etti. Ancak Timur hemen ordusunu toparladı ve karşı hücuma geçti. Gün bittiğinde ise zafer Timurlu tarafında kalmıştı.47 O günün galibi Timurlular idi, fakat savaş hâlâ devam ediyordu ve iki ordudan birisi kesin zafere ulaşamamıştı. Ertesi günü taraflar yine savaş düzeni aldılar, ancak küçük çaplı birkaç çarpışmadan başka bir şey olmadı.

Aynı gün, yani 6 Ocak tarihinde Memlûk ordusu saflarında bir söylenti dolaşmaya başladı, bu ise; bir grup Memlûk emirinin saltanat makamını ele geçirmek için Kahire'ye doğru yola çıktığı idi.48 Gerçekten daha önce Timur'a karşı savaşıp savaşılmaması konusunda yapılan görüşmeler esnasında emirler ikiye bölünmüş ve bir grup savaşmaktan yana tavır koyarken diğer grup teslim olmayı teklif etmişti.49 İşte Kahire'ye gitmek üzere yola çıkıp sultanı değiştirmek isteyenler de bu muhalif grup idi. Sultan Ferec bu haberi öğrendiğinde hemen bir toplantı yaparak durumu görüştü. Daha sonra ise alınan karar en kısa sürede Kahire'ye dönmek oldu.50 Bunun üzerine Ferec o sırada karşılarında savaşmak için hazır bekleyen Timur'u oyalamak amacıyla tekrar bir elçi ve mektup gönderdi. Bu mektupta; bir önceki gün olan saldırıların kendi kontrollerinin dışında geliştiği ve hâlâ Timur'un emirlerini yerine getirmeye hazır oldukları bildiriliyordu.51

Timur bu mektubu aldığında o gün boyunca bir çarpışma olmadı ve aynı günün gece yarısı Sultan Ferec yanında güvendiği emirler ve bir grup Memlûk olduğu halde Dimaşk'tan ayrılarak Kahire'ye doğru yola çıktı.52 Bunun ardından da bu haberin duyulması üzerine geride kalmış olan diğer emirler ile Memlûkler de Dimaşk'tan ayrılmak ve Kahire'ye gitmek üzere yola çıktılar. Yola çıkarken de hızlı ilerleyebilmek için bütün ağırlıklarını orada bıraktılar.53 Bu sırada Memlûk ordusunun bulunduğu yeri terk ettiğini gören Timurlu kuvvetleri de onların peşine düştü ve pek çoğunu katlettikten sonra bırakılan ağırlıkları da ganimet olarak ele geçirdi.54

Memlûk sultanı Ferec'in Suriye'yi terk etmesinden sonra Dimaşk halkı durumdan haberdar olmamakla birlikte savunma hazırlıklarına devam etti. Bu sırada şehrin surları dışında yapılan bazı ufak çarpışmalarda Timurlu askerleri yenilgi almıştı.55 Timur, bu durum üzerine şehrin feth edilmesinin uzun süreceğini anlayınca, şehri ele geçirmek için farklı bir yol takip

etmeye karar verdi. Daha sonra da güvendiği adamlarından birisini surların yanına yollayarak; “Timur barış yapmak istiyor, bu sebeple bu meseleyi görüşmek üzere bir adamınız bize gelsin” mesajını gönderdi.56

Dimaşk halkı onun bu teklifini duyunca, Farsça ve Türkçeyi çok iyi bilen Hanbeli başkadısı İbn Mufleh’i Timurla görüşmesi için göndermeye karar verdi.57 Adı geçen şahıs Timur’a gittiğinde çok iyi karşılandı. Daha sonra Timur kendisine; “Benim buraya geliş amacım elçilerimi katleden Dimaşk nâibi Sudun’u yakalamaktı ve o şimdi benim elimde. Bu sebeple siz bana Dokuzları (Timur’un bir şehri sulh yoluyla teslim aldığında değişik türlerden; yiyecek, içecek, giyecek…, gibi dokuz çeşit hediye talep etmesi) gönderin ben daha sonra burayı terk edeceğim dedi. Bu haberle büyük bir sevinç içerisinde geriye dönen elçi halka durumu anlattı. Bu sırada Memlûk Sultanının da şehri terk ettiğini öğrenen Dimaşk halkı savaşmak isteğinden vazgeçti. Sadece kale nâibi bunun bir hile olacağını tahmin ettiğinden mücadele edilmesinden yana tavır koydu. Bununla birlikte ertesi günü hediyeleri hazırlayan kadılar yanlarında meşhur tarihçi İbn Haldun da olduğu halde Timur’un yanına, kale nâibi kapıların açılmasına izin vermediği için surların üzerinden sarkıtılan ipten inerek gittiler. Yapılan görüşmeler sonunda bir milyon dinar ve şehri terk edenlerin bütün mallarının Timur’a teslim edileceği şartı ile Dimaşk halkına dokuz satırdan oluşan bir eman alan elçiler grubu geriye döndü.58 Bu görüşmeler esnasında Timur İbn Hâldun ile özel olarak ilgilendi ve onu birkaç kere huzuruna kabul etti. Kendisiyle yaptığı sohbetlerden sonra ise ona isteğinin ne olduğunu sordu. İbn Hâldun da Mısır’a gitmek istediğini belirtince, ona kendi mührünün bulunduğu bir belgeyi vererek yola çıkmasını sağladı.59

Bu sırada şehre dönmüş olan kadılar ise verilen söz gereği ilk önce Timur korkusuyla şehri terk edenlerin bütün mal varlıklarını toplayarak Timurlu hazinesine teslim ettiler. Ardından da halkın topladığı eman parası

olan bir milyon dinar yine elçiler vasıtasıyla Timur’a gönderildi. Ancak Timur bu miktarı görünce çok kızdı ve ben sizden bin tümen istedim, yani bir tümen on bin dinar ettiğine göre siz bana on milyon dinar getirmeliydiniz dedi. Bu sırada Dimaşk şehrinin kapılarından birisi açılmış ve Şah Melik de içeriye girmiş bulunduğundan, geriye dönüş de mümkün değildi. Bu sebeple çaresiz bu son durumu kabullenen elçiler bahsedilen miktarı şehir halkından toplamaya başladılar. Tabi ki bu sırada çok büyük sıkıntılar yaşandı. Şehirde gıda maddelerinin fiyatları oldukça yükseldi.60

Timur, daha önce kadılar ile yaptığı görüşmelerde Dimaşk’ı terk etmiş olan sultanın ve diğerlerinin geride bıraktığı şeyler ile birlikte şehir halkından toplanacak olan emân parası kendisine takdim edilirse savaşmaya gerek kalmayacağını ve her şeyin sulh yoluyla hal olacağını söylemişti. İşte bu sırada Dimaşk kalesi nâibinin, başlarında İbn Mufleh’in bulunduğu kadılara teslim olmanın yanlış olduğunu söylemesi ve savaşa devam edilmesi fikrinde ısrar etmesi üzerine, kadılar şehir halkını kendi düşünceleri doğrultusunda ikna etmişler ve kale nâaibine de; “Sen kendi kalenden biz ise kendi topraklarımızdan sorumluyuz” diyerek, ondan farklı bir tavır takınmışlardı. Bu sebeple de kadıların teşvikiyle şehrin kapıları açılmış ve emân parası vermek koşuluyla şehir Timur’a teslim olmuştu.61 Nâib ise kaleye çekilerek bulunduğu yerde savunma yapmaya başlamış ancak bu mücadelesi yirmi dokuz gün sürmüş ve bunun sonunda kale Timur tarafından ele geçirilerek içerisi boşaltılıp yakılmıştır.

Bu esnada, şehirde günlerdir verilen uğraş sonucunda kadılar, Timur’un istediği bin tümeni denkleştirdiler ve bu parayı yanlarına alarak onun huzuruna gidip kendisine takdim ettiler. Ancak Timur yine bu miktardan memnun olmadı ve geriye dönüş için çok masraf yapacağını bu sebeple de bir miktar daha para toplamalarını istedi. Kadılar ise kendisine, şehir halkının bundan daha fazla bir miktarı toplayacak gücünün olmadığını

söylediler. Fakat diğer taraftan Timur'un şehri terk edeceğini öğrenmek de onları sevindirmişti. Bu yüzden son bir gayretle bir miktar daha toplanıp kendisine teslim edildi.62

Böylece Timur, ilk önce şehir halkından Sultan Ferec ve yanındakilerin kaçarken bırakıp gittiği silahlar da dahil olmak üzere her türlü eşyayı almış, daha sonra ise Dimaşk halkının emân parası olarak anlaştığı miktarı her seferinde arttırarak üç defa tahsil etmişti.63 Yine bu sırada şehirde bulunan halka ait silah ve değerli eşyaların tamamını kendi hazinelerine aktarmıştı. Artık bundan fazlasını zor kullanmadan alamayacağını anladığında Dimaşk şehrini mahalle mahalle komutanlarına paylaştırdı.64 Böylece şehre giren Timur'un emirleri ve askerleri günlerce kendi paylarına düşen mahalleyi yağmaladılar ve tabi ki bu sırada şehir halkına çok eziyet edildi.65

Timur Dimaşk'ta yaklaşık olarak seksen gün kaldıktan sonra 19 Mart 1401 tarihinde buradan ayrılmak üzere harekete geçti.66 O, Suriye'yi terk ederken o bölgede bulunan ulemâdan değerli ve tanınan insanlar ile birlikte sanat erbabını ve ustaları da yanında esir olarak götürdü.67 Timur, Nisan'ın 13'ünde Halep'ten geçerken, şehrin doğusunda durmuş ve o esnada kendisi şehre girmemişti, ancak verdiği emir üzerine ilk önce bundan evvel tamamen harap edilmemiş olan kaleyi yerle bir ettirmiş, ayrıca şehrin surlarını da yıktırmıştı.68 Daha sonra ise Mardin ve Musul üzerinden ilerleyerek Bağdat'a gelmişti. Burayı tekrar ele geçirip yağmaladıktan69 sonra ise Tebriz üzerinden Karabağ'a gitti.70

Timur'un Suriye seferi sonucunda bölge tamir edilmesi zor yaralar almıştı. Şehirler tahrip edilmiş ve yaşanmaz hale gelmişti. Yine buralarda bulunan sanatkarlar ile çeşitli alet ve edevatın Semerkand'a götürülmesi sonucunda pek çok mesleğin icra edilmesi zorlaşmıştı.71 Bunların dışında Timur'un Suriye'yi işgalinin dünya tarihi açısından da önemli olan bir sonucu ise; onun fetihleri ve işgalleri ile Orta Asya ticaret yolunun

güvenliğini yitirmesi ve Akdeniz-Mısır ticaret yolunun gelişerek önem kazanması olmuştur.[72]

Timur Suriye'yi terk ettiği sırada, Memlûk sultanı Ferec Kahire'de yeni bir orduyu hazırlayıp Timur'a karşı gönderme hazırlıkları yapıyordu. Ancak tam bu sırada Suriye'den kaçıp gelen emirler Timur'un Suriye'yi terk ettiğini bildirdiler. Bunun üzerine de bu seferden vazgeçildi.[73]

Timur Suriye'den ayrıldıktan sonra Karabağ'a gelmiş ve daha Suriye'de iken yazıştığı Osmanlı sultanı Yıldırım Bayezid ile haberleşmeye devam etmiş ancak karşılıklı olarak gönderilen elçilerin çabaları da bir sonuç vermeyince, iki taraf Ankara yakınlarındaki Çubuk Ovası'nda 28 Temmuz 1402 tarihinde karşı karşıya gelmiş ve zafer Timurlu tarafında kalmıştı.[74]

Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu'dan henüz ayrılmamış olan Timur, Memlûk Sultanı Ferec'e bir elçi aracılığıyla mektup gönderdi.[75] Bu mektupta yakını olan Atlamış'ı geri istiyor ve Kahire'de hutbenin kendi adına okunmasını ve yine paranın da kendi adına basılmasını talep ediyor aksi takdirde ise ordusu ile Mısır üzerine yürüyeceğini bildiriyordu.[76] Bu son durum üzerine durumun ciddiyetini kavrayan Memlûk sultanı bir meclis toplayarak nasıl bir karar verilmesi gerektiğini görüştü. Sonuçta ise Timur'un Atlamış ile ilgili isteğinin yerine getirilmesi kararı alındı. Bu şahıs yolculuk için hazırlanarak Memlûk sultanının mektubunu da taşıyan elçiler ile birlikte Timur'a gönderildi.[77] Yazılan mektupta ise şimdiye dek Atlamış'ın gönderilmemiş olmasının mazeretleri sıralanıyor ve bundan sonra iki devlet arasındaki ilişkilerin iyi olmasını istediklerini belirterek bu sebeple Timur'un gönderdiği elçi ile bir barış antlaşması metni oluşturulduğu ve bu metnin iki nüshasının kendisine gönderildiği, kendisi tarafından onaylandıktan sonra ise birisinin tekrar geriye gönderilmesi isteniyordu.[78]

Özellikle Anadolu’nun Timur tarafından ele geçirilmesinden sonra Memlûk Devleti, Timur’un, kendisi için büyük ve baş edemeyeceği bir tehlike olduğunu anlamış ve mektupta da bahsedilen ve iki nüsha halinde Timur’a gönderilen sulh akdiyle bu durumu açıkça itiraf ederek kabullenmiştir. Böylece de Timur ile Sultan Ferec arasındaki dostluk anlaşması gerçekleşmiş oldu.79 Bir süre sonra ise Timur’a gönderilmiş olan elçiler 23 Temmuz 1403 tarihinde Timur’un elçileri ile birlikte Kahire’ye geri göndüler ve yanlarında da Timur’un serbest bıraktığı Memlûk esirleri ile pek çok armağan vardı.80 Timur tarafından gönderilen mektupta ise; arada tesis edilmiş olan dostluk ve barışın pekiştirilmesi için, Ferec’in Doğu Meliklerinden birisinin kızı ile evlenmesi teklif ediliyordu.81

Uzun bir süre Kahire’de ikâmet eden Timur’un elçileri 4 Şubat 1404 tarihinde yanlarında Sultan Ferec’ten bir mektup da bulunan Memlûk elçileri ile birlikte geri dönmek üzere yola çıktılar. Mektupta ise; daha önce yapılan anlaşmaya sadık kalınacağı ve bu sebeple de Ahmet Celâyir ile Kara Yusuf b. Kara Mehmed’in Dimaşkta yakalanarak hapse atıldığı ve her ikisinin de Timur’un emrinde olduğu belirtiliyordu.82

Huy şehrine geldiklerinde İspanya kralının elçileri ile karşılaşan Memlûk elçileri yola onlarla birlikte devam etmiş ve 8 Eylül Pazartesi günü Semerkant’taki Timur’un sarayına ulaşmışlardır.83 Bir süre burada kalan elçiler, o sırada Timur’un rahatsızlanması üzerine ülkelerine dönmeleri istenmiş ve Memlûk, Osmanlı ve İspanya elçileri hep birlikte geriye dönmek üzere yola çıkmışlardır.84

Elçiler Semerkant’tan ayrıldıktan bir süre sonra ise, Timur geçirdiği bu rahatsızlığı atlatmış ve ardından 1404 yılının Kasım ayı sonlarında, topladığı askerler ile birlikte Çin seferini gerçekleştirmek üzere yola çıkmıştır. Otrar’a gelindiği sırada ise, Timur yaşlılığı ve bu soğuk kış günlerinde güç şartlarda yolculuk yapması sebebiyle tekrar hastalandı ve

orada bulunduğu sırada 18 Şubat 1405 tarihinde 69 yaşında olduğu halde öldü.85

Timur'un ölüm haberi ve Memlûk sultanı ile Memlûk devlet erkanının bu habere gösterdiği tepkiler Memlûk kaynakları tarafından çok kısa, hemen hemen tamamen ayrıntısız ve yorumsuz bir şekilde verilmektedir.86 Ancak biz Sultan Ferec'in, Timur'un ölümünden yaklaşık bir ay sonra Ahmed Celâyir ile Kara Yusuf'u Dimaşk nâibi Şeyh el-Mahmûdî'nin salıvermesine göz yummasından,87 onun artık Timurlu Devleti'ne karşı olan tutumunun, Timur'un ölümünden sonra çok değiştiğini ve kendisini bu devlete karşı çok daha rahat hissettiğini anlıyoruz. Gerçekten Timur'un ölümünden sonra devletin içine düştüğü sıkıntılı dönemde ve sonrasında Şahruh'un hâkim olduğu devirde Memlûk-Timurlu münasebetleri öncekine göre çok daha farklı olacaktır.

Timur'un ölümünden sonra başlayan iç karışıklıklar88 sırasında Memlûk Devleti ile Timurlu Devleti arasındaki ilişkiler bir müddet kesintiye uğradı. Daha sonra Şahruh'un hâkimiyeti tam olarak ele geçirmesi ile Memlûk sultanı Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421) zamanında tekrar başlayan ilişkiler, bu dönemde Şahruh tarafından gönderilen elçinin bir mektupla gelmesinden ibarettir.89

1422 yılında Memlûk tahtına oturmuş olan Barsbay zamanında, 1425 yılına kadar iki devlet arasında herhangi bir münasebet olmamıştır. Ancak 25 Ocak 1425 tarihinde Şahruh'tan Barsbay'a bir elçinin geldiği görülmektedir. Kaynaklar bu elçinin ne sebeple geldiğini belirtmiyor olmasına rağmen, yolculuğunun dokuz ay sürdüğü ve kendisi için gelişinden üç gün sonra 28 Ocak tarihinde görkemli bir kabul töreni yapıldığı ifade edilmektedir.90 Bu elçinin gelişinden dört yıl sonra Şahruh tarafından bir diğer elçilik heyeti Kahire'ye 13 Ekim 1429 tarihinde ulaştı. Elçiler Memlûk sultanına Şahruh'tan ve oğlu Şiraz hakimi olan İbrahim

Sultan’dan birer mektup ile pek çok değerli hediyeler getirdi. Şahruh, Barsbay’a gönderdiği mektup vasıtasıyla ondan; bazı Memlûk müelliflerinin eserlerini isterken yine Kabe’ye kisve göndermek ve Mekke’ye su yolu yapmak isteklerinden söz etmekteydi. Şahruh’un eserler ile ilgili isteklerine olumlu cevap verildi. Ancak kisve ve su yolu ile ilgili istekleri reddedildi. Çünkü bu görev o dönemde bir nevi hâkimiyet alameti olarak kabul ediliyordu. Bu sebeple Kabe’nin örtüsünün gönderilmesi işinin Şahruh’a bırakılması onun İslam dünyasındaki şöhretini daha da arttıracaktı. Bunun için Memlûk sultanı Barsbay’ın bu isteği reddetmesi çok doğaldı. Ancak o, halen Şahruh’un kendi sınırları yakınında olduğunu bildiğinden dolayı tedbiri elden bırakmamış ve Şahruh 1429 yılı Kasım ayında Karabağ’a geldiğinde Memlûk elçileri de huzura çıkmışlardı.91

Bundan önce Timur zamanında olduğu gibi Barsbay’ın sultan olmasından bir süre sonra yine bazı cepheler teşekkül etmeye başlamıştı. Bu esnada Timurlular ile Memlûkler arasındaki tampon bölgede, Akkoyunlu beyleri Timurlu tarafında yer alırken Karakoyunlular da zaman zaman Memlûkler ile iş birliği içerisinde bulunuyorlardı.92

Barsbay’ın hâkimiyeti süresince, Şahruh kisve ile ilgili isteklerini pek çok kere tekrarladı. Hatta bir keresinde Barsbay’a elçileri vasıtasıyla hilat ve taç göndererek onun Mısır’da kendisinin nâibi olmasını ve adına sikke kestirip hutbe okutmasını bile istedi.93 Bu istekler karşısında zaman zaman iki hükümdar arasındaki ilişkiler çok gerginleşmiş olmakla birlikte asla sıcak bir çatışmaya dönüşmedi. Barsbay’ın 1438 Mayısı’ndaki vefatından sonra ise, kısa bir süre için yerine oğlu geçti. Daha sonra da tahta Ağustos 1438 tarihinde Çakmak oturdu.94

Çakmak’ın Memlûk sultanı olmasından sonra iki devlet arasındaki ilişkiler düzeldi. Çünkü Sultan Çakmak çok yumuşak huylu ve barış yanlısı biriydi. Hatta onun bu barış yanlısı tutumu sonucunda bir kereye mahsus ve

belirli bir süre olmak kaydıyla, Memlûk Emirlerinin sert tepkilerine rağmen Şahruh'un kisve ile ilgili isteğine bile izin verildi.95 Bundan sonra da, her ikisi de barış yanlısı ve yumuşak bir mizaca sahip olan iki hükümdar arasında Şahruh'un ölüm tarihi olan 12 Mart 1447'ye kadar ciddi bir problem çıkmamış ve münasebetler barışçı bir şekilde devam etmiştir.

1 İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 9-17.

2 İbn Hacer, İnbâ' el-Gumr bi Ebnâ' el-Umr, nşr. Muhammed 'Abd el-Muîd Han, II, 2. baskı, Beyrut 1986; s. 164; el-Makrîzî, Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifet Duvel el-Mulûk, III-2, nşr. Saîd Abdulfettâh 'Âşûr, Kahire 1971, s. 531; İbn Kadı Şuhbe, Tarih İbn Kadı Şuhbe, III, nşr. Adnan Derviş, Dimaşk 1977, s. 155.

3 el-Makrîzî, Sulûk, III-2, s. 537; İbn İyas, Bedâyi` ez-Zuhûr fî Vekâyi` ed-Duhûr, I-2, nşr. Muhammed Mustafa, Kahire 1982, s. 366; Ekrem Hasan el-'Ulbî, Timurlenk ve Hikâyetehu me'a Dimaşk, 4. baskı, Dimaşk 1987, s. 101.

4 İbn Kadı Şuhbe, Tarih İbn Kadı Şuhbe, III, s. 189; İbn el-Furât, Tarih ibn el-Furât, nşr. Kostantin Zureyk, IX-1, Beyrut 1936, s. 7.

5 El-Hatib es-Seyrâfi, Nuzhet en-Nufûs ve'l-Ebdân fî Tevârîh ez-Zamân, I, nşr. Hasan Habeşî, Kahire, 1970, s. 177; İbn Tagriberdi, en-Nucûm ez-Zâhire fî Mulûk Mısr ve'l-Kahire, XI, nşr. Dâr el-Kutub el-Mısriyye, basım yeri ve tarihi yok s. 255; el-Makrîzî, Sulûk, III-2, s. 585.

6 Yezdî, Zafernâme, nşr. Muhammed 'Abbâsî, I, Tahran 1336 hş, s. 450-452; Nizamüddin Şami, Zafernâme, Ankara 1987, s. 169-172; Hvandmîr, Habîb es-Siyer, nşr. Celâleddin-i Humayî, III, Tahran 1333 hş., s. 456; Mîrhvand, Ravzatu's-Safâ, VI, Tahran 1333 hş., s. 215; Jean Aubin, "Tamerlan a Bagdad", Arabica, XI, 1962, s. 303-305.

7 Hvandmîr, Habîb es-Siyer, s. 456; Şami, Zafernâme, s. 173.

8 İbn Hacer, İnbâ’, III, s. 192-194; el-Makrîzî, Sulûk, III-2, s. 799-801; İbn Kadı Şuhbe, Tarih İbn Kadı Şuhbe, III, s. 505-506.

9 el-Makrîzî, Sulûk, III-2, s. 813; İbn el-Furât, Tarih ibn el-Furât, IX-2, s. 381-382; İbn Hacer, İnbâ’, III, s. 199-200; İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 59.

10 Hâkim Emin Abdusseyyid, Kıyâm Devlet el-Memâlîk es-Sâniye, Kahire 1967, s. 126; İsmail Aka, Timur ve Devleti, s. 20.

11 Ahmed bin ‘Alî el-Kalkaşandî, Subh el-A’şâ fî Sınâ’at el-İnşâ, VII, Kahire, basım tarihi yok, s. 308-319.

12 Şeref Han Bidlisi, Şerefnâme, nşr. Muhammed Abbâsî, Tahran, 1336, s. 487.

13 el-Makrîzî, Sulûk, III-2, s. 802; İbn Kadı Şuhbe, Tarih İbn Kadı Şuhbe, III, s. 506.

14 İbn ‘Arabşah, ‘Acâib el-Makdûr fî Nevâib Timûr, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1979. s. 97-98; İbn Kadı Şuhbe, Tarih İbn Kadı Şuhbe, III, s. 507-508.

15 İbn el-Furât, Tarih ibn el-Furât, IX-2, s. 453.

16 Yaşar Yücel, Timur’un Ortadoğu-Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402), Ankara 1989, s. 56.

17 el-Makrîzî, Sulûk, III-2, s. 937-938; İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 168; Tilman Nagel, Timur. Der Eroberer und die İslamische Welt des spaten Mittelalters, Münich 1993, s. 320.

18 el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 959; İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 168.

19 John E. Woods, Akkoyunlular, çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993, s. 80.

20 el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 971; İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 179.

21 Şâmî, Zafernâme, s. 260-261; Jean Paul Roux, Aksak Timur İslamın Kutsal Savaşçısı, çev. Ali Rıza Yalt, İstanbul 1994, s. 133.

22 İsmail Aka, Timur ve Devleti, s. 24-25.

23 İsmail Aka, Timur ve Devleti, s. 25.

24 Solak-Zâde Mehmed Hemdemî Çelebi, Solak-Zâde Tarihi, I, hzr. Vahid Çabuk, Ankara 1989, s. 90.

25 El-‘Aynî, ‘Ikd el-Cumân fî Târîh Ehl ez-Zamân, Bayezid Kütüphanesi, Veliyuddin Efendi Koleksiyonu, nr. 2396, XXIV, vrk. 57; Şâmî, Zafernâme, s. 262-263; Yezdî, Zafernâme, II, s. 196; el-Hatîb, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 71-72.

26 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 217; Mükrimin Halil Yinanç, “Bayezid I”, İA, II, 5. baskı, İstanbul 1979, s. 381-382.

27 Hâkim Emin Abdusseyyid, a.g.e., s. 131.

28 Yezdî, Zafernâme, II, s. 200.

29 Şâmî, Zafernâme, s. 265-266; Mirhvand, Ravzatu’s-Safâ, VI, Tahran, 1338 hş., s. 357-358.

30 El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 71-73.

31 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 220.

32 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 224; el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 1034; İbn Hacer, İnbâ’, IV, s. 197.

33 İbn ‘Arabşah, ‘Acâib el-Makdûr, s. 138-143; İbn Hacer, İnbâ’, IV, s. 197; İbn Şıhne el-Halepî, Ravzat el-Menâzir fî Ahbâr el-Evâil ve’l-Evâhir, Nûr Osmaniye Kütüphanesi nr. 3297, vrk. 196a-197b.

34 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 225; İbn ‘Arabşah, ‘Acâib el-Makdûr, s. 142; İbn Hacer, İnbâ’, IV, s. 197.

35 El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 76-77.

36 İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 594-596.

37 el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 1037; İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 601-602; İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 228.

38 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 227.

39 El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 78.

40 El-‘Aynî, ‘Ikd el-Cumân, nr. 2396, XXIV, vrk. 133.

41 İbn Haldûn, Kitâb el-‘Iber ve Divân el-Mubtedâ ve’l-Haber, VII, Beyrut 1992, s. 618; İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 605.

42 Şâmî, Zafernâme, s. 275; Jean Paul Roux, a.g.e., s. 136-137.

43 El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 82-83; İbn ‘Arabşah, ‘Acâib el-Makdûr, s. 152.

44 Yezdî, Zafernâme, II, s. 228-229.

45 Yezdî, Zafernâme, II, s. 229-230; Hâkim Emin Abdusseyyid, a.g.e., s. 175.

46 Şâmî, Zafernâme, s. 277; Jean Paul Roux, a.g.e., s. 137.

47 El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 83; Şâmî, Zafernâme, s. 277; Ahmed Abdul Kerîm Süleyman, Timurlenk ve Devlet el-Memâlîk el-Çerâkise me’a Tercume Makâle el-Kâtib el-Latînî de Mignanelli ‘an Hayâti Timurlenk, Vita Tamerlani, basım yeri yok 1985, s. 21; Jean Paul Roux, Aksak Timur, s. 137.

48 İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 609.

49 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 235.

50 Şâmî, Zafernâme, s. 279-280; İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 236.

51 Şâmî, Zafernâme, s. 280.

52 Ahmed Abdul Kerîm Süleyman, a.g.e., s. 21; El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 84.

53 İbn ‘Arabşah, ‘Acâib el-Makdûr, s. 153; El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 85.

54 Şâmî, Zafernâme, s. 280; Ahmed Abdul Kerîm Süleyman, a.g.e., s. 22.

55 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 238.

56 İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 610. Bunların yanı sıra Timur’un böyle bir teklifte bulunmadığını ve eman talebinin Dimaşk halkından geldiği söyleyen kaynaklar da vardır; Şâmî, Zafernâme, s. 281; Ahmed Abdul Kerîm Süleyman, a.g.e., s. 22-23.

57 el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 1046.

58 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 241.

59 İbn Haldûn, Târih el-‘Iber, VI, s. 618-626.

60 el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 1048.

61 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 242.

62 Ahmed Abdul Kerîm Süleyman, a.g.e., s. 31-32.

63 el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 1049.

64 Ahmed Abdul Kerîm Süleyman, a.g.e., s. 33.

65 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 244-246; İbn ‘Arabşah, ‘Acâib el-Makdûr, s. 171-172; Ahmed Abdul Kerîm Süleyman, a.g.e., s. 33-34; El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 91-92.

66 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 245; İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 616.

67 Ruy Gonzales Clavijo, Anadolu Orta Asya ve Timur, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1993. s. 84.

68 İbn Şıhne, Ravzat el Menazir, nr. 3297, vrk. 198b-199a.

69 Jean Aubin, Tamerlan a Bagdad, s. 306-308.

70 İsmail Aka, Timur ve Devleti, s. 27.

71 Ekrem Hasan el-‘Ulbî, Timurlenk ve Hikâyetuhu me’a Dimaşk, 4. baskı, Dimaşk 1987. s. 190-193; Hilda Hookham, Tamburlaine The Conqueror, London 1962, s. 235; W. E. Muir, The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt, London 1968, s. 122-123; İbrahim Ali Tarhan, Mısr fî ‘Asr Devlet el-Memâlik el-Çerâkise, Kahire 1960, s. 88.

72 Hâkim Emin Abdusseyyid, a.g.e., s. 142.

73 İbn Tagriberdi, Nucûm, XII, s. 251-52.

74 İsmail Aka, “Timur’un Ankara Savaşı (1402) Fetihnamesi”, Belgeler, S. 15, 1986, s. 12, vdv.

75 el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 1098-99.

76 Mîrhvand, Ravzatu’s-Safâ, VI, s. 423.

77 El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, II, s. 159; el-Makrîzî, Sulûk, III-3, s. 1099.

78 Kalkaşandî, Subh el-A’şâ, VII, s. 320-324. Ferec’in Timur’a gönderdiği mektupta sikke ve hutbe ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Mektupta bahsedilen anlaşma metni de günümüze kadar gelemediğinden, burada bu şartların bulunup bulunmadığı konusunda bir şey söylemek tahminden öteye gitmez.

79 Şâmî, Zafernâme, s. 327-328; Yezdî, Zafernâme, II, s. 356-357.

80 İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 678.

81 İbn Hacer, İnbâ’, V, s. 130.

82 Kalkaşandî, Subh el-A’şâ, VII, s. 325-331.

83 Clavijo, a.g.e., s. 139.

84 Clavijo, a.g.e., s. 173-175.

85 İsmail Aka, Timur ve Devleti, s. 32-33; Beatrice Forbes Manz, The Rise and Rule of Tamerlane, Cambridge 1989, s. 128.

86 İbn Hacer, İnbâ’, V, s. 125; el-Makrîzî, Sulûk, IV-1, s. 26; İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 709-710.

87 İbn İyâs, Bedâyi’, I-2, s. 714.

88 İsmail Aka, “Timur’un Ölümünden Sonraki Hâkimiyet Mücadelelerine Kısa Bir Bakış”, Cumhuriyet’in 50. Yıldönümü Anma Kitabı, Ankara 1974, s. 383-390; İsmail Aka, “Timur’un Ölümünden Sonra Güney İran’da Hâkimiyet Mücadeleleri”, Atsız Armağanı, İstanbul 1975, s. 3-15.

89 İbn Hicce, Kahvet el-İnşâ’, Nuruosmaniye Ktb., nr. 3786., 126a vdv.; İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, s. 177.

90 El-‘Aynî, ‘Ikd el-Cumân, nşr. Abd er-Râzık et-Tantavî el-Karmut, Kahire 1989, s. 295; El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, III, s. 100.

91 İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı, s. 177; İsmail Aka, “XV. Yüzyılın İlk Yarısında Herat-Kahire Münasebetleri”, XI. Türk Tarih Kongresi’nden Ayrıbasım, Ankara 1994, s. 807.

92 İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı, s. 177.

93 İbn Hacer, İnbâ’, VIII, s. 382-383.

94 El-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, IV, s. 17-19.

95 El-‘Aynî, ‘Ikd el-Cumân, s. 627-628; el-Hatib, Nuzhet en-Nufûs, IV, s. 306-308; İbn Tagriberdi, Nucûm, XV, s. 365-366; es-Sehâvî, et-Tibr el-Mesbûk fî Zeyl es-Sulûk, nşr; Mektebet el-Kulliyât el-Ezheriyye, Kahire, basım tarihi yok., s. 96-98.

Abdusseyyid, Hâkim Emin, Kıyâm Devlet el-Memâlîk es-Sâniye, Kahire 1967.

Aka, İsmail, Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994.

, Timur ve Devleti, Ankara 1991.

, “Timur’un Ankara Savaşı (1402) Fetihnamesi”, Belgeler, S. 15, 1986, s. 1-22.

, “Timur’un Ölümünden Sonraki Hâkimiyet Mücadelelerine Kısa Bir Bakış”, Cumhuriyet’in 50. Yıldönümü Anma Kitabı, Ankara 1974, s. 383-390.

, “Timur’un Ölümünden Sonra Güney-İran’da Hâkimiyet Mücadeleleri”, Atsız Armağanı, İstanbul 1975, s. 3-15.

, “XV. Yüzyılın İlk Yarısında Herat-Kahire Münasebetleri”, XI. Türk Tarih Kongresi’nden Ayrıbasım, Ankara 1994, s. 805-812.

Aubin, Jean, “Tamerlan à Bagdad”, Arabica, IX, 1962, s. 303-309.

El-’Aynî, Bedreddin, ‘Ikd el-Cumân fî Târîh Ehl ez-Zamân, nşr. Abd er Râzık el-Tantâvî el-Karmût, Kahire 1989.

, ‘Ikd el-Cumân fî Târîh Ehl ez-Zamân, Bayezid Kütüphanesi, Veliyuddin Efendi Koleksiyonu, nr. 2396, XXIV.

, ‘Ikd el-Cumân fî Târîh Ehl ez-Zamân, nşr. Muhammed Muhammed Emin, IV, Kahire 1992.

Barthold, W., Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, Yayına Hazırlayanlar; K. Y. Kopraman, Afşar İsmail Aka, Ankara 1975.

, Uluğ Beg ve Zamanı, çev; İsmail Aka, Ankara 1990.

Clavijo, Ruy Gonzales, Anadolu Orta Asya ve Timur, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1993.

Fischel, Walter J., “A New Latin Source On Tamerlane’s Conquest of Damascus (1400-1401), (B. de Mignanelli’s “Vita Tamerlanı” 1416), Oriens, IX, Leiden, 1956, s. 201-232.

El-Halepî, ibn Şıhne, Ravzat el-Menâzir fî Ahbâr el-Evâil ve’l-Evâhir, Nûr Osmaniye Kütüphanesi nr. 297.

Hookham, Hilda, Tamburlaine The Conqueror, London 1962.

el-Hüseynî, Hurşah bin Kubad, Târîh-i Kutbî (Târih-i İlçi-i Nizamşah): Tarih-i Âli Timur, nşr. Seyyid Mücahid Hüseyn-i Zeydî, Yeni Delhi, 1965.

Hvandmîr, Dustûr el-Vuzerâ, nşr. Said Nefîsi, Tahran 1317 h. ş.

, Habîb es-Siyer, III, nşr. Celâleddin-i Humayî, Tahran 1333 h. ş.

İbn ‘Arabşah, ‘Acâib el-Makdûr fî Nevâib Timûr, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1979.

İbn el-Furât, Nâsıreddîn Muhammed bin Abdurrahim, Târîh İbn el-Furât, IX, 1-2, nşr. Kostantin Zureyk, Beyrut 1936.

İbn Hacer (Şihâb ed-Dîn Ahmed b. ‘Ali, el-’Askalânî), İnbâ’ el-Gumr bi Ebnâ’ el-Umr, nşr. Muhammed ‘Abd el-Muîd Han, I-VI, 2. baskı, Beyrut

1986; Abdulvahâb el-Buhârî, VII-IX, 2. baskı, Beyrut 1986.

İbn Haldûn, Abdurrahman, Kitâb el-’İber ve Divân el-Mubtedâ ve’l-Haber, V-VII, Beyrut 1992.

İbn Hicce, Kahvet el-İnşâ’, Nuruosmaniye Ktb., nr. 3786.

İbn İyâs, Muhammed bin Ahmed, Bedâyi` ez-Zuhûr fî Vekâyi` ed-Duhûr, I-II, nşr. Muhammed Mustafa, Kahire 1982.

İbn Kadı Şuhbe, Târîh İbn Kadı Suhbe, III, nşr; Adnan Derviş, Dimaşk 1977.

İbn Tagriberdi, Ebu’l-Mehâsîn Yusuf, en-Nucûm ez-Zâhire fî Mulûk Mısr ve’l-Kahire, I-XII, nşr. Dâr el-Kutub el-Mısriyye, basım yeri ve tarihi yok; XIII, Fehîm Muhammed Şaltût, basım yeri yok, 1970; XIV, Fehîm Muhammed Şaltût-Cemâl Muhammed Muharrız, basım yeri yok, 1971; XV, İbrahîm Ali Tarhân, basım yeri yok, 1971.

Kafalı, Mustafa, “Timur”, İA, XII-1, 2. baskı, İstanbul 1979.

El-Kalkaşandî, Ahmed bin ‘Alî, Subh el-A’şâ fî Sınâ’at el-İnşâ, I-XIV, Kahire basım tarihi yok.

Kopraman, Kâzım Yaşar, “Mısır Memlûkleri (1250-1517)”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VI, İstanbul 1989, s. 433-615.

, Mısır Memlükleri Tarihi, Ankara 1989.

Lamb, Harold, Tamerlene the Earth Shaker, New York 1928.

El-Makrîzî, Takîy ed-Dîn Ahmed b. Ali, Kitâb es-Sulûk li-Ma’rifet Duvel el-Mulûk, I-II, nşr. Muhammed Mustafa Ziyâde, ikinci baskı, Kahire 1956; 1941; III-IV, Saîd Abdulfettâh ‘Âşûr, Kahire 1971; 1972.

El-Mansûrî, Baybars, et-Tuhfe el-Mulûkiyye fî’d-Devle et-Turkiye, nşr. Abdulhamid Salih Hemdân, Kahire 1986.

Manz, Beatrice Forbes, The Rise and Rule of Tamerlane, Cambridge 1989.

, “Timur and the Symbolism of Sovereignty”, Iranian Studies, XXI, 1988, s. 115-122.

, “Administration and the Delagation of Authority in Temür’s Dominions”, C.A.J. (1976) XX/3, s. 191-107.

Mîrhvand, Ravzatu’s Safâ, Tahran 1338 hş.

Muir, W. E., The Mamelûke or Slave Dynasty of Egypt, Netherlands 1968.

Nagel, Tilman, Timur. Der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters, Münich 1993.

Natanzî, Muinüddin, Muntehâb et-Tevârîh-i Muinî, nşr; J. Aubin, Tahran 1957.

Özer, Yusuf Ziya, “Timur’un Yaptığı İşlere Toptan Bir Bakış”, Belleten, IX/36, 1945, s. 423-467.

Roemer, H. R., “ Timur in Iran”, The Cambridge History of Iran, VI, Cambridge 1993, s. 42-98.

, “Timurlular”, İA, XII-1, 2. baskı, İstanbul 1979.

Roux, Jean Paul, Aksak Timur, İslamın Kutsal Savaşçısı, çev. Ali Rıza Yalt, İstanbul 1994.

Es-Sayrâfî, el-Hatîb el-Cevherî Ali bin Davud, Nuzhet en-Nufûs ve’l-Ebdân fî Tevârîh ez-Zamân, I-II-III-IV, nşr. Hasan Habeşî, Kahire, 1970-1971-1973-1994.

Savory, R. M., ‘’The Struggle for Supremercy in Persia After the Death of Timur’’, Der Islam (1965), XL/1, s. 35-65.

Es-Sehâvî, et-Tibr el-Mesbûk fî Zeyl es-Sulûk, nşr; Mektebet el-Kulliyât el-Ezheriyye, Kahire, basım tarihi yok.

Schlitberger, Johannes, Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427), çev. Turgut Akpınar, İstanbul 1995.

Solak-Zâde Çelebi, Mehmed Hemdemî, Solak-Zâde Tarihi, I, hzr. Vahid Çabuk, Ankara 1989.

Soberheim, M., “Berkuk”, İA, II. 5. baskı, İstanbul 1979.

, “Memlûkler”, İA, VII. 3. baskı, İstanbul 1977.

Süleyman, Ahmed Abdul Kerîm, Timurlenk ve Devlet el-Memâlîk el-Çerâkise me’a Tercume Makâle el-Kâtib el-Latînî de Mignanelli ‘an Hayâti Timurlenk, Vita Tamerlani, basım yeri yok 1985.

Sümer, Faruk, Kara Koyunlular, Ankara 1984.

Şâmî, Nizamüddin, Zafernâme, Ankara 1987.

Şerefeddin Ali-i Yezdî, Zafernâme, nşr. Muhammed Abbâsî, I, Tahran 1336 h. ş.

Şeref Han Bidlisî, Şerefnâme, nşr; Muhammed Abbâsî, Tahran 1336.

Tarhân, İbrahim ‘Ali, Mısr fî ‘Asr Devlet el-Memâlîk el-Çerâkise, Kahire 1960.

Tekindağ, Şehabettin, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar), İstanbul 1961.

, “Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, XXV, 1971, s. 1-38.

, “II. Bayezid Devrinde Çukur-ova’da Nufûz Mücadelesi: İlk Osmanlı-Memlûklü Savaşları (1485-1491), Belleten, XXXI/123, 1967, s. 345-374.

el-’Ulbî, Ekrem Hasan, Timurlenk ve Hikâyetuhu me’a Dimaşk, 4. baskı, Dimaşk 1987.

Togan, Zeki Velidi, “Büyük Türk Hükümdarı Şahruh”, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (1949), III/3-4, s. 520-538.

, “Emir Timur’un Soyuna Dair Bir Araştırma”, çev; İsmail Aka, Tarih Dergisi, S. 26, 1972, s. 75-84.

Woods, John E., Akkoyunlular, çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993.

Yıldız, Hakkı Dursun, İslamiyet ve Türkler, İstanbul 1980.

Yinanç, Mükrimin Halil, “Bayezid I”, İA, II, 5. baskı, İstanbul 1979.

Yücel, Yaşar, “XIV-XV. Yüzyıllar Türkiye Tarihi Hakkında Araştırmalar (Türkiye ve Yakın-Doğu Üzerinde 1393/94 Timur Tehlikesi)”, Belleten, XXXVII/146, 1973, s. 159-190.

, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar; Eretna Devleti, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, Mutahharten ve Erzincan Emirliği II, Ankara 1989.

, Timur’un Orta Doğu-Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402), Ankara 1989.

, “Timur Tarihi Hakkında Araştırmalar I, Timur’un Türkiye ve Yakın-Doğu ile İlişkilerine Dair Gözlemler (1394-1400), Belleten (1976), XL/158, s. 249-285.

, “Timur Tarihine Dair Araştırmalar II, Timur’un Türkiye ve Yakın Doğu İlişkilerine Dair Genel Gözlemler (1400-1402)”, Belleten (1978), XLII/166, s. 234-299.

YİRMİSEKİZİNCİ BÖLÜM:

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE TEŞKİLÂT

İlk Müslüman Türk Devletlerinde Teşkilât / Prof. Dr. Salim Koca [s.147-162]

Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Yirminci yüzyıldan itibaren İslâm dini ve medeniyeti çevresine girmeye başlayan Türkler, yeni devletlerini de içine girdikleri medeniyetin şartlarına uygun bir şekilde kurdular. Onlar, temelde ve özde Türklük özelliklerini koruyarak, İslâmî yönetim tarzını benimsediler; Orta Asya'dan getirdikleri müesseselerin ve geleneklerin yanında Abbasîler, Sâmânîler ve Gaznelilerden aldıkları müesseselere ve geleneklere de bünyelerinde yer verdiler;1 Türkçe isim ve unvanlarının yanısıra İslâmî isimler, unvanlar ve lâkaplar aldılar.

Kısaca söylemek gerekirse onlar, engin tecrübeleri sâyesinde Türk ve İslâm geleneklerini birbiriyle birleştirip kaynaştırarak, yeni bir devlet tipi yarattılar. Fakat, bu kaynaşma ve gelişme birden olmadı; uzun bir geçiş dönemini gerektirdi. Bu geçiş döneminin ilk siyasî teşekkülünü Karahanlılar Devleti oluşturuyordu. Devlet yönetimi, ordu, sosyal hayat, sanat ve hukuk sistemi bakımından tamamen Türk olan bu devlet, dinî açıdan İslâmiyet'i temsil ediyordu. Karahanlılar, devlet yönetiminde zamanla İslâmî geleneklere de yer vererek, Türk-İslâm devletine doğru bir

köprü vazifesi gördüler. Bundan sonra, Gaznelilerle devam eden gelişme, Selçuklularla tamamlandı ve olgunluk safhasına ulaştırıldı.

Türk-İslâm devletlerinin ortaya çıkmaya başladığı sırada (X. yüzyılın ikinci yarısından sonra) İslâm dünyasında tek hâkim değer vardı ki, o da İslâm dini idi. Fakat, bu sırada İslâm dünyası hem siyasî hem de manevî (mezhep) bakımdan tamamen bölünmüş, parçalanmış ve birliğini yitirmiş durumdaydı. Üstelik İslâmiyet'in yayılması da durmuş bulunuyordu. Bundan dolayı, İslâm dünyasının kenar bölgelerinde kurulmuş olan Türk-İslâm devletleri, büyük bir gayretle İslâmiyet'in cihat ilkesine sarıldılar. Özellikle Karahanlılar, İslâm dinini Orta Asya Türk toplulukları arasında yaymayı kendilerine başlıca gaye edindiler. Bu gaye ile Türkistan'ın önemli merkezlerinde İslâm dinini yayan birçok kuruluş meydana getirdiler. Basmıl ve Uygur Türklerini İslâmiyet'e kazandırabilmek için başarılı savaşlar yaptılar. Orta Asya'nın çeşitli yerlerinden gelen ve eski Türk inancına mensup toplulukları, İslâmlaşmaları için kendi ülkelerine aldılar.

Çeşitli soy ve kültürlerden oluşan Gaznelilerde de, devlet-halk birliğini sağlayan başlıca unsur İslâm dini idi. Bundan dolayı Gazneliler, bütün güç ve enerjilerini İslâmiyet'i yayma gayesi üzerinde topladılar. Bunun için Gazneli hükümdarları, özellikle bunlardan Sebük-tekin ve Sultan Mahmûd, bölgedeki Afgan ve Gurlularla çetin bir mücadeleye girişerek, onları İslâm dinine kazandırmaya çalıştılar.

Bu hususta Gazneli hükümdarlarının elde ettikleri en büyük başarı, defalarca düzenledikleri seferlerle Kuzey Hindistan'ı fethedip, burada İslâm dinini yaymak oldu. Ayrıca onlar, aşırı dinî bir cereyanın temsilcisi olan Karmatîlerle de mücadele ederek, hâkim oldukları ülkelerdeki İslâm'ın birliğini korumaya gayret ettiler.2

İslâm ülkelerinin büyük bir kısmı üzerinde hâkimiyet kuran Selçukluların üstlendikleri görev ise, daha büyüktü. Onlar da, tıpkı

Gazneliler gibi bir taraftan İslâm dinini yaymaya çalışırlarken, diğer taraftan da İslâm'ın birliğini bozan aşırı dinî cereyanlarla amansız bir mücadeleye giriştiler.

Çünkü Selçuklular, Orta Doğu'ya indikleri sırada İran'da çeşitli adlar altında 70'den fazla aşırı dinî mezhep (rafızî=şiî) grubu faaliyette bulunuyordu. Bu gruplar, İslâm'ın manevî birliğini hemen hemen yok etmişlerdi.

Siyasî birlik yanında manevî birliği de sağlamayı kendilerine başlıca gaye edinen Selçuklu hükümdarları, İslâm dünyasını Sünnîlik inancı etrafında toplamaya çalıştılar. Çünkü Sünnîliğin, aşırı dinî cereyanlara kaynaklık eden eski İran gelenekleriyle ilgisi pek azdı. Ayrıca, akla dayanması bakımından da Türk düşünce ve inançlarına uygun düşmekteydi.3

Türk-İslâm devletleri daha önceki Arap ve Fars kökenli İslâm devletlerinden temel özellikler bakımından tamamen ayrılıyordu. Özellikle, Türk-İslâm devletlerinin başta hâkimiyet anlayışı olmak üzere askerî karakteri, sosyal, ekonomik, hukukî ve kültürel politikaları, Arap ve Fars kökenli İslâm devletlerinkinden bütünüyle farklı idi. Meselâ Türklerin idaresinde, yeryüzündeki mevcut insan cinsi bir bütün sayılmaktaydı. Topluluklar arasında da sosyal, kültürel ve dinî açıdan hiçbir kademe farkı görülmemekteydi. İdare karşısında herkese, eşit hak ve adâlet sağlanmaktaydı.4 Bu anlayışın bir uygulaması olarak, devletin idarî kadroları, kendileriyle işbirliği yapmak isteyen yerli halka bütünüyle açılmaktaydı. Yetişmiş, yetenekli, zeki, çalışkan yerli elemanlar, idarî kadrolarda bol bol istihdam edilmek suretiyle onlardan yaralanılmaktaydı.5 Bu aynı zamanda, bugünkü modern devletlerin başlıca gayesi olan devlet-halk bütünleşmesi demekti.

Türklerin İslâm dünyasına hâkim olmalarıyla birlikte, İslâm devlet hukukunda da önemli bir değişiklik meydana geldi. O da şu idi: Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in 1055 yılında Bağdat'a girmesiyle Abbasî halifesinin temsil ettiği dinî otoritenin yanında bir de siyasî otorite meydana çıktı. Bu fiilî durum, 1058 yılında yapılan bir törenle resmîleştirildi. Halife, bu törende, Tuğrul Bey'e kuşattığı kılıçla askerî yetkilerini, verdiği unvanlarla da (el-melikü'l-maşrık ve'l-magrib) siyasî yetkilerini devretti.6 Böylece, ortaya şöyle bir durum çıktı: İslâm dünyasındaki bu yetki devri ile ilk defa resmen dinî ve siyasî otorite birbirinden ayrıldı. Buna göre, halife sadece İslâm topluluklarının dinî lideri haline geldi. Devlet hayatındaki görevi de, sultanların saltanatlarını onaylama, onlara hil'at ve unvan verme gibi sembolik işlerden ibaret kaldı. İslâm dünyasının siyasî sorumluluğu ise, tamamen Tuğrul Bey'in eline geçti. Bu durum, bazı bilim adamlarının belirttiği gibi, dünyevî ve dinî işlerin birbirinden ayrıldığı yeni bir devlet anlayışının temelini oluşturuyordu.7

Devlet hayatında, dünyevî ve dinî işleri birbirinden ayıran bu anlayış, münferit bir olay olarak kalmadı, diğer Türk-İslâm devletlerinde de devam etti. Muselâ, Memlûklu Sultanı Baybars, Abbasî ailesinden el-Muntansir Bi'llah'ı Mısır'da halifelik tahtına oturtarak (1261), dinî işleri kendisine bırakmıştır. Yeni Delhi Sultanlığı'nda da aynı anlayış hâkim olmuştur. Sultan Alâeddin Kalaç, bu durumu, "Devlet ve şerîat ayrı ayrı şeyler olup, biri hükümdara, diğeri kadı ve müftülere ait işlerdir" şeklinde ifade etmiştir.8

Türklerin İslâm dünyasında devlet hukukuna getirdikleri bir yenilik de, kadın hukukunda oldu. Eski Türklerde "hatunlar" da devlet yönetiminde söz sahibi idiler. Ayrı otağları ve "buyruk"ları (bakan) vardı. Törenlerde kağanların yanında yer alırlar; devlet meclisine katılırlar; elçi gönderip, elçi kabul ederlerdi.9 Hâlbuki, İslâm kamu hukukunda, kadının yeri

bulunmuyordu. Türkler, kadın hukukundaki eski anlayışlarını İslâmî dönemde de aynen devam ettirmişlerdir. Meselâ, Atuncan Hatun, Tuğrul Bey’in sadece özel hayatında değil, devlet hayatında da en büyük yardımcısı olmuştur.10 Sultan Melikşah’ın eşi, Karahanlı Prensesi, Terken Hatun, devlet idaresinde son derece etkiliydi. Ayrı bir dîvânı (büro) vardı. Bazı meseleler, onunla olgunlaştırıldıktan sonra sultana sunulurdu. Aynı şekilde Harezmşahlar Hükümdarı Alâeddin Tekiş’in eşi Terken Hatun da devlet idaresinde söz sahibi hatun idi. Onun da ayrı dîvânı, sarayı, ıktaları ve hatta başkenti bile vardı. Devlet memurlarını tayin eder veya görevden alabilirdi. Daha da önemlisi, sultanın emirleri onun imzası (tuğra) olmadan geçerli sayılmazdı.11

Türk-İslâm devletlerinde tıpkı hatunlar gibi hanedan üyelerinin, yani meliklerin de önemli bir yeri vardı. Devleti, hanedan ailesinin ortak malı sayan eski Türk hâkimiyet anlayışı, İslâmî dönemde de geçerliliğini korumaktaydı. Buna göre, merkezî otoriteye bağlı kalmak ve izlediği politikanın dışına çıkmamak şartıyla her hanedan üyesinin idaresine bir bölge verilmekteydi. “Melik” unvanıyla anılan hanedan üyeleri, bu bölgelerde merkezî idarenin küçük bir modelini oluşturuyorlardı. Sahip oldukları bu yerleri de, kendilerinden sonra oğullarına ve torunlarına intikal ettirebiliyorlardı.

Türk devlet yönetiminde bilgi ve tecrübe, daima ön plânda tutulmaktaydı. Bunun için, şehzâdelerin (tigin=melik) idaresine bir bölge verilirken, yanlarında da “atabey” unvanı verilen tecrübeli ve bilgili bir devlet adamı görevlendirilmekteydi. Bundan maksat, şehzâdenin daha sorumluluk mevkiine gelmeden kendisini yetiştirmesini sağlamaktı.

Atabeylerin rolü bununla sınırlı kalmamıştır. Merkezi otoritenin zayıflamasından ve çökmesinden yararlanan bazı atabeyler, şehzadelere ait toprakları ele geçirerek, bu yerlerde kendi bağımsız idarelerini

oluşturmuşlardır. Selçuklularda Atabeylik devletlerinin ortaya çıkması, bu durum ile ilgilidir.

Türk-İslâm devletlerinin genel karakterini böylece belirttikten sonra, burada bir de şu meseleye açıklık getirmemiz gerekmektedir: Orta Asya'da büyük devletler kuran Türkler, zaman zaman Orta Asya'nın dışına yayılarak, gittikleri yerlerde yerli halk üzerinde hâkimiyet kurmak suretiyle yeni yeni devletler kurmuşlardır. Fakat, belirli bir süre sonra yerli kültürler karşısından özümsenerek, sonunda millî varlıklarını ve kültürlerini ebediyen kaybetmişlerdir. Türklerin, İslâm medeniyeti içindeki durumları da aynı mı olacaktı? Yoksa, kimliklerini ve kültürlerini bütünüyle koruyabilecekler miydi? Burada şu kadarını söyleyelim ki, Türkler, İslâm medeniyeti içinde zamanla eriyip, kimliklerini yitirmediler; özellikle kültürlerini bütünüyle korudular ve kendilerinden sonraki nesillere aktarmayı başardılar. Bu tarihî görevi başarıyla yerine getiren Selçuklulardır. Öyleyse, Selçukluların izledikleri kültür politikasına burada kısaca bakmamız gerekmektedir:

Selçuklular Orta Doğu İslâm dünyasına indiklerinde, Fars ve Arap olmak üzere, kendilerini yutmaya hazır, iki güçlü kültürle karşı karşıya geldiler. Onlar, bu kültürler karşısında ya bütünüyle millî kültürlerini ve kimliklerini koruyacaklar ya da Çin'e, Avrupa'ya ve Hindistan'a giden soydaşları gibi dahil oldukları çevrenin şartları içinde eriyip, tarih sahnesinden tamamen silineceklerdi. Hemen belirtelim ki, onlar, bu kültürlere bütünüyle teslim olmadılarsa da, siyasî üstünlüklerine denk kültürel bir üstünlük de kuramadılar. Özellikle sarayda, orduda ve kendi aralarında Türkçe konuştukları halde, devrin geleneğine uyarak, devletin resmi dilini Farsça olarak kabul ettiler. Hâlbuki, Karahanlılarda, halk, edebiyat ve yazışma dili tamamen Türkçe idi. Gazneliler, Selçuklular, Harezmşâhlar, Eyyûbîler ve Memlûklerin saray ve ordularında da, Türkçe

konuşulmaktaydı. Fakat, İslâm medeniyetinin etkisiyle Arapça ve Farsçaya karşı daha Karahanlılar zamanında başlayan ilgi, Gazneliler ve Selçuklular Devri'nde yerli halkı idare etme zaruretiyle birleşince, bu dillerden özellikle Farsça ve Arapça'nınTürk-İslâm devletlerinin resmî dili olma durumu ortaya çıktı. Böylece, İran ve çevresinde kurulan Türk devletlerinde resmî dil Farsça, Mısır ve Suriye'de kurulan Türk devletlerinde ise Arapça olmuştur.

Öte yandan, Farsça şiirler yazacak kadar bu dili iyi öğrenen Selçuklu sultanları, kendi dillerini de ihmal etmediler: Meselâ, Selçuklu Devleti'nin ilk Hükümdarı Tuğrul Bey, Bağdat'ta Abbasî halifesi ile görüşürken ona sadece Türkçe ile hitap etmiştir (1058).12 Aynı Selçuklu Sultanı, kendi düğününde soydaşlarıyla birlikte Türkçe neşeli şarkılar söylemiş ve oyunlar oynamıştır.13 Sultan Melikşâh, bir taraftan Farsça şiirler yazarken, diğer taraftan da dostlarına Türkçe mektuplar yazmıştır.14 Çünkü onların, Farsça ve Arapçaya ihtiyaç duymayacak kadar Göktürk, Uygur ve Karahanlı çağlarında geliştirilmiş mükemmel bir kültür dilleri vardı. Meselâ Kâşgarlı Mahmûd, bütün Türk lehçelerini örneklerle incelediği "Dîvânü'l-Lügati't-Türk" adlı eserinde, Türkçenin zamanın en güçlü dili olan Arapça ile "atbaşı beraber gittiğini" ileri sürmüştür.15 Bununla da yetinmeyen Kâşgarlı Mahmûd, Türk idaresi altındaki yabancı topluluklara Türkçeyi öğretmek amacıyla bir de gramer kitabı kaleme almıştır. Fakat bu kitap, bugüne kadar bulunamamıştır.

Kâşgarlı Mahmûd'un görüşü münferit bir görüş olmayıp, onu destekleyen başka yazarlar da vardı. Meselâ Türkçeyi zamanın kültür dilleriyle karşılaştıran Hüsameddin Asımî, Türk dilinin sağlıklı bir yapıya sahip olduğunu belirtmiştir.16 Fahreddin Mübarekşâh da, Türkçeyi "heybetli" bir dil olarak nitelendirmiştir. Ayrıca, Türk dilinin Hindistan

istikametinde gittikçe yayıldığını söyleyen Mübarekşâh, eserinde Türkçe mısralara da yer vermiştir.17

Diğer taraftan Türk dili, özellikle Farsça karşısında hâkimiyet mücadelesini kendisi yürütüyordu. Bu mücadelesinde Türk dili, Farsça karşısında gerilemesi şöyle dursun, bu dilin üzerinde üstünlük kuruyor ve onun yerini alıyordu. Alman kökenli Rus bilgini Barthold'a göre, "Farsçanın yalnız bir rakibi vardır ki, o da Türkçe idi. Farsçanın bu rakip dil ile mücadelesi çoğunlukla başarısızlıkla sonuçlanıyordu. Daha İslâmiyet'in ilk yüzyılında iki akım başladı ki, bu, bugüne kadar devam etmiştir: 1. Edebî Farsçanın yavaş yavaş yerli İran konuşma lehçelerini zorlayarak ortadan kaldırması, 2. Türk dilinin edebî Fars dili de dahil olduğu halde, Fars dilini zorlayarak ortadan kaldırması. Dikkate değer ki, bundan başka Türk dilinin asıl İran dahilinde de yayılışı genişliyordu. Meselâ, bir köyde Türk ve Fars beraber yaşıyorsa, sonunda Türk dili herkesin dili olarak kalıyordu".18

Selçuklular, sadece dillerini değil, bütünüyle Türklüklerini koruyorlar, İslâm topluluklarının içinde âdeta Orta Asya'daki eski hayatlarını yaşıyorlardı. Gittikçe artan Fars kültürünün istilâsı ise, satıhta kalıyor, Türk toplum hayatının derinliğine nüfuz edemiyordu. Özellikle doğum, düğün ve ölüm olaylarında eski Türk âdet ve gelenekleri hâkimdi. Düğünlerde Türkçe şarkıların söylenmesi ve millî oyunların oynanmasından başka gelinin çeyizi de zamanımızda olduğu gibi sergileniyordu. Zamanımızda çok sevilen bir gelenek olarak hâlâ devam eden "saçı" da, ihmal edilmiyor, türlü vesilelerle icra ediliyordu. Ayrıca ölüm olaylarında, yerli Müslümanları hayretler içinde bırakan ağır yaslar tutuluyordu.19 Öte yandan, Selçuklu sultanlarının birçok Türk geleneğini korumakta gösterdikleri titizliğe bakılırsa, Fars kültürünün saray hayatı üzerindeki etkisinin de şeklî olmaktan öte bir anlamının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Meselâ Selçuklu

sultanları, Türk devlet anlayışının bir gereği olarak sık sık halka açık “toy” veriyorlar ve bu ziyafetlerin sonunda da yemek takımlarını yağmalattırıyorlardı.20

Selçuklu Türklerinin kıyafetleri de Farsların ve Arapların kıyafetlerinden tamamen farklı idi. Arap düşünürü el-Cahiz’in dediği gibi, İslâm topluluklarını birbirinden kıyafetleri bakımından ayırmak imkânsız ise de, her nerede olursa olsun, Türkleri kıyafetlerinden tanımak mümkündü.21 Tarihî kayıtlara göre, büyük Türk bilgini Farabî ile son Selçuklu Sultanı Sancar, ömürlerinin sonuna kadar hep Türklere özgü elbiseler giymişlerdir.22 Bilindiği gibi, Malazgirt Savaşı’nda Bizans ordusunun saflarında bulunan Uzlar ve Peçenekler, soydaşlarıyla çarpıştıklarını konuşmalarından olduğu kadar, kıyafetlerinden de anlamışlar ve Selçuklu Türklerinin tarafına geçmişlerdir. Bu örnekleri daha da artırmak, şüphesiz her zaman mümkündür.

A. Hükümdar ve Saray

1. Hâkimiyet (Egemenlik/Erkinlik) Anlayışı

Türklerde hâkimiyetin kaynağı ilâhî idi. Yani, Türk hükümdarına devleti idare etme kudret ve yetkisi doğrudan doğruya Tanrı tarafından verilmekteydi. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, Türk hükümdarı kendisini Tanrı tarafından seçilmiş ve bazı olağanüstü güç ve yeteneklerle donatılmış bir kimse olarak görmekte ve kabul etmekteydi. Tanrı bağışı olan bu güç ve yetenekler Göktürk yazıtlarında şu kavramlarla ifade edilmiştir: 1. “Kut” (siyasî iktidar),23 2. “Ülüg veya ülüş” (kısmet), 3. “Küç” (güç) .24 Tanrı, “kut” bağışı ile Türk kağanını “hükmetme ve hükümdarlık güç ve yetkisi”, yani “siyasî iktidar” sahibi kılıyordu. Türk Kağanı Tanrı’dan aldığı siyasî iktidarla, Orta Asya’da “Doğuda gün doğusuna, güneyde gün ortasına, batıda gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar bütün milleti kendisine tâbi kılıyor ve hepsini düzene sokuyordu”.25

Bugünkü ifade ile söylemek gerekirse, “kut” sahibi olan Türk kağanı Orta Asya’da Türkçe konuşan ve Türk soyundan olan bütün toplulukları bir bayrak altında, yani bir devlet çatısı altında topluyordu. Tanrı, “ülüg veya ülüş” bağışı ile de ona “iktisadî bir güç” kazandırıyordu. Böylece Türk Kağanı “aç milleti doyuruyor, çıplak milleti giydiriyor, fakir milleti zengin yapıyor, az milleti çok kılıyordu”.26 Tanrı, Türk Kağanı’na verdiği “küç” ile de, savaş yeteneğini artırarak (kendisini kurt, düşmanını koyun gibi yaparak),27 ona zaferler kazandırıyordu.

Temeli Tanrı bağışına dayanan bu iktidar tipine sosyolojide “karizmatik iktidar” denmektedir. Bu iktidar anlayışında Türk hükümdarı Tanrı tarafından bazı olağanüstü güç ve yeteneklerle donatılmış olmasına rağmen, o hiçbir zaman olağanüstü varlık, yani Tanrı-Kral sayılmamıştır. Hatta Türk Kağanı kendisini daima Tanrı’ya karşı sorumlu sayıyordu. Ayrıca, yazılı olmayan kanun durumundaki “töre” de, Türk hükümdarının icraat ve faaliyetlerine sınırlar getiriyordu. Esâsen Türk hâkimiyet anlayışı, Türk hükümdarının “kut”a (siyasî iktidar) uygun hareket ettiği müddetçe işbaşında kalabileceği merkezindedir. Eğer Türk Kağanı hükümdarlık sorumluluğunu yerine getiremiyorsa, daha doğrusu idarede yetersiz kalıyorsa, “kut taplamadı”, yani “kut ondan memnun olmadı” düşüncesiyle işbaşından uzaklaştırılıyordu.28

Öte yandan taç baş değiştirirken ilâhî bağış olan “kut” da hanedan üyeleri arasında birinden diğerine kan yoluyla geçmekteydi. Fakat Tanrı, hanedan üyeleri arasında seçimini ve tercihini sadece biri lehinde kullanmaktaydı. Bu seçim ve tercih de, genellikle hükümdarlığa en çok lâyık ve yetenekli bir hanedan üyesi üzerinde olmaktaydı. Tanrı’nın iradesinin hangi hanedan üyesi üzerinde olduğu da, ancak taht için yapılan mücadele sonucunda ortaya çıkmaktaydı. Bu yüzden eski Türk devletlerinde taht veraset hukuku son devirler istisna edilirse, hiçbir zaman

belirli kurallara bağlanamamıştır. Bunun tabiî sonucu olarak da, hanedan üyeleri arasında taht kavgaları daima kaçınılmaz ve âdeta meşru bir vaka olarak sık sık tekrarlanmaktaydı. Hatta, hükümdarın daha sağlığında şehzadelerden birini kendisine veliaht tayin etmesi bile, diğer şehzadeleri durduramamaktaydı. Çünkü veliahtın dışında hemen hemen her şehzade, hakkının gasp edildiği duygusuna kapılarak harekete geçmekteydi. Hem taht davacılarının hem de onlara destek veren kütlelerin yatışması ise, ancak bir taht kavgası sonucunda da olsa, işbaşına liyâkatli ve yetenekli bir hanedan üyesinin gelmesiyle mümkün olabilmekteydi. Fakat yine de, tahta sahip olan hükümdarın gücü ne olursa olsun, diğer hanedan üyeleri, şartların kendileri için uygun olduğu zamanlarda, taht için harekete geçmekten hiçbir şekilde geri durmuyorlardı.

Temeli ilâhî “kut” bağışına dayanan Türk hâkimiyet anlayışı, İslâmî dönemde varlığını koruyarak devam etmiştir. Büyük Türk dilcisi Kâşgarlı Mahmûd, İslâmî dönemde de korunan ilâhî kökenli Türk hâkimiyet anlayışını şu veciz ifadelerle ortaya koymuştur: “Tanrı’nın devlet (kut) güneşini Türk burçlarından doğdurmuş olduğunu ve onların mülkleri üzerinde göklerin bütün dairelerini döndürmüş bulunduğunu gördüm. Tanrı onlara Türk adını verdi ve onları yeryüzüne hükümdar yaptı. Zamanımızın hakanlarını onlardan çıkardı; dünya milletlerinin idare dizginlerini onların eline verdi; kendilerini hak üzere kuvvetlendirdi”.29 Kâşgarlı Mahmûd’un bu sözleri sadece hâkimiyetin kaynağını değil, aynı zamanda Türklerde cihân şümûl, yani üniversal bir dünya görüşünün mevcut bulunduğunu da göstermektedir. Bu duruma göre, Tanrı, sadece Türk topluluklarının değil, bütünüyle dünya milletlerinin idaresini Türklerin eline vermiş bulunuyordu.

Tıpkı Kaşgarlı Mahmûd gibi Abbasî halifesinin veziri de aynı inançtaydı: Tuğrul Bey, 1055 yılında Bağdat’a girerken halifenin Veziri İbn Müslim tarafından karşılandı. Vezir, bu karşılamada Tuğrul Bey’e, “Tanrı

sana bütün dünyayı verdi”, şeklinde hitap etti.30 Bu, hiç şüphesiz, İslâm dünyasında da en yetkili devlet adamları tarafından benimsenmiş, Türk dünya hâkimiyeti fikrinin açık bir ifadesiydi.

Öte yandan, Selçuklu Veziri Nizâmü’l-Mülk’ün Siyâset-nâme adlı eserinde de Türk hâkimiyet anlayışının bir yansımasını görmek mümkündür. Nizâmü’l-Mülk’ün bu husustaki ifadesi şöyledir: “Yüce Tanrı her asırda ve zamanda halk arasından birini seçer, onu pâdişahlara lâyık ve övgüye değer hünerlerle süsler, insanlar onun adâleti içinde yaşasınlar, emîn olsunlar, daima devletin bekasını istesinler diye, dünya işlerini ve Tanrı’nın kullarının huzur içinde yaşamasını ona tevdî eder”.31 Görüldüğü gibi, Nizâmü’l-Mülk de tıpkı Kâşgarlı Mahmûd gibi Türk hâkimiyet fikrinin temelini Tanrı bağışına bağlamaktadır. Fakat o, Kâşgarlı Mahmûd ve halifenin veziri gibi, Tanrı’nın seçiminin ve tercihinin Türkler lehinde olduğunu söylememektedir. Büyük Selçuklu Devleti’nin ikinci Hükümdarı Sultan Alp Arslan, Nizâmü’l-Mülk’ün ifadesindeki bu belirsizliğe tam bir açıklık getirmektedir. Alp Arslan’a göre, Tanrı kendisine teveccüh göstererek, onu Âdemoğulları arasından, dünya işlerinin nizâma konması için seçmiş, “zamanın çehresini fikirlerinin nuruyla aydınlatmış, dünya yüzünü devletinin büyüklüğü ve adâletiyle süslemiş, memleket caddesini kendisine göstermiş, devlet merdivenlerini çıkmasını emretmiştir”.32

Sultan Alp Arslan, komutanlardan Hâcib Erdem’in bir “Bâtınî”yi devlet hizmetine alması dolayısıyla bütün komutanlara yaptığı uyarı konuşmasında bu düşüncesini bir kere daha tekrarlamaktadır: “Sizleri korumak zorundayım. Sizler de beni desteklemelisiniz. Zira Ulu Tanrı sizi benim üzerime değil, beni sizin üzerinize kumandan (sâlâr) yapmıştır”.33 Aynı şekilde, Sultan Sancar da, halifenin vezirine gönderdiği 1133 tarihli mektupta, “Ulu Tanrı’nın lütfü ile cihân padişahlığına yükseldiğini” yazmıştır.34

Türk hükümdarlarının sözlerinden de anlaşılacağı üzere, onlar kendilerini Tanrı tarafından seçilmiş ve görevlendirilmiş birer hükümdar olarak görmektedirler. Bu, hiç şüphesiz, kökleri tâ Hun Türklerine dayanan ve İslâmî dönemde de korunan cihânşümul (üniversal) bir hükümdarlık ve hâkimiyet anlayış idi.

Yine Alp Arslan’a göre, Tanrı’nın bu seçimi ve tercihi sebepsiz değildi; sağlam bir temele dayanıyordu. Alp Arslan’ın ifadesi ile o temel de şu idi: “Temiz Müslüman oldukları, hava ve heves peşinde koşmadıkları için, Tanrı bugün Türkleri yüceltmiştir”.35 Bu, hiç kuşkusuz, eski Türk hâkimiyet anlayışının İslâmî bir temele oturtulması demekti.

2. Hükümdar ve Yetkileri

Türk-İslâm siyasî teşekküllerinde devlet teşkilâtının başında “sultan” unvanını taşıyan bir hükümdar bulunuyordu. “Sultan” Arapça kökenli bir kelime olup, başlangıçta “otorite” veya “hükümet” anlamına gelen soyut bir isimdi. Abbasîler Devri’nde genellikle bazı devlet görevlileri, valiler, dîvân sahipleri (bakanlar) ve hatta vezirler için kullanılmıştır. Daha sonra bu unvan gayrı resmî olmakla birlikte bağımsız hükümdarlar için kullanılmaya başlanmıştır. Selçuklu veziri Nizâmü’l-Mülk’e göre, “sultan” unvanını ilk defa kullanan Gazneliler Hükümdarı Mahmûd’dur. Fakat, bu durum şüphelidir; ancak imkânsız da değildir. Sultan unvanını resmî olarak alıp kullanan, daha da önemlisi bu unvana cihânşümûl bir anlam kazandıran hükümdar ise, Büyük Selçuklu Devleti’nin kurucusu Tuğrul Bey’dir.36

Biraz yukarıda belirtildiği gibi, “siyasî iktidarı” nı ilâhî bir kaynaktan aldığına inanan Türk hükümdarı, karar ve icraatında kendisini Tanrı ile Türk töresine karşı sorumlu sayıyordu.

Devleti temsil eden sultan, aynı zamanda “saray”, “hükümet”, “ordu” ve “adâlet” olmak üzere dört müessesenin de başıydı. O, bu sıfatıyla, “yasama”

(kanun yapma), “yürütme” (icra) ve “yargı” (teşrî’) yetkilerini de kendi şahsında topluyordu.

a) Yasama Yetkisi: Sultanın belirli kurallar dahilinde yayınladığı ve verdiği “fermanlar”, “menşûrlar”, “misâller” (yazılı ve sözlü emirler) ve hatta ağzından çıkan bütün sözler, kanun hükmünde ve değerindeydi. Gerek devletin her kademesindeki bütün görevliler gerekse her tabakadan halk bu emirlere uymakla yükümlüydüler.

b) Yürütme Yetkisi: Tahta çıkan her hükümdar, icraatına genellikle devlete yeniden düzen vermekle işe başlardı. Bu, bir bakıma, onun kendi kadrosunu kurması anlamına geliyordu. Bundan başka o, devlet başkanı olması sıfatıyla iç ve dış siyaseti düzenler; iktisadî kararlar alır ve uygular; iç güvenliği ve huzuru sağlar; savaş ve seferlerde ordulara komuta eder; savaşa ve barışa karar verir; elçiler gönderir, elçiler kabul eder; vergiler koyar, “ıkta”lar dağıtır; meliklerin idareciliklerini onaylar; başta vezir olmak üzere bütün askerî ve mülkî görevlilerin tayinlerini yapar ve onları görevlerinden alırdı.

c) Yargı Yetkisi: Türk-İslâm devletlerinde sultan, aynı zamanda adâlet teşkilâtının da başıydı. O, en büyük yargıç sıfatıyla, haftanın belirli günlerinde (Pazartesi ve Perşembe) zulme uğrayanlar için kurulan “Mezalim Dîvânı” adındaki yüksek mahkemeye başkanlık yapar; burada halkın şikâyetlerini dinler, davalarına bakar; yargıda bulunarak adâletin yerini bulmasına çalışırdı.37 Ayrıca, şahsına ve devlete karşı suç işleyenler için -mevkii ne olursa olsun- tutuklama kararı alabilir; bizzat sorgulamasını yapabilir; ölüm dahil olmak üzere çeşitli cezalar verebilirdi. Öte yandan o, genel bir af ile bütün tutukluları serbest bırakabilirdi.38

3. Hâkimiyet ve Hükümdarlık Sembolleri

Müslüman Türk hükümdarları, devletin başı olmaları sıfatıyla, iktidarlarının içeride ve dışarıda meşru bir kuvvet olarak tanınması ve kabul

edilmesi için birtakım hâkimiyet ve hükümdarlık sembolleri almışlar ve kullanmışlardır. Bunlar; “unvan ve lâkaplar”, “para”, “hutbe”, “tıraz/hil’at”, “saray”, “taht ve taç”, “bayrak ve sancak”, “çetr”, “nevbet”, “otağ”, “tuğra ve tevkî”, “yüzük”, “kemer”, “ok ve yay”, “tuğ”, “kılıç” ve “çizme” gibi bazısı manevî bazısı da maddî unsurlardır. Hemen hemen bütün Müslüman Türk hükümdarları üzerinde yaptıkları bazı değişiklikler (yazı, işaret, ibare, şekil ve resim gibi) ve ilâvelerle bu sembollere sahip olmuşlardır. Şimdi bu sembolleri birer birer ele alalım:

a) Unvan ve Lâkaplar: Hâkimiyet ve hükümdarlık sembollerinin en önemlilerinden biri, hiç şüphesiz hükümdarların aldıkları ve kullandıkları unvan ve lâkaplardır. Karahanlı hükümdarları genellikle “ilig”, “hakan” ve “han” gibi unvanlar alıp kullanmışlardır. Öte yandan, ünlü siyaset kitabı Kutadgu Bilig’de, hükümdara “bey” unvanı ile hitap edilmişse de, bu unvan Karahanlı hükümdarlarının resmî unvanları arasında yer almamıştır.

“İlig” (illig= il, devlet sahibi), “hakan” (hanlar hanı) ve “han” unvanları yalın olarak değil, “arslan”, “buğra” (erkek deve), “tonga” (kaplan cinsinden bir hayvan), gibi belirli özellikleri olan hayvan adları ve “tavgaç” (tamgaç, tabgaç, tafgaç= Çin hükümdarları için kullanılan unvan), “kara” (kuvvet), “kadır” (sert, katı), “kılıç” gibi sözlerle birlikte kullanılmıştır. Karahanlı hükümdarları, XIII. yüzyılın sonlarına doğru, diğer Müslüman Türk hükümdarları gibi, kendi unvanlarını terk ederek, “sultan” unvanını alıp, kullanmaya başlamışlardır.

Tuğrul Bey, Selçuklu Devleti kuruluncaya kadar, ancak “melik” ve “emîr” unvanlarını alıp kullanabilmiştir. Devletin kuruluşunun tamamlanmasından (1040) ve Abbasî Halifesi tarafından tanınmasından sonra Tuğrul Bey, “es-Sultanü’l-mu’azzam” (büyük sultan) unvanını almış ve kullanmaya başlamıştır. Sadece Tuğrul Bey değil, Tuğrul Bey’den Sancar’a kadar bütün Selçuklu sultanları aynı unvanı almışlar ve

kullanmışlardır. Bu unvan, Selçuklu hükümdarlarının bütün saltanatı boyunca bastırdıkları paraların üzerinde yer almış ve adlarına okunan hutbelerde zikredilmiştir. Fakat, bazı kaynaklarda Alp Arslan'ın "es-Sultanü'l-mu'azzam" unvanının yanı sıra "es-Sultanü'l-azam" (en büyük sultan) unvanını da kullandığı belirtilmiştir. "Es-Sultanü'l-azam" unvanını asıl kullanan Selçuklu hükümdarı ise, Sancar olmuştur. Sancar, kendisine tâbi olarak Irak'ta yeğeni Mahmûd'a "es-Sultanü'l-mu'azzam" unvanını kullanmasına izin verirken, kendisi de "es-Sultanü'l-azam" unvanını alıp kullanmıştır. Ancak bu unvan, Sancar'dan günümüze ulaşan paralar üzerinde görülmemektedir.

Selçuklu hükümdarları siyasî ve askerî başarılarına uygun çeşitli unvan ve lâkaplar da alıp, kullanmışlardır. Meselâ, Abbasî Halifesi Kaim Bi-emrillâh, 1058 yılında, bir törenle dünyevî yetkilerini Tuğrul Bey'e devrederken, ona "el-Melikü'l-maşrık ve'l-magrib" (Doğunun ve Batının Hükümdarı) unvanını vererek, taltif etmiştir.

Sultan Alp Arslan da, Doğu'da Anadolu'nun önemli kilit noktalarından olan Ani kalesini fethettikten sonra (1064), bu önemli fethin bir alâmeti olarak "Ebû'l-feth" (fetih babası) unvanını almıştır. Diğer taraftan Selçuklu hükümdarlarına devrin tarih yazarları ve edipleri tarafından, resmî unvanları arasında yer almamakla beraber genellikle "es-Sultanü'l-âdil" ve "es-Sultanü'l-âlem" unvanı ile hitap edilmiştir.

Görüldüğü gibi, dünya hâkimiyeti fikri, Selçuklu sultanlarının unvanlarına da yansımıştır. Meselâ "el-Melikü'l-maşrık ve'l-magrib" ve "es-Sultanü'l-âlem" gibi unvanlar, hep bu fikrin bir ifadesi olarak kullanılmıştır.

Selçuklu hükümdarları, ayrıca bazı lâkaplar da alıp kullanmışlardır. Meselâ, Tuğrul Bey'in lakabı "Rüknü'd-dünyâ ve'd-dîn" (dinin ve dünyanın temel direği), Alp Arslan'ın "Adudu'd-devle" (devletin

yardımcısı, dayanağı), Melikşâh'ın "Mu'izzü'd-dünyâ ve'd-dîn" veya "Celâlü'd-dîn" (dinin büyüklüğü, ululuğu), Sancar'ın da "Mu'izzü'd-dünyâ ve'd-dîn" (dinin ve devletin ağırlayıcısı) idi.39

b) Para: Para, bir cephesiyle manevî, öteki cephesiyle maddî bir hâkimiyet ve hükümdarlık sembolüdür. Para vasıtasıyla hem hükümdarın unvan ve lâkaplarını hem de zamanın ekonomik durumunu öğrenmek mümkün olmaktadır. Öte yandan, para, hükümdarın siyasî statüsünü, yani bağımsız veya bağımlı (tâbi) bir hükümdar olup olmadığını belirlemek bakımından da önemli bir belge sayılır.

Tolunoğlu Ahmed, 875 yılında Abbasî halifesi ile ilişkisini tamamen keserek, Mısır'da kendi idaresini oluşturmuştur. Bundan sonra Ahmed'in ilk icraatı, bağımsızlığın ve hükümdarlığın sembolü olarak kendi parasını (ed-dinarü't-Tolunî) bastırmak olmuştur.

Selçuklu sultanları, başta altın (dinar) olmak üzere gümüş (dirhem) ve bakır paralar bastırmışlardır. Bu paraların bir yüzünde kelime-i tevhîd ile Abbasî halifesinin unvanı, diğer yüzünde de parayı bastıran hükümdarın adı, unvanı ve lâkapları yer alıyordu. Ayrıca bu paraların bir kısmının üzerine Selçuklu hanedanının mensup olduğu Oğuzların Kınık boyunun damgası ile yine Oğuzların sembolü olan "ok ve yay" şeklinde işaretler konulmuştur.40

c) Hutbe: Hâkimiyet ve hükümdarlık sembollerinden biri de hutbedir. Hutbe, hükümdarın hâkim olduğu ülkelerin camilerinde, cuma ve bayram namazları esnasında kendi ad, unvan ve lâkaplarının "hatip" tarafından zikredilmesi ve kendisine dua edilmesidir. Eğer hükümdar tam bağımsız bir hükümdar ise, devrin geleneğine uyarak, hutbede önce Abbasî halifesinin ad, unvan ve lâkaplarını, sonra kendi ad, unvan ve lâkaplarını zikrettiriyordu. Öte yandan, tâbi bir hükümdarın okuttuğu hutbede ise,

sırasıyla halifenin, metbu hükümdarın ve kendisinin ad, unvan ve lâkapları yer alıyordu.41

Para ve hutbe sadece hâkimiyet ve hükümdarlık sembolleri değil, aynı zamanda bağımsızlık sembolleridir. Zira tâbi bir hükümdarın bağımsızlığını ilân etmesi için bastırdığı paralardan ve okuttuğu hutbelerden metbû hükümdarın ad, unvan ve lâkaplarını çıkararak, sadece kendisininkini zikrettirmesi kâfidir. Fakat bunu yapan tâbi hükümdar isyan etmiş sayılıyor, metbû hükümdar tarafından üzerine ordular gönderilerek cezalandırılıyordu.

d) Tıraz/Hil'at: Selçuklu sultanları zamanın anlayışına uyarak, Abbasî halifesinin ve kendi tezgâhlarında dokuttukları veya türlü vasıtalarla sahip oldukları,-şüphesiz kendi sembolleri olan renkte -lüks kumaşlardan-üzerlerine kendi ad, unvan ve lâkapları işlenmiş- elbiseler imal etmekteydiler. Tıraz adı verilen bu elbiseler, hükümdar tarafından tâbi hükümdarlara, elçilere ve devlet adamlarına verildiği zaman "hil'at" adını alıyordu. Hil'at sadece elbiseden ibaret olmayıp, "külah, kemer, hamâ'il, kılıç, at, eğer takımı, askerî muzika ve bayrak (tabl ve alem), para" gibi mal ve eşyalar da hil'at kavramı içine giriyordu.42

e) Saray: Saray da hâkimiyet ve hükümdarlık sembolü sayılır. Kaynaklarda "dergah, bârgâh ve devlet-hâne" gibi adlarla da anılan saray, hükümdar ve ailesinin içinde oturduğu, yani hükümdarın resmî ve özel hayatının içinde geçtiği, daha önemlisi devletin idare edildiği binadır. Müslüman Türk hükündarlarının başta devletin merkezinde olmak üzere, devletin diğer önemli şehirlerinde de birer saltanat sarayları bulunuyordu.

Müslüman Türk hükümdarları, temeli ve giriş katı taş ve tuğladan, üst katı şüphesiz ahşap olan -öteki mimarî eserlere göre daha sade- saray ve köşkler yaptırmışlardır. Sarayların başta resmî kabullerin ve toplantıların yapıldığı taht salonu olmak üzere birçok odası ve dairesi bulunuyordu. Odaların bulunduğu üst katta sultan ve ailesi oturuyordu. Saraya dahil

dairelerde ise, her biri yüksek rütbeli birer komutan olan saray görevlileri kalıyordu ve bunlar, başında bulundukları dairenin vermekte olduğu hizmeti yürütmekten sorumlu idiler.

Sultanlar, seleflerinden kalan saraylarla yetinebilecekleri gibi, kendilerine yeni saraylar da yaptırabilmekteydiler. Onlar, bazen de selefinin hâkimiyetini hatırlattığı için eski sarayları yıktırmaktaydılar.43

f) Taht ve Taç: Taht ve taç birbirini tamamlayan iki hâkimiyet ve hükümdarlık sembolüdür. Tahtı ve tacı olmayan bir hükümdar düşünülemez.

Hükümdar, özellikle törenlerde tahta oturur ve taç giyerdi. Bu törenlerin ilki tahta çıkış (cülus) törenidir. Bunu, hükümdarın kabul törenleri takip ediyordu. Hükümdarlar, tâbileri (vassal) olan hükümdarları, yabancı elçileri ve devlet büyüklerini genellikle başlarında tacıyla tahta oturmuş bir şekilde kabul etmekteydiler. Bunun için onlar, sefer ve savaşlarda bile taht ve taçlarını yanlarına almayı hiçbir zaman ihmal etmiyorlardı. Meselâ Alp Arslan, esir aldığı Bizans İmparatoru Ramonos Diogenes'i otağında kurulmuş tahtında oturur ve başında tacı bulunduğu halde kabul etmiştir.

g) Bayrak ve Sancak: Bayrak ve sancak seyran (gezinti), sefer ve savaş esnasında ilgili görevliler ('alemdâr) tarafından taşınan birer hâkimiyet ve hükümdarlık sembolleridir. Bayrak, kaynaklarda 'alem' (a'lâm) deyimi ile ifade edilmiştir. Fakat, aynı kaynaklarda bayrağın şekli ve üzerindeki yazı ve işaretler hakkında hemen hemen hiç bilgi verilmemiştir. Bazı kayıtlara göre, Sultan Sancar'a kadar Selçuklu sultanlarının bayrakları, tıpkı Karahanlı hükümdarlarının bayrakları gibi kırmızı renkte idi.44 Harezmşahlar ise, siyah renkte bir bayrak kullanmışlardır. Bunun sebebi, bayrağının rengini siyaha çevirmiş olan Sultan Sancar'ın ölümünden sonra kendilerini Selçuklu Devleti'nin meşru varisi saymış olmalarıdır.45

Selçuklu sultanlarının çıktıkları seferlerde, yaptıkları savaşlarda, daha doğrusu kazandıkları zaferlerde, bu zaferlerin bir sembolü olarak bazen bayrağın da zikri geçer. Yine düşürülen kalenin teslim işlemleri sırasında bayrak ön plâna çıkmaktaydı. Meselâ, düşürülen kalenin burcuna bayrağın çekilmesiyle, o kalenin fetih ve teslim işlemleri tamamlanmış oluyordu. Başka bir ifade ile, kalenin burcuna dikilen bayrak, hâkimiyetin el değiştirdiğini belirtiyordu. Öte yandan direnme gücü kalmayan kale savunucuları, genellikle teslim alâmeti olarak, -kalenin burcuna dikilmek üzere- sultanın bayrağını istiyorlardı.

h) Çetr: Çetr, seyran (gezinti), sefer ve savaş esnasında hükümdarın başı üzerinde ilgili görevli tarafından (çetrdâr) tutulan saltanat şemsiyesidir. Çetrin rengi hakkında kaynaklarda hiç bilgi bulunmamaktadır. Selçuklu sultanlarının çetrlerinin tıpkı bayrakları gibi kırmızı renkte olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Karahanlı hükümdarlarının çetrleri kırmızı, vezirlerin ise siyah renkte idi.46

Selçuklu hükümdarlarının çetrlerinin üzerinde, tıpkı tuğralarında olduğu gibi Oğuz Türklerinin sembolü olan “ok ve yay” işaretleri bulunuyordu.47

Saltanat çetri, büyüklüğü ve rengi ile çok uzaktan bile teşhis edilebiliyordu. Böylece, çetri uzaktan gören tâbi hükümdar veya devlet adamları, saygı alâmeti olarak atlarından iniyorlardı.48

Öte yandan çetr, savaş meydanında hükümdarın bulunduğu yeri belirleyen ve gösteren bir hâkimiyet ve hükümdarlık sembolü idi. Yani, çetr vasıtasıyla hükümdarın savaşta bulunduğu yer kolaylıkla tespit ve tayin edilebiliyordu.49

ı) Nevbet: Nevbet, zamanın devlet orkestrasının saltanat sarayının kapısında ve saltanat çadırının, yani otağın önünde, belirli zamanlarda, genellikle namaz vakitlerinde konser vermesi demektir. Karahanlılarda orkestra (bando) takımına “tuğ” adı veriliyordu.50 Verilen konser de “han

tuğ urdı” deyimi ile ifade ediliyordu.51 Bağımsız hükümdarlar namaz vakitlerinde olmak üzere günde beş defa, tâbi (vassal) hükümdarlar ise günde üç defa nevbet çaldırırlardı.52

Selçuklu hükümdarlarının orkestra takımında başta “davul” (tabl ve tebire, kös) olmak üzere “borazan” (kerna, nakkare), “ney” (nay) vs. gibi çalgı âletleri bulunuyordu. Türkler, orkestranın en önemli çalgısı olan davula “kövrüg” adını veriyorlardı.53 Ayrıca Orta Çağ Türk toplumunda “kopuz, ozan, yatağan, burgu, eğri keman, balaban, yantambur, sıdırgu, bağlama”54 gibi daha birçok çalgı âleti vardı.

Nevbet, sadece barış zamanlarında hâkimiyet ve hükümdarlık sembolü olarak çalınmıyor, aynı zamanda sevinçli durumlarda ve özellikle savaşlarda kesin sonuç alınmak istendiği zaman, hücuma geçen askeri coşturmak için de nevbet vurduruluyordu.

i) Otağ (Saltanat Çadırı): Kaynaklarda genellikle “serâ-perde” şeklinde zikredilen otağ, hükümdarın sefer ve savaş esnasında içinde kaldığı ve resmî kabullerini yaptığı, hükümdara has renkte bir çadırdır. “Otağ”, “ordu” ve “oda” kelimeleri Türkçe “orta” (ortu) kelimesinden çıkmış birer isimdir. Çünkü yerleşik topluluklarda halk tapınaklar (mabet) etrafında, göçebe topluluklarda ise, başkanın (başbuğ) çadırının etrafında toplanıyorlardı. Bu çadırın yeri de tam ortaya düşüyordu.55

Otağın hazineden çıkarılıp, belirli bir yere kurulması, sefere çıkma işareti sayılıyordu. Ne tarafa sefer yapılacaksa, otağ da o tarafa kuruluyordu; ordu da onun etrafında toplanmaya başlıyordu.56

Selçuklu hükümdarlarının otağlarının rengi Türklerin rengi olan kırmızı idi.57 Fakat onların şekli, büyüklüğü ve iç düzenine dair hemen hemen hiç bilgimiz yoktur. Hükümdar sefer müddetince savaş meclislerini otağında toplar, ziyafetleri otağında verir, resmî kabullerini hep otağında yapardı.

j) Tuğra ve Tevkî: Ferman, menşûr, misâl (yazılı ve sözlü emir), fetihnâme, mektup ve antlaşma metni gibi İnşa Dîvânı'ndan çıkan resmî vesîkâların üst tarafına devletin ve hükümdarın alâmeti olarak çizilmiş ve yazılmış işaretlerle isim, lâkap ve dua cümlesinden oluşan bir çeşit mühür ve imzaya tuğra adı verilmektedir.

İlk Selçuklu tuğrası, Oğuz Türklerinin sembolü olan "ok ve yay" işaretinden ibaretti. Tuğrul Bey, halifeden aldığı unvanları "yay" işaretinin içine yazdırarak, tuğraya yeni bir mahiyet ve muhteva kazandırmıştır.58 Fakat, Tuğrul Beyden sonra tuğranın bu şekliyle devam edip etmediğine dair hemen hemen hiç bilgimiz yoktur.

Büyük Türk dilcisi Kâşgarlı Mahmûd, tuğra (tuğrag) kelimesini Arapça "tevkî" sözü ile karşılamışsa da,59 bu iki kavramın Selçuklu Devri'nde tamamen aynı anlamı ifade etmediği anlaşılmaktadır. Gerçekten de, Tuğrul Bey'den sonra gelen Selçuklu hükümdarları İslâmî geleneğe uyarak, tuğradan başka bir takım tevkîler kullanmışlardır.60

k) Yüzük, Kemer, Ok ve Yay, Tuğ, Kılıç, Çizme: Yüzük, kemer, ok ve yay, tuğ, kılıç ve çizme gibi hükümdara ait eşyaları da hâkimiyet ve hükümdarlık sembollerine ilâve edebiliriz. Zira bunlar herkesin kullandığı sıradan birer eşya olmayıp, belirli özellikleri ve anlamları olan sembollerdi.

Selçuklu sultanları devlet işlerini sadece ferman ve misaller vasıtasıyla görmüyorlardı; onlar bazı özel durumlarda yüzüklerini devlet adamlarına vererek, onları, yapılmasını istedikleri iş için görevlendiriyorlardı. Başka bir ifade ile, elinde sultanın yüzüğü olan kişi, özel veya resmî bir işin görülmesi için sultan tarafından memur edilmiş demekti. Meselâ Tuğrul Bey, halifenin kızını kendisine eş olarak istenmesi ve düğün işlerinin görülmesi için veziri Kündürî'ye yüzüğünü vererek, onu bu işlerde görevlendirmiştir.61

Tuğrul Bey 1038 yılında Nişâbûr şehrine girerken belinde “kemer” ve bu kemerin altında Oğuz Türklerinin sembolü olan “üç ok” ile omuzunda bir “yay” bulunduğu halde dikkati çekmiştir.62 Ok ve yay işaretleri Tuğrul Bey ve onu takip eden Selçuklu sultanlarının paralarının üzerinde de yer almıştır.63 Ayrıca Bizans İmparatoru Pasinler yenilgisinden sonra (1048) Tuğrul Bey ile anlaşabilmek için Emevîler zamanından kalan camiyi onartıp, mihrabına Oğuz Türklerinin sembolü olan “ok ve yay” işaretlerini koydurmuştur.

Tarihî kayıtlara göre, Harezmşahlar Hükümdarı Celâleddîn Mengüberti’nin hükümdarlık sembollerinden olarak çok özel bir kemeri vardı. Eşi az bulunur taşlarla süslü olan bu kemeri, sultan sadece bayram günlerinde takmaktaydı.64

Tuğ ve kılıç da, Hun Türklerinden beri bütün Türk devletlerinde kullanılan iki hükümdarlık sembolüdür. Bunlardan tuğ, seferlerde, akınlarda ve savaşlarda bayrak ve sancaklarla birlikte taşınırdı. Karahanlı hükümdarları “dokuz tuğlu” idiler. Göktürkler ve Uygurlar tuğu yaban sığırı (kutuz) kuyruğundan yapıyorlardı. Karahanlıların tuğu ise ipek kumaştan olup, rengi de kırmızı veya turuncu idi.65

Tuğ, Osmanlılarda da hükümdarlık sembolü olarak kullanılmaya devam etmiştir. Tarihî kayıtlara göre, Osmanlı sultanları altı, sadrazamları beş, vezirleri üç, beylerbeyleri iki, sancak beyleri de bir tuğ ile temsil edilmiştir.66

4. Saray Görevlileri

Sarayda, hükümdarın resmî ve özel işlerinden sorumlu birçok görevli bulunuyordu. Doğrudan doğruya hükümdarın şahsına bağlı olan bu görevlilerin hepsi güvenilir kişiler arasından seçiliyordu. Bunların büyük bir kısmı yüksek rütbeli birer subay olup, emirlerinde de kalabalık bir hizmetli

grubu bulunuyordu. Ayıca, bunlar da sefer ve savaşlara katılırlar ve mevkilerine uygun görev yaparlardı.

a) Büyük Hâcib ve Hâcibler: Selçuklu devlet teşkilâtında protokol bakımından sultan ve vezirden sonra üçüncü sırayı, saray teşkilâtında da sultandan sonra ikinci sırayı "büyük hâcib" alıyordu. "Büyük hâcib" kaynaklarda genellikle "hâcib-i büzürg", "hâcib-i kebîr", "hâcib-i emîr" veya "hâcibü'l-hüccab" (haciblerin hacibi) gibi adlarla zikredilmiştir. Karahanlılarda "büyük hâcib", "tayangu" veya "uluğ hâcib" unvanı ile anılıyordu. "Tayangu" kelimesi Türkçe "dayanmak" fiilinden çıkmış bir isim olup, "hükümdarın dayandığı, güvendiği" kimse anlamına geliyordu.67

Sarayın her türlü işinden "büyük hâcib" sorumluydu. Büyük hâcibin emrinde çeşitli rütbe ve derecelerde daha birçok hâcib bulunuyordu. Büyük hâcib ve hâciblerin görevi, hükümdar ile halk ve hükümdar ile hükümet arasındaki ilişkileri düzenlemekti. Öte yandan, haksızlığa uğrayanları "Mezalim Dîvânı"na çıkarmak, elçilerin her türlü işiyle ilgilenmek, törenlerde ve toplu kabullerde protokolü düzenlemek de, büyük hâcib ve hâciblerin görevleri arasındaydı.

Hâciblerin her biri, "gulâm sistemi"ne göre yetişmiş yüksek rütbeli birer subay, yani emîrdi. Bu duruma göre, hâciblerin hemen hemen hepsi soy bakımından Türk idiler. Hâcibler, sefer ve savaşlarda mevkilerine göre görev yaparlardı. Bunlar güvenilir kişiler olmalarından dolayı genellikle orduda öncü kuvvetleri komutanı olarak görevlendirilmekteydi.

b) Hares Emîri: Sarayda derece bakımından hâciblerden sonra hares emîri geliyordu. Hares emîri, devlete ve hükümdara karşı suç işleyenleri yakalayıp cezalandırmakla görevliydi. O, suçun durumuna göre ölüm dahil çeşitli cezalar verebilirdi. Bundan dolayı herkes hares emîrinden korkardı.68

c) Vekil-i Hâss: Vekil-i hâss, saray görevlilerinin bir kısmının âmiriydi. Sarayın mutfağı, şaraphanesi, sultanın sofrası, tavlası ile saraylarına ait bütün işlerden o sorumluydu. Ayrıca hükümdarın oğullarına ve maiyetine ait işlerin takibi de, vekil-i hâssın görevleri arasındaydı. Vekil-i hâss, her gün yapılan işler hakkında hükümdara bilgi verir, yeni yapılacak işler için de hükümdarın görüşlerini alır ve bunları uygulardı.69

d) Silâhdâr: Hükümdarın silâhhânesini idare eden, buradaki silâhların bakım ve onarımını yapan, bu silâhları seferlerde ve törenlerde taşıyan görevlilere silâhdâr deniyordu. Diğer Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi Selçuklularda da silâhdârların başında “emîr-i silâh” unvanıyla anılan bir komutan bulunuyordu.

e) Abdâr: İbrik ve leğen tutmak suretiyle hükümdarın elini yüzünü yıkama ve abdest alma hizmetlerinden sorumlu görevli idi.

f) Çaşnigîr: Çaşnigîr, sofraya getirilen yemeklerin, yenmeden önce tadarak kontrol etmek suretiyle hükümdarın zehirlenmesini önlemekten sorumluydu.

g) Şarabdâr: Şarabdâr, adından da anlaşılacağı üzere, hükümdarın sofrası ve verdiği ziyafetler için gerekli olan içki ve meşrubatı hazırlamak ve sunmakla sorumlu bulunan görevli idi.

h) Câmedâr: Sarayın terzihânesini idare etmek, hükümdar ve ailesinin elbiselerini dikmek ve korumakla sorumlu bulunan görevliye câmedâr deniyordu.

ı) Cândâr: Hükümdarı ve sarayını korumakla yükümlü muhafızlara cândâr deniyordu. Bu muhafızların komutanına da emîr-i cândâr adı veriliyordu. Cândârlar gece gündüz nöbet tutuyorlardı. Karahanlılarda gece nöbetçilerine “yatgak”, gündüz nöbetçilerine de “turgak” adı veriliyordu.70 Selçuklularda hükümdarın ve sarayın güvenliğini ise, “pâsbânân” (gece

bekçileri), “nevbetiyân” (nöbetçiler) ve “derbânân” (kapıcılar) gibi görevliler sağlıyorlardı.71

i) ‘Alemdâr: Seferlerde ve savaşlarda hükümdarın bayrak ve sancağını taşıyan ve koruyan görevlilere ‘alemdâr deniyordu. Bu görevlilerin başında “emîri ‘alem” unvanıyla anılan bir komutan bulunuyordu.

j) Emîr-i Âhur: Hükümdarın atlarına ve tavlasına bakmak, atlarını terbiye etmek gibi hizmetlerden de emîr-i âhur sorumlu idi. Karahanlılarda bu işten sorumlu olan görevliye “ilbaşı” deniyordu.72

k) Hânsâlâr: Sarayın mutfağını sevk ve idare etmek hükümdarın sofrasını hazırlatmakla da hânsâlâr sorumlu bulunuyordu. Karahanlı sarayında bu görevi “aşçı başı” (aş başçı) unvanını taşıyan bir görevli yerine getiriyordu.73

l) Emîr-i şikâr: Hükümdarın av işlerini tertip ve tanzim etmekle de emîr-i şikâr görevliydi.

Ayrıca sarayda hükümdar ve maiyetine tören ve seyran sırasında yol açan “çavuşlar” (serhenk, dur-baş),74 her türlü ayak hizmetini gören “nedim”ler75 ve “ferrâşân” (döşekçiler)76 gibi görevliler de bulunuyordu.

B. Vezir ve Hükümet

1. Merkez Teşkilâtı

Hükümet, devleti idare eden organ olup, “dîvân” adı verilen dairelerden (bakanlık) meydana geliyordu. Her dîvânın başında “sâhib-i dîvân” unvanını taşıyan bir devlet adamı bulunuyordu. Dîvânların bir araya gelmesiyle de “Büyük Dîvân” (Dîvân-ı Saltanat=Bakanlar Kurulu) teşekkül ediyordu. Batı Karahanlılar Devleti’nde Büyük Dîvân’a, “Meclis-i Âlî” denmekteydi.

Büyük Dîvân’ın başında, bugünkü başbakanlık görevini yürüten “vezir” bulunuyordu. Vezir aynı zamanda “Vezirlik Dîvânı” (Dîvânü’l-Vezâret) adında başka bir dîvânın da başıydı. Tayini bizzat hükümdar tarafından

yapılmaktaydı. Selçuklu vezirleri genellikle kalem ehlinden idiler. Bunlar bilgi ve kültür bakımından iyi yetişmiş kimseler arasından seçilirdi.77 Meselâ, Tuğrul Bey'in Veziri Kündürî Farsçadan başka Türkçe, Arapça ve Hintçeyi de biliyordu.78

Vezirin en başta gelen sembolü “yazı takımı” (divit) ve “sarık” idi.79 Ayrıca kendisine Selçuklu sultanı ve Abbasî halifesi tarafından unvan80 ve hil'atler verilirdi. O, sultanın en büyük yardımcısı sıfatıyla bütün memleket işlerinden sorumluydu. Büyük Dîvânı toplar, kararlar alır ve bu kararları sultanın onayından geçirdikten sonra uygulamaya koyardı. Ayrıca o, başında bulunduğu Vezirlik Dîvânı'ndan da, tıpkı hükümdar gibi fermanlar çıkarır; tayinler yapar ve gerektiği zaman azillerde bulunurdu.

Vezir, askerî faaliyetlerin de dışında kalmazdı. O, hemen hemen bütün askerî faaliyetlere hükümdarın refakatinde katılır ve bu faaliyetlerde mevkiine uygun görevler yapardı.81

Karahanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde vezir “yuğruş” unvanı ile anılıyordu.82 Karahanlı Hakanı yuğruş tayin ettiği kimseye mevkiine uygun “unvan, mühür, çetr, tuğ, davul, zırh, hil'at, at, süslü eğer takımı” gibi bir takım vezirlik sembolleri veriyordu.83 Bunlardan çetr, siyah ipekten yapılmış bir şemsiye olup, sıcakta, yağmurda ve karda yuğruşun başı üzerinde tutuluyordu. Yuğruş, devlet ve memleket işlerinde Karahanlı hükümdarının en büyük yardımcısı durumundaydı.

Bundan dolayı devrin siyaset kitabı Kutadgu Bilig'de vezir, “hükümdarın elleri” olarak vasıflandırılmış ve “hükümdar işlerini bu ellerle görür” denmiştir.84 Bu anlayış Selçuklu Devri'nde de devam etmiştir.85

Vezir, yaptığı hizmete karşılık olarak, devletten maaş alırdı. Ayrıca, kendisine “ıkta” olarak bir bölge veya vilâyet tahsis edilirdi.86 Bu maaşın miktarı hakkında elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, bu makamı işgal edenler, daha önce maddî bakımdan sıradan bir insan iken,

vezir olduktan sonra çok zengin bir kimse haline geliyordu. Meselâ, Tuğrul Bey'in Veziri Kündürî, kendisini öven bir şairin şiiri için bir defada 1000 dinar gibi büyük bir meblağ tutan, para bağışında bulunmuştur.87 Öte yandan, Alp Arslan ve Melikşâh gibi Selçuklu sultanlarına vezirlik yapan Nizâmü'l-Mülk, vezir olmadan önce bir at bile satın alamayacak kadar yoksul bir kimse idi. Aynı Nizâmü'l-Mülk, vezir olduktan sonra büyük bir maddî güce sahip olmuştur. Çünkü onun Melikşâh zamanında 20 binden fazla gulâmı bulunuyordu. Bir defasında 500 atı birden kaybedebilecek kadar büyük sürüleri vardı. Her yıl, din adamlarına 300.000 dinar gibi büyük miktarda para dağıtıyordu.88

Vezir, icraat ve faaliyetlerinde doğrudan doğruya sultana karşı sorumluydu. O, şikâyetler üzerine bazen sultan tarafından sert bir şekilde uyarılıyordu: Bir gün, Sultan Alp Arslan'ın namaz kıldığı yere veziri Nizâmü'l-Mülk'ü şikâyet eden bir mektup konmuştu. Namaz kılacağı sırada bu mektubu görüp okuyan Sultan, vezirini çağırarak, bu mektubu almasını; içinde yazılanlar doğru ise ahlâkını ve ahvalini düzeltmesini; yazılanlar yalan ise, yazanları affetmesini, dîvânda iş vermek suretiyle kendilerini meşgul etmesini emretti.89 Bu uyarı, o zaman Nizâmü'l-Mülk'ün kendisini düzeltmesi için yeterli olmuştur.

Bazen sultanın uyarısı vezirin kendisini düzeltmesi için yetmiyordu. Böyle bir durum Sultan Melikşâh ile veziri Nizâmü'l-Mülk arasında cereyan etmiştir. Sultan Melikşâh, Nizâmü'l-Mülk'ün devlet içinde gittikçe gücünü ve etkisini artırmasına âdeta göz yummuş ve onun gerçek niyetini görmezlikten gelmiştir. Bu durum, Nizâmü'l-Mülk'ün şahsına bağlı adamların devlet içinde bazı taşkınlıklar yapmasına kadar devam etmiştir. Özellikle, Nizâmü'l-Mülk'ün adamlarından birinin yetkilerinin dışına çıkarak, Selçuklu valilerinden birine baskı yapmaya kalkışması, Melikşâh'ı son derece kızdırdı. Melikşâh, iş işten geçmiş olarak duruma müdahale etti.

O, bu olay üzerine vezirine yazdığı mektupta, onu şu sözlerle suçladı ve tehdit etti: “Sen benim devletimi ve memleketimi ele geçirdin; oğullarına ve damatlarına verdin. Bunlar benim adamlarıma saygı göstermiyorlar; halka zulüm yapıyorlar; sen de bunları cezalandırmıyorsun. (Başında bulunduğum) devlete ortak mısın? İster misin ki, önündeki yazı takımı ile başındaki sarığının alınmasını emredeyim? Halkı zulmünüzden kurtarayım”.

Bu sözlerle gerçek yüzünü açığa vuran Nizâmü’l-Mülk, özür dileyerek yapılan hatayı düzeltmesi gerekirken, Melikşâh’a aynı şekilde bir meydan okuma ile karşılık verdi: “Sen benim fikrim ve tedbirim sâyesinde bugünkü ikbale ulaştın. Baban öldüğü gün seni nasıl idare ettiğimi, ayaklanmaları nasıl bastırdığımı hatırla ve unutma ki, benim yazı takımım ve sarığım ile senin tacın ve tahtın birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Devlet bu ikisi ile ayakta duruyor. Yazı takımımın ve sarığımın ortadan kalkmasıyla, taç ve taht da ortadan kalkar”. 90

Bu gerçekten de bir meydan okuma idi. Zira Melikşâh’ın tehdidine veziri tarafından aynı tehditle cevap verilmiştir. Fakat, asıl önemli olan Melikşâh’ın bundan sonraki tavrıdır. Şüphesiz Melikşâh, daha önce vezirine verdiği aşırı yetkilerden dolayı pişman olmuştur, fakat o bu meydan okumaya karşılık ikinci adımı atamamış, Nizâmü’l-Mülk’ü görevden alamamıştır. Ancak Melikşâh, Nizâmü’l-Mülk’ün rakibi olan ve ona karşı, eşi Terken Hatun’un adayı olarak vezirlik mücadelesi veren Tâcü’l-Mülk’e karşı vezirini desteklememiştir.

Şimdi de vezirin başkanlık ettiği Büyük Dîvân’ı (Saltanat Dîvânı) ele alalım. Büyük Dîvân, bugünkü ifade ile söylememiz gerekirse, dört bakanlıktan meydana geliyordu:

A. Tuğra ve İnşâ Dîvânı

Başında bulunan devlet adamına “tuğraî” (veya Tuğrakeş) ve “münşî” denirdi. Bu dîvân Tuğra ve İnşâ olmak üzere iki daireye ayrılıyordu. Bunlardan tuğra dairesi hükümdarın ferman, menşur, tevkî, misal gibi emîrnâmelerinin başına onun tuğrasını çekmekle yükümlüydü. İnşâ dairesi ise devletin iç ve dış yazışmalarını düzenlemekle görevliydi. Bundan dolayı “münşî”, sık sık hükümdarla görüşmek durumundaydı.

Karahanlılarda da devletin iç ve dış yazışmaları, başında “tamgacı”91 unvanı ile anılan bir devlet adamının bulunduğu bir dîvân görülüyordu. Bu dîvânda, “bitigçi”92 ve “ılımga”93 unvanıyla anılan katipler görev yapıyordu. Bu katipler, evrakları Türk yazısı ile, yani Uygur harfleriyle yazıyorlardı.94

B. İstifâ Dîvânı

Bu dîvân, bugünkü Maliye Bakanlığı’nın karşılığı idi. Devletin gelirler ve giderleri (vergiler ve harcamalar), bu dîvânda tutulurdu. Başında bulunan devlet adamına da, “müstevfî” deniyordu. İstifâ dîvânının, Selçuklu ülkelerinin her yerine yayılmış kalabalık memur kadrosuyla geniş bir teşkilâtı vardı. Vergiler, “müstevfî, ‘amîd ve ‘âmil” gibi bu dîvâna bağlı devletin temsilcileri tarafından toplanıyordu.

Karahanlılarda da devletin malî işleri Selçuklularınkine benzer bir dîvân vasıtasıyla yürütülüyordu. Bu dîvânın başında, “agıcı”95 unvanı ile anılan bir devlet adamı bulunuyordu. Vergiler ise “agıcı”ya bağlı “ımga”96 adını taşıyan tahsildârlar tarafından toplanıyordu. Bu vergiler, “agılık,97 tavarlık98 veya kaznak”99 gibi türlü adlar altında anılan hazinede toplanıyordu.

C. ‘Arz Dîvânı veya ‘Arzu’l-Cuyûş Dîvânı

‘Arz Dîvânı, bugünkü Millî Savunma Bakanlığı’nın görev ve sorumluluğunu üstlenmiş bir daire idi. Başında ‘arızu’l-ceyş veya emîr-i ‘arız, ya da kısaca ‘arız unvanıyla anılan bir devlet adamı bulunuyordu. Her

rütbe ve dereceden askerin maaşı, terfisi, tahsisatı ve levazımatı gibi bütün işleri, bu dîvânda görülürdü. Ayrıca, ordunun sefere çıkmadan önce teftiş edilmesi de ‘Arz Dîvânın başında bulunan ‘arız’ın görevleri arasında idi.100 Teftiş sırasında, fizikî yapısı ve silâhları bakımından standart ölçülere uymayan askerler ordu kayıt defterinden silinirdi. Karahanlılarda ordu kayıt defterlerine “ay bitigi” adı veriliyordu.101 Ölen veya herhangi bir sebeple askerlikten ayrılan askerlerin yerine alınanların kayıtları ile askerlerin düzenli yoklamalarının yapılması da bu defterler vasıtasıyla yapılıyordu.

D. İşraf Dîvânı

İşraf Dîvânı, devletin malî ve idarî işlerini teftiş ve kontrol etmekle yükümlüydü. Bu dîvânın başında, “müşrif” unvanı ile anılan bir devlet adamı bulunuyordu. Müşrifin her vilâyette memurları vardı.

Müşrif, genellikle İstifâ Dîvânı’nın sorumluğunda olan malî işleri teftiş etmekteydi. Dolayısıyla sık sık rüşvet gibi uygusuz durumlarla karşılaşmaktaydı. Bu yüzden onun, son derece dürüst ve hesap işlerinden iyi anlayan biri olması gerekiyordu.102

2. Taşra Teşkilâtı

Selçuklu ülkeleri merkeze bağlı eyâlet ve vilâyetler ile tâbi (vassal) meliklerin hâkimiyetinde olan bölgeler olmak üzere başlıca iki kısma ayrılıyordu. Bu duruma göre, Selçuklu ülkesinin merkeze bağlı eyâlet ve vilâyetleri vasıtasız (doğrudan), tâbi meliklerin hâkimiyetindeki bölgeleri ise vasıtalı olmak üzere iki şekilde yönetiliyordu. Zira merkeze bağlı eyâlet ve vilâyetler, yine merkezden tayin edilen valilerle idare edilirken, tâbi meliklerin hâkimiyetindeki bölgelerin idaresine doğrudan karışılmıyordu. Ancak sultan, tâbi melikin idareciliğini onaylıyor veya onu azlederek yerine başka birisini tayin ediyordu.

Selçuklu ülkelerinde merkezden yönetilen üç büyük ve önemli bölge veya eyâlet vardı. Bunlar, kendi içinde büyüklük ve önem sırasına göre Irak, Horasan ve Harezm gibi bölgeler idi. Bu vilâyet ve bölgelerin başına ‘amîd unvanını taşıyan bir bölge valisi tayin edilmekteydi. Irak bölge valileri genellikle “Amîdü’l-Irak” veya “Reîsü’l-Irakeyn” unvanıyla anılıyordu. ‘Amîdü’l-Irak, Selçuklu hükümetinin bölgedeki en büyük temsilcisi olarak malî, idarî ve siyasî ve hatta askerî bütün işlerden sorumlu idi. Ayrıca o, sultan adına Mezâlim Dîvânı’na çıkıp, yargıda bulunmak suretiyle adâlet dağıtırdı.

Sadece eyâlet ve bölgelere değil, hemen hemen bütün büyük şehirlere de birer ‘amîd tayin ediliyordu. ‘Amîdler ehli kalemden olup, genellikle Fars kökenli idiler.

Büyük şehirlere ‘amîdlerden başka, askerî yetkilere sahip vali olarak “şahne”ler tayin edilmekteydi. Şahneler genellikle kılıç ehli, yani asker kökenliydiler. Dolayısıyla da Türk soyundan idiler. Bu duruma göre, şahnelik görevine gulâm sistemine göre yetişmiş bir Türk komutanı getirilmekteydi. Üstelik şahnelik, Türklerin İslâm medeniyetine getirdikleri yeni bir kurumdu.103 Şahneye yaptığı hizmet karşılığında maaş yerine belirli bir bölge ıkta olarak tahsis edilmekteydi.

Şehirlerde İstifâ Dîvânı’na bağlı olarak görev yapan memurlardan bir de, âmiller bulunuyordu. Âmillerin görevi ıkta veya iltizama verilmiş yerlerin dışındaki şehirlerde, şerî ve örfî vergileri toplayıp, hazineye göndermekti. Rüşvet gibi gayrı meşru işlere karışmalarını önlemek için âmillerin, bir iki yıl gibi kısa aralıklarla görev yerleri değiştirilmekteydi.104 Karahanlılarda, amillerin görevini “ımga” adıyla anılan memurlar yürütmekteydi.

Şehirlerde şerî davalara kadılar bakıyordu. Ticarî faaliyetleri kontrol etmekten de muhtesibler sorumluydu. Muhtesibler, özellikle, terazileri ve

fiyatları kontrol ederler, alışverişlerin doğru yapılıp yapılmadığına bakarlar, dışarıdan pazarlara getirilen malların ve yiyeceklerin kalitelerini tespit ederlerdi. Muhtesipler, genellikle işlerinde gösterdikleri dirayet ve görevlerine bağlılıklarından dolayı Türkler arasından seçilmekteydi.105

Öte yandan, Karahanlılarda, köylerin ve oymakların başında “kökyuk” adıyla anılan bir muhtar (başkan) bulunuyordu. Bir de “tudun” adıyla anılan görevli vardı ki, bu da köye veya oymağa su temin etmekle görevliydi.

Türk-İslâm devletlerinde ayrıca, memleketin her tarafına dağılmış çabuk haber alma teşkilatı (peyk, perende v münhî) düzenli posta servisleri (ulag, Karahanlılarda: eşkinci),106 askerî ve ticarî önemi bulunan yollar üzerinde karakollar, kervanların güvenlik içinde gidip gelmeleri için hanlar (ribat) bulunuyordu.107

C. Ordu

Türk-İslâm devletlerinde ordu, devletin temeli ve başlıca güç kaynağı idi. Türklerin, dünyanın öteki yerlerinde olduğu gibi, İslâm dünyasında da hâkimiyetlerini kurmaları ve devam ettirebilmeleri, ancak güçlü orduları sâyesinde mümkün olabilmiştir.

Başta Karahanlılar olmak üzere, Gazneliler, Selçuklular, Harezmşahlar ve diğer Türk-İslâm devletlerinde ordu, büyük ölçüde Türklerden meydana geliyordu. Türkler daha önce, Abbasî ve Sâmânî Devletlerinin ordularının önemli kısmını teşkil etmişler ve başlıca rol oynamışlardır.

Karahanlılar dışında hemen hemen bütün Türk-İslâm devletleri, ordularında yerli unsurlara da yer vermişler ve onlardan faydalanmışlardır. Özellikle, Hindistan istikametindeki fetihlerde gazâ ve cihat fikrinin ağır basması, Gazneliler ordusunda birçok Müslüman yerli unsurun toplanmasını mümkün kılmıştır. Fakat, Gazneliler ordusunun asıl vurucu kısmını, hür Türklerden gulâm (paralı asker) olarak saraya alınıp yetiştirilmiş olan “hassa ordusu” oluşturuyordu.

Türk-İslâm devletleri arasında, en mükemmel ve en büyük orduya Selçuklular sahip olmuşlardır. Selçuklu ordusu, başlangıçta tamamen Türkmen atlılarından meydana geliyordu. Dandanakan Savaşı'ndan sonra (1040) Gaznelileri kendilerine örnek alan Selçuklular, tıpkı onlar gibi ordularını "gulâm sistemi"ne göre yetişmiş Türklerden teşkil etmeye başladılar.108 Böylece geri plâna itilmiş olan Türkmenler, bundan sonra Batı uçlarına giderek, Kuzey Irak, Kuzey Suriye, Azerbaycan ve Anadolu'nun fethinde ve Türkleşmesinde başlıca rol oynadılar.

Türk-İslâm devletlerinde ordu; "savaşçılar" (asker), "teşkilât" ve "teçhîzât" (silâh) olmak üzere üç temel unsurdan meydana gelmekteydi:

1. Savaşçı Unsur

Orduyu meydana getiren unsurlardan en önemlisi savaşçılar idi. Türk-İslâm devletlerinin ordusunu, savaşçı unsur bakımından dört kısma ayırmak mümkündür:

A. Saray Muhafızları ve Saray Gulâmları

Sarayı ve hükümdarı korumakla görevli birliğe Karahanlılarda "saray muhafızları", Selçuklularda da "saray gulâmları" adı veriliyordu. Saray amiri "kapucubaşı"nın emri altında olan saray muhafızları, görevlerini, önceden belirlenmiş yerlerde gece ve gündüz nöbet tutmak suretiyle yerine getiriyorlardı. Gece nöbetçilerine "yatgak",109 gündüz nöbetçilerine de "turgak"110 deniyordu. Yatgak ve turgaklar, seferlere ve savaşlara hassa ordusunun bir kısmı olarak katılırlar ve hükümdarı korurlardı.

Karahanlılarda, "yatgak" ve "turgak"lardan oluşturulan özel birliğe "yortug" adı verilmekteydi. Bu özel birlik, av, çevgan oyunu ve gezilerde hükümdara refakat etmekteydi.

Selçuklulardaki saray gulâmları, başta Türkler olmak üzere çeşitli kavimlerden seçilip, sarayda özel bir eğitimden geçirilerek oluşturuluyordu. Bu birlik doğrudan doğruya hükümdarın şahsına bağlıydı. Selçuklularda

saray gulâmlarının sayısı 4 bin kadar idi. Saray gulâmları arasından gösterişli ve silâh kullanmada son derece yetenekli olan 200 tanesi seçilirdi. Bunlara “müfred” adı verilirdi. Özel bir şekilde donatılan müfredler, hazerde (barış zamanı) ve seferde daima hükümdarın hizmetinde bulunurlardı. 111

Saray gulâmları, yılda dört defa maaş alırlardı.112 Bu arada teftiş edilirdi. Silâh ve teçhizatları standart ölçülere uymayan askerlerin kayıtları ordu defterinden silinirdi.

B. Hassa Ordusu

Hassa ordusu da, hükümdarın şahsına bağlı ve her an savaşa hazır gulâm kökenli bir birlik idi. Karahanlılarda hassa ordusunun sayısı 12 bin,113 Selçuklularda, özellikle Sultan Melikşâh zamanında (1072-1092) bu sayı 45 bin kişi civarındaydı.114

Karahanlılarda hassa ordusu, tıpkı saray muhafızları gibi maaş alırdı. Selçuklu hassa ordusunun askerlerine ise, maaş yerine “ıkta” adı verilen belirli bir toprak parçası verilirdi. Onlar da, bu toprakların gelirlerinden eğitim ve donatım giderlerini karşılıyordu.115

C. Meliklere, Devlet Büyüklerine ve Beylere Bağlı Kuvvetler

Hanedan üyelerinin, yani meliklerin emrinde de önemli bir kuvvet bulunmaktaydı. Bunlar, savaş ve seferlerde, başında bulundukları kuvvetlerle gelip, merkezi orduya katılmaktaydılar. Bağımsız beylere bağlı kuvvetler ise, genellikle Türk ve Türkmen atlılarından meydana geliyordu. Selçuklu ordusunun en hareketli ve en dinamik unsuru olan bu birlikler, genellikle İslâm’ın gazâ ve cihat faaliyetleri ile Türklerin akın geleneğini birlikte yürütmekteydiler.

D. Yardımcı Kuvvetler

Tâbi devletler ve beylikler, sefer ve savaş zamanlarında Selçuklu ordusuna önceden belirlenmiş miktarda bir birlik göndermekle

yükümlüydüler. Bu birlikler, yardımcı kuvvet olarak asıl orduya katılırlardı.

Ayrıca, kadın ve çocuklarına varıncaya kadar hepsi kışla hayatı yaşayan konar-göçer Türkmenleri de, Selçuklu askeri kuvvetleri arasında saymak gerekir. Zira Türkmenler, Sultan Melikşâh zamanına kadar Selçuklu ordusunun önemli bir unsuru olarak hemen hemen bütün sefer ve savaşlara katılmışlardır. Ayrıca, bu kuvvetler, zaman zaman hanedan üyeleri arasındaki iktidar mücadelesine katılmak suretiyle meşru idareye karşı da, savaşmaktan çekinmemişlerdir.

Tıpkı hassa ordusunda olduğu gibi, meliklere, devlet büyüklerine ve beylere de (komutan) hizmetlerinin karşılığı olarak büyük ıktalar verilirdi. Bunlar da, ıktalarının büyüklüğü ölçüsünde 4 ilâ 10 bin arasında asker beslerler ve sefer ilânında da bu askerlerin başında Selçuklu ordusuna katılırlardı.

İlk defa Selçuklular tarafından uygulanmaya başlanan askerî ıkta sistemi, ülke ekonomisine büyük faydalar sağlıyordu. Selçuklular bu sistem sâyesinde sayısı 400 bine ulaşan büyük ordularını hiç masraf yapmaksızın besliyorlar ve donatıyorlardı.116

2. Teşkilât

Türk savaş sistemi ile ordu teşkilâtı arasında sıkı bir bağ vardı. Daha doğrusu Türk ordu teşkilâtı Türk savaş sistemine göre ayarlanıyordu. Özellikle, Türk savaş sisteminde bağımsız ve hareketli birlikler başlıca rol oynuyorlardı. Fakat, yine de Türk-İslâm devletlerinin orduları klâsik İslâm devletlerinin ordularında olduğu gibi tertipleniyordu. Buna göre, Türk-İslâm devletlerinin orduları sefer ve savaş esnasında, “kalp” (merkez), “meymene” (sağ kol), “meysere” (sol kol), “talia” (mukaddem=öncü birlik) ve “saka” (dümdar=artçı birlik) gibi gruplara ayrılmaktaydı.117

İslâm medeniyeti çevresinde kurulan Türk devletlerinde, Hun Türklerinin ordularında olduğu gibi onlu, yüzlü, binli ve on binli (tümen)

sistem pek görülmüyordu. Karahanlı ordusu “otag”, “hayl” ve “on otag” gibi adlarla anılan çeşitli birliklere ayrılıyordu. Bugünkü manga karşılığı olan “otag”, 8-10 kişiden meydana geliyordu. Başında bulunan komutana “otag başı” deniyordu. “Hayl” ise, 25-30 kişilik bir birlik olup, bugünkü bir takıma eşitti. Başındaki komutan da “hayl başı” unvanını taşıyordu. “On otag” ise, 80-100 kişilik bir birlikti. Bu birlik, bugünkü bir bölüğün karşılığı idi.118

Karahanlılarda ayrıca, 4 ilâ 12 bin kişi arasında değişen büyük birlikler de bulunuyordu.119 Bunlara “sü-başı”lar komuta etmekteydi.

Diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Karahanlılarda da, düşmanın durumunu önceden öğrenebilmek için “tutgak” adı verilen keşif kolları çıkarılmaktaydı. Sefer esnasında ordunun güvenliğini sağlamak amacıyla, “yezek” adında öncü birlikler oluşturulmaktaydı.120 Ordugâha (muasker) ise, “han toyu” adı verilmekteydi.121 Ordugâh, “sakçı” denilen nöbetçiler tarafından sıkı bir şekilde korunmaktaydı.122 Sakçılar arasında da, “im”, yani parola kullanılmaktaydı.

Türk savaş sisteminde baskınlar önemli rol oynuyordu. Gece düşman ordugâhını basan birliklere, “akıncı” denmekteydi.123

Selçuklularda ordu ise, tümenlerden başka 70, 100, 200 kişilik küçük birliklere ayrılıyordu. Bu birliklerin başında “visak başı” (otag başı) ve “hayl başı” gibi unvanlar ile anılan komutanlar bulunuyordu.124

Selçuklu ordusunun birlikleri kullandıkları silâhlara ve savaşlarda gördükleri hizmetlere göre, ihtisas (uzmanlık) gruplarına ayrılıyordu. Meselâ okçular, gürzcüler, neftçiler, kementçiler ve mancınık kullananlar vs. gibi. Bunlar, özellikle kale kuşatmalarında başlıca rol oynuyorlardı.

3. Teçhîzât

Savaş için kullanılan her türlü araç ve gerece teçhîzât denir. Ordunun başlıca teçhîzatını silâhlar oluşturuyordu. Türkler silâha “tolum” adını

veriyorlardı. Silâh kuşanmayı da “tolum manmak” veya “tolumlanmak” kelimesi ile ifade ediyorlardı.125

Selçuklu ordusunda ok ve yay, kılıç, süngü (mızrak), topuz (gürz), nacak, sapan, bıçak, hançer, (bügde/bükte), kamçı, tolga, zırh (yarık), kalkan gibi hafif saldırı ve savunma silâhları kullanılıyordu. Ayrıca, kale kuşatmalarında kullanılan mancınık ve ‘arrade (küçük top) gibi ağır silâhlar da bulunuyordu. Öte yandan at da savaş için önemli bir unsurdu. Türklerin savaşlardaki başarıları, genellikle atı ve silâhı çok iyi kullanmalarından ileri geliyordu.

D. Adliye

Türklerde adâleti devletin temeli sayan bir hukuk anlayışı hâkimdi. Karahanlı Devri’nin en önemli eseri “Kutadgu Bilig”de adâleti bizzat hükümdar temsil etmiştir. Burada hükümdarın başlıca görevi de “doğru kanunlar (köni törü) yapmak ve onu adâletle uygulamak” şeklinde belirlenmiştir. Öte yandan Selçuklular da, Horasan’da kendi devletlerini kurmak için Gaznelilere karşı mücadele ederlerken bu anlayışı temel almışlardır. Nitekim ilk Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey, Dandanakan Savaşı’ndan (1040) hemen sonra Abbasî halifesine yazdığı mektupta bu anlayışın icabı olarak, “Zülmun, haksızlığın ve adâletsizliğin önünü alarak, adâlet kapısını açtıklarını” belirtmiştir.126

Devletin başı olan hükümdar aynı zamanda adâlet teşkilâtının da başıydı. O, en büyük yargıç sıfatıyla yüksek mahkeme olan “Mezalim Dîvânı”na çıkıp yargıda bulunduğu gibi, “baş kadı” (kadî’l-kudat), “kadı”, “kadı asker” ve “dâd-bey” (emîr-i dad) gibi adâlet teşkilâtının başlıca görevlilerinin tayinini de bizzat kendisi yapmaktaydı. İslâmî bir kurum olan Mezalim Dîvânı’na, Harezmşahlar “Yuvuluk al-sultan” demekteydiler. “Yuvu”, Türkçe bir kelime olup, “uslandırma” anlamına gelmekteydi.127

Selçuklularda adliye, “şerî yargı” ve “örfî yargı” olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Bunlardan şerî yargı tamamen Kur’an hükümlerine ve hadîslere göre, daha doğrusu bu hükümlerin ve hadîslerin içtihâdına dayanılarak yapılıyordu. Şerî davalara kadılar, örfî davalara da “dâd-bey” veya “emîr-i dâd” bakıyordu. Dâd-beylik, Türklerin İslâm medeniyetine Orta Asya’dan getirdikleri yeni bir kurum olup, başında da yüksek rütbeli bir Türk subayı (emîr) bulunuyordu. Ordu mensuplarının davaları ise, “kadı asker” tarafından görülüyordu.

İslâm dünyasının merkezi durumunda olan Bağdat’ta fıkıh bilgini bir “baş kadı” bulunuyordu. Baş kadı, memleketin her tarafına dağılmış olan kadıları kontrol etmek hak ve yetkisine sahipti.

Kadılar yargı yetkisini hiçbir etki altında kalmadan kullanırlardı. Eğer bir kadı kasıtlı veya yanlış karar verirse, bunu öteki kadılar imzalı açıklamalarla sultana sunarak, düzeltme yoluna giderlerdi. Görevini kötüye kullanan kadı da sultan tarafından görevinden alınır veya cezalandırılırdı.128

1 Köprülü 1981: 31-34.

2 Kafesoğlu 1977: 318 vd.

3 Kafesoğlu 1977: 319.

4 Kafesoğlu 1977: 297, 298, 306.

5 Köymen 1983: II, 298.

6 İbnü’l-Esîr 1979: IX, 634; 1987: IX, 480, 481; Sadrüddîn Hüseynî 1943: 13; Bundarî, 11, 12; Ebû’l-Ferec 1945: I, 311, 312; Sıbt 1968: 25.

7 Barthold 1975: 143; Kafesoğlu-Saray 1983: 38.

8 Bayur 1946: I, 310; Kafesoğlu 1977: 304.

9 Kafesoğlu 1977: 231; Németh 1982: 86; Gökalp 1972: 165.

10 Koca 1997: 115, 118.

11 Kafesoğlu 1984: 208 vd.

12 Sıbt 1968: 25; Bundarî 1943: 11, 16; Köymen 1976: 119.

13 Ebû'l-Ferec 1945: I/315.

14 Sadrüddin Hüseynî 1943: 47.

15 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I/6.

16 Barthold 1973: 68.

17 Mübarekşâh 1927: 44 vdd.

18 Barthold 1975: 56 vd.

19 Sümer 1972: XI; Sıbt 1968: 167, 212; İbnü'l-Kesîr 1995: XIII, 227; Ahmed bin Mahmûd 1977: I, 140; Bundarî 1943: 24.

20 Nizâmü'l-Mülk 1976: 135; 1982: 163. Sadrüddin Hüseynî 1943: 38; Ahmed bin Mahmûd 1977: I, 115; İbnü'l-Esîr 1979: X, 525; 1987: X, 417.

21 Cahiz 1967: 77; Cahen 1968: 153.

22 Cahen 1968: 36.

23 Kafesoğlu 1977: 220-223; Kafesoğlu 1970: 21-24; Genç 1981; 66-75; Ögel 1982: 40-42, 49-56.

24 Orhun Abideleri 1973: 66, 69, 71, 79, 81, 83, 88.

25 Orhun Abideleri 1973: 87.

26 Orhun Abideleri 1973: 66, 71, 81-82, 88.

27 Orhun Abideleri 1973: 69. “Tengri küç birtük üçün kangım ka-ğan süsi böri teg ermiş, yağısı koyn teg ermiş”.

28 Orhun Abideleri 1973: 84. “Eçim kağan kutı taplamadı erinç”.

29 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I, 3.

30 Köymen 1976: 34.

31 Nizâmü'l-Mülk 1976: 8; 1982: 11; Köymen 1983: II, 3.

32 Köymen 1983: 4.

33 Nizâmü'l-Mülk 1976: 174; 1982: 210.

34 Köymen 1984: 219 vd.; Kafesoğlu 1977: 306.

35 Nizâmü'l-Mülk 1976: 173; 1982: 209.

36 Nizâmü’l-Mülk 1976: 50; 1982: 61 vd.; Lewis 1992: 80, 81.

37 Nizâmü’l-Mülk 1976: 14; 1982: 18.

38 Sadrüddin Hüseynî 1943: 40.

39 Ravendî 1957: 96, 114, 122, 163.

40 Alptekin 1971: III, 435-593.

41 İbnü’l-Esîr 1979: X, 506; 1987; X, 403.

42 Köprülü 1983: 303.

43 Taneri 1978. 45; Taneri 1977: 107.

44 Bundarî 1943: 124.

45 Köprülü 1983: 192; Taneri 1977: 100.

46 Köprülü 1983: 58, 188; Genç 1981: 149 vd.; Kâşgarlı Mahmûd 1941: III, 41.

47 Uzunçarşılı 1970: 28.

48 Sadrüddin Hüseynî 1943: 39.

49 Bundarî 1943: 249.

50 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I, 194; 1941: III, 127.

51 Kâşgarlı Mahmûd 1941: III, 127.

52 İbnü’l-Esîr 1979: X, 331; 1987: X, 271.

53 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I, 429; Ögel 1986: 1-20.

54 Turan 1980: 395 vd.

55 “Ordu” hakkında geniş bilgi için bkz. Esin 1968: 135-215.

56 Köymen 1976: 76 vd.

57 Ravendî 1957: I, 141, 166.

58 Ebû’l-Ferec 1945: I, 298, 305; Cahen 1943-1945: 167-172.

59 Kâşgarlı Mahmûd 1940: II, 273; Turan 1958: 24.

60 Ravendî 1957: I, 135, 148, 163.

61 Sıbt 1968: 98; Köymen 1976: 84; ayrıca bkz. Bundarî 1943: 241.

62 Beyhakî 1371: 732.

63 Alptekin 1971: III, 435-593.

64 Taneri 1978: 63.

65 Kâşgarlı Mahmûd 1941: III, 127.

66 Gökalp 1974: I, 142.

67 Kâşgarlı Mahmûd 1941: III, 380 vd.

68 Nizâmü'l-Mülk 1976: 145; 1982: 174.

69 Nizâmü'l-Mülk 1976: 93; 1982: 112.

70 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 608; Genç 1981: 283 vdd.; Kâşgarlı Mahmûd 1941: III, 42.

71 Nizâmü'l-Mülk 1976: 134; 1982: 162.

72 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I, 49.

73 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 294-298.

74 Köprülü 1983: 235-247.

75 Nizâmü'l-Mülk 1976: 94; 1982: 113 vd.

76 Köymen 1983: II, 37.

77 Bu hususta örnek ve bilgi için bkz. Taneri 1975: 58 vdd.

78 Köymen 1983: II, 106; Bundarî 1943: 30.

79 Ravendî 1957: I, 131; Bundarî 1943; 63, 95; Turan 1980: 218; Köymen 1983: II, 136; Uzunçarşılı 1970: 38.

80 Meselâ Kündürî'ye "amîdü'l-mülk" ve "seyyidü'l-vüzerâ", Ebû Ali Hasan Tûsî'ye de "hâce-i büzürg", "kıvâmü'd-devle" ve "nizâmü'l-mülk" unvanları verilmiştir.

81 Köymen 1983: II, 115.

82 Kâşgarlı Mahmûd 1941: III, 41.

83 Yusuf Has Hâcib 1974: b. 1036, 1766.

84 Yusuf Has Hâcib 1974: b. 2181.

85 Köymen 1964: II, 320 vd.

86 İbnü'l-Esîr 1979: X, 80; 1987: X, 83.

87 Köymen 1983: II, 133.

88 Sadrüddin Hüseynî 1943: 46.

89 Sadrüddin Hüseynî 1943: 21; İbnü’l-Adîm 1982: 22; İbnü’l-Esîr 1979: X, 75; 1987: X, 79 vd.; İbnü’l-Kesîr 1995: XII, 228.

90 Ravendî 1957: I, 131; Sadrüddin Hüseynî 1943: 47, 48; Bundarî 1943: 63; İbnü’l-Esîr 1979: X, 205 vd.; 1987; X, 177 vd.

91 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 4046.

92 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 4048.

93 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 4065.

94 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I/143.

95 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 4145.

96 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I/128.

97 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 4145.

98 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I/503.

99 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 1034, 1043, 1719, 2178, 2741, 2742.

100 Ravendî 1957: I, 117.

101 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I, 40.

102 Bundârî 1943: 180; Köymen 1983: 149.

103 Cahen 1968: 40.

104 Nizâmü’l-Mülk 1976: 23, 41; 1982; 29, 51.

105 Nizâmü’l-Mülk 1976: 45 vd.; 1982: 56 vd.

106 Nizâmü’l-Mülk, 1976: 91; 1982: 110.

107 Kafesoğlu 1972: 150.

108 Gulâm sistem için bkz. Nizâmü’l-Mülk 1976: 112: 1982: 134.

109 Kâşgarlı Mahmûd 1941: III, 42.

110 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 608; Genç 1981: 283 vd.

111 Nizâmü’l-Mülk 1976: 99; 1982: 118.

112 Nizâmü’l-Mülk 1976: 107; 1982: 127.

113 Yusuf Has Hâcib 1979: b. 2334.

114 Ravendî 1957: I, 128.

115 Ravendî 1957: I, 128; İbnü’l-Adîm 1982: 59.

116 Nizâmü’l-Mülk 1976: 178; 1982: 216; Kafesoğlu 1977: 313.

117 Sadrüddin Hüseynî 1943: 39; Uzunçarşılı 1970: 56.

118 Genç 1981: 314-318;.

119 Yusuf Has Hâcib 1974: b. 2334, 2335.

120 Yusuf Has Hâcib 1947: b. 2342.

121 Kâşgarlı Mahmûd 1941: III, 141.

122 Yusuf Has Hâcib 1947: 2345.

123 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I, 77, 134, 212.

124 Nizâmü’l-Mülk 1976: 112; 1982: 134; Sıbt 1968: 131; Tekin 1975: 175 vd.

125 Kâşgarlı Mahmûd 1939: I, 183, 215, 359, 397; II, 30; II, 266.

126 Ravendî 1957: I, 103; Köymen 1989: I, 361; Mevdudî 1971: 161; Bundarî 1943: 5.

127 Kafesoğlu 1977: 311; Kaşgarlı Mahmûd 1941: III, 80.

128 Nizâmü’l-Mülk 1976: 42; 1982: 52.Ahmed bin Mahmûd; Selçuk-nâme I, haz. E. Merçil, I, İstanbul 1977.

Alptekin, Çoşkun; Selçuklu Paraları, SAD, III, (1971), s. 435-591.

Barthold, V. V.; İslâm Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1973.

Barthold, V. V.; Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, haz. İ. Aka-K. Y. Kopraman, Ankara 1975.

Bayur, Yusuf Hikmet; Hindistan Tarihi, I, Ankara 1946.

Beyhakî, Ebû’l Fazl Muhammed b. Hüseyin; Târîh-i Beyhakî, nşr. A. E. Feyyaz, Tehran 1371.

Bundarî; Zubdetü’n-Nusre, trc. K. Burslan, İstanbul 1943.

Cahen Claude; Pre-Ottoman Turkey, London, 1968; La Turquie Pré-Ottomane, İstanbul-Paris 1988; Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, trc. Y. Moran, İstanbul 1979.

Cahen, Claude; La Tuğra Seljukide, Journal Asiatique, 234, (1943-1945), s. 167-172.

El-Cahiz; Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, trc. R. Şeşen, 1967.

Ebû'l-Ferec, Gregory (Bar Hebraeus); Ebû'l-Ferec Tarihi, I, trc. Ö. R. Doğrul, Ankara 1945.

Esin, Emel; Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri), Tarih Araştırmaları Dergisi, VI/10-11, (1968), s. 135-215.

Horst, H.; Die Staatsverwaltung der Grosselğugen und Horazmşahs (1038-1251). Eine Untersuchung nach Urkundenformularen der Zeit, Wiesbaden, 1964.

Genç, Reşat; Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981.

Gökalp, Ziya; Türk Medeniyeti Tarihi, I, İstanbul 1974.

Gökalp, Ziya; Türkçülüğün Esasları, Haz. M. Kaplan, İstanbul 1972.

İbnü'l-Adîm; Buyatü't-Taleb fî Târîh Haleb, nşr. ve trc. A. Sevim, 1976, 1982.

İbnü'l-Esîr; el-Kâmil fî't-Târîh, IX, X, nşr, C. J. Tornberg, Beyrut, 1979; trc. A. Özaydın, İstanbul 1987.

İbnü'l-Kesîr; el-Bidaye ve'n-Nihaye, 12, trc. M. Keskin, İstanbul 1995.

Kafesoğlu, İbrahim; Türk Millî Kültürü, Ankara 1977.

Kafesoğlu, İbrahim; Selçuklu Tarihi, İstanbul, 1972.

Kafesoğlu, İbrahim; Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, Tarih Enstitüsü Dergisi, 1, (1970), s. 1-38.

Kafesoğlu, İbrahim; Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984.

Kafesoğlu, İ-Saray, M.; Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Temeller, İstanbul 1983.

Kâşgarlı Mahmûd; Dîvânü'l-Lügati't-Türk, I-III, trc. B. Atalay, Ankara 1939-1941.

Koca, Salim; Dandanakan'dan Malazgirt'e, Giresun 1997.

Koca, Salim; Türk Kültürünün Temelleri, II, Trabzon 2000.

Köprülü, M. Fuad; İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri, İstanbul, 1983.

Köprülü, M. Fuad; Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1981.

Köymen, Mehmet Altay; Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları, Tarih Araştırmaları Dergisi, II, 2-3, (1964), s. 303-380.

Köymen, Mehmet Altay; Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976.

Köymen, Mehmet Altay; Alp Arslan ve Zamanı, II, Ankara, 1983.

Köymen, Mehmet Altay; Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, II, Ankara 1984.

Lewis, Bernard; İslâm'ın Siyasal Dili, Kayseri 1992.

Mevdudî, Selçuklular Tarihi, trc. A. Genceli, Ankara 1971.

Mübarekşah, Târîh, nşr. D. Ross, London 1927.

Nizâmü'l-Mülk; Siyâset-nâme, nşr. M. A. Köymen, Ankara 1976; trc. M. A. Köymen, Ankara 1980.

Németh, Gyula; Attila ve Hunları, trc. Ş. Baştav, Ankara 1982.

Orhun Abideleri, haz. M. Ergin, İstanbul 1973.

Ögel, Bahaeddin; Türklerde Devlet Anlayışı, Ankara 1982.

Ögel, Bahaeddin; Türkiye Selçuklularında Devlet ve Ordu Mehteri, Selçuk, 1, (1986), s. 1-20.

Ravendî, Râhatü's-Sudûr ve Ayetü's-Sürûr, I, trc. A. Ateş, Ankara 1957.

Sadrüddin Hüseynî, Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye, trc. N. Lugal, Ankara, 1943.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-Zaman fî Târîhi'l-Âyan, nşr. A. Sevim, Ankara, 1968.

Sümer, Faruk; Oğuzlar (Türkmenler), Ankara, 1972.

Taneri, Aydın; Türk Devlet Geleneği, Ankara 1975.

Taneri, Aydın; Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilâtı, Ankara 1978.

Taneri, Aydın; Celâlü'd-din Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977.

Tekin, Şinasi; En Eski İslâmî Türkçe Metinler. Uygur Harfleriyle Yazılmış Karahanlılar Devrine Ait Tarla Satış Senetleri, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, IV, (1975), s. 157-186.

Turan, Osman; Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul, 1980.

Turan, Osman; Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958.

Uzunçarşılı, İ. H.; Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, Ankara 1970.

Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, nşr. ve trc. R. R. Arat, İstanbul 1947; Ankara 1974.

A. Devlet Anlayışı ve Kurumları

Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri / Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu [s.163-178]

Türk İslâm kültürünün ilk devresini teşkil eden XI. yüzyıl, Türk tarihinde askeri- siyasi yönden dikkate değer bir gelişme devri olduğu gibi, kültür tarihimiz bakımından da büyük ehemmiyet taşır. Orta Asya'da Karahanlılar, Horasan ve kuzey Hindistan'da Gazneliler, daha batıda İran, Irak, Suriye ve Anadolu'da Selçuklular gibi Türk devlet ve imparatorluklarının ortaya çıkışı Doğu İslâm dünyasında hâkimiyetin Türklere geçtiğini gösteren büyük çapta tarihi oluşlardır. Bu İslâmi- Türk çağının başlıca karakteri bozkır Türk kültürünün İslâm medeniyeti değerleri ile zenginleşmiş olmasıdır. Gaznelilerde ve Büyük Selçuklu imparatorluğunda sağlanan huzur ve sükun sayesinde Fars dili ve edebiyatının belki en ünlü şahsiyetleri yetişmiştir. Karahanlılar devletinde Arapça yazılı vesikalar yaşa yavaş kendini göstermiş,1 Arap dilinde tarihi eserler yazılmış, hatta bu Türk devletleri teşkilatında çok kuvvetli bir İslâm-İran tesiri görülmüştür2 fakat bu belirtileri Türk kültürünü itibardan düştüğü tarzında manalandırmak doğru değildir. Bilindiği gibi, İslâm medeniyeti çevresine giren Türklerin kendi kültürlerini tamamen ihmal ettikleri ileri sürülmekte ve bu düşünce ciddi bir araştırmaya bile ihtiyaç duyulmaksızın kabul olunmaktadır. Orta Asya tarihi hakkındaki araştırmaları ile meşhur W. Barthold'un şu sözleri bu görüşün en kesin delilini vermektedir: "Türkler üzerinde İslâmiyetin ve Fars edebiyatının tesiri o derece kuvvetli olmuştur ki, Türkler İslâmiyetten önceki mazilerini tamamıyla unutmuşlardır".3 Bu hükümde isabet bulunmadığı, Türk milletinin aşağı yukarı 3 bin yıldan beri kendi dili ve herhangi bir büyük değişikliğe uğramayan öz kültürü ile hâlâ

yaşamakta devam etmesinden anlaşılır ve ayrıca iddianın bilhassa atıf yapıldığı XI. yüzyılda Türk yazarlarının ortaya koyduğu iki büyük eserden de bellidir. Bu eserlerden biri Kaşgarlı Mahmud'un Divanu Lugat-it Türk'ü; diğeri de Türkistan'ın Balasagun şehrinde Yusuf'un yazdığı Kutadgu Bilig'dir. Divan 1074'te, Kutadgu Bilig 1069-1070'te tamamlanmıştır. Merhum Rahmeti Arat'ın dediği gibi, Mahmud'un eseri Türk dünyasının dış cephesini tespit ederken, Kutadgu Bilig, Türklerin manevi tarafını, siyasi ve idari görüşünü ortaya koymakta, böylece bu iki kitap İslâm medeniyeti çevresindeki Türk topluluklarının dil ve edebiyatı ile Türk devletinin siyasi içtimai bünyesini tanımamız için gerekli he men bütün malzemeyi ihtiva etmektedir. Ayrıca divan'ın Mahmud tarafından adeta "müşahedeci bir sosyolog" ve çağımız metodlarını bilen bir dilci vukufu ile hazırlanması, Kutadgu Bilig'in de, hayalinde canlandırdığı bir siyasi organizasyonu tasvire çalışan bir filozof tarafından değil, fakat Türk devlet teşkilatında Has Hacip'lik gibi yüksek bir vazife olan bir devlet adamı tarafından yazılmış olması, bu eserlerin ilim açısından değerlerini bir kat daha arttırmaktadır. Kutadgu Bilig, Türk kültürünün eksik taraflarından olduğu adeta bir fikir birliği halinde ileri süregelen adalet ve kanun konularını aydınlatmak bakımından elimizde mevcut belki en kıymetli kaynak durumundadır.4 Herhalde bundan dolayıdır ki, K.B. ilim dünyasınca tanındığı 1825 yılından beri5 üzerinde en fazla fikir yürütülen Türk eserlerinden biri olmuştur. Yerli, yabancı birçok dilci, tarihçi, hukukçu, edebiyatçı bu kitaptan bahsetmiş ve onu kendi ihtisas sahası ve bilgi ölçüsü içinde değerlendirmeğe çalışmıştır. Ancak, belirtelim ki, şimdiye kadar bu hususta yapılan izah ve tefsirlerin büyük çoğunluğu tam gerçeği ifadeden uzak kalarak eserin hakiki maksadını kesinlikle tayine muvaffak olamamış gibi görünmektedir. Görüşler arasında bazen uzlaştırılması güç çelişmelerin sebebi de bu olmak gerekir.

Biz bu denememizde önce K.B. hakkında söylenenleri sıralayacak, sonra eserin mahiyetini ve Türk kültür tarihindeki yerini tespite gayret edeceğiz.

Kutadgu Bilig Hakkındaki Görüşler:

Daha 1870 yılında H. Vambery "ilk defa olarak bize Türklerin içtimai ve idari durumlarına göz atmak imkanını veren eser" diye takdim ettiği K.B. için "Esere hâkim olan ruh, büyük ölçüdeki İslâm telakkileri, yahut umumiyetle doğuda yaygın düşünceler yanında temiz ve saf Altaylı yani Türk anlayışının yer aldığı bir ahlaki talimdir. Vaktiyle eserin Çince veya Farsça bir kitaptan tercüme veya adapte edildiğini düşünmüştün, fakat yakından incelediğim zaman onun Türk mahsulü olduğu neticesine vardım" demektedir.6 1901'de Alman O. Alberts K.B.: felsefi bir kitap olarak görmüş ve onda İbn Sina tesirleri mevcut olduğu düşüncesi ile eseri Aristotelesçi fikirlere bağlamak istemiş ve hatta Yusuf Has Hacib'i İbn Sina'nın talebesi sayacak kadar ileri gitmiştir.7 Türk edebiyatı tarihi üzerinde çalışmaları ile tanınmış Macar bilgini J. Thury'ye göre ise "K.B. Çince bir eserin Türk bakış ve görüşüne uydurulmuş bir tercümesinden ibarettir".8 W. Barthold 1918'de neşrettiği "İslâm Medeniyeti Tarihi'nde "Eski ve Orta Çağlarda çok kere babadan oğullarına nasihat şeklinde" hazırlanmış eserlerin her millette mevcut bulunduğunu, XI. yüzyılda yazılan "Kaabusname'nin bunlardan biri" olduğunu,y "Hayattan örneklerin ve tarihi vak'aların zikredildiği bu nevi kitapların bugün dahi ehemmiyetlerini kaybetmediklerini" hatırlattıktan sonra "Fakat K.B.'de bu gibi şeyler göremiyoruz. Onda yalnız tatsız mecazlar (mesela, şairimiz "adalet"i emir, "devlet"i vezir olarak gösteriyor) ve hayattan çok uzak birtakım kuru nasihatler buluyoruz" demekte,9 Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler adlı kitabında da "Balasagunlu Yusuf'un eserinde hiçbir tarihi şahıs adı zikredilmiyor. Bu bakımdan K.B. Farsça yazılan örnekler

nispetle kıymeti çok düşük bir eserdir” hükmünü vermektedir.10 Yine Barthold “Turkestan” adlı meşhur eserinde de Çin medeniyetinin tesiri üzerine dikkati çekmektedir.11

Diğer bir Rus bilgini olan A. Samoiloviç de K.B. ile Firdevsi’nin Şehname’si arasında edebi bakımdan münasebetler aramıştır.12

Bizde M.F. Köprülü şu fikirde idi: “O asırdaki Kaşgar cemiyeti içtimai bünye itibarıyla diğer muasır İslâm heyetlerinden bariz bir surette ayrılmıyor. Samanilerin saray teşkilatı pek hafif bir tadilat ile şarki Türkistan saraylarında da mevcuttu”, bu itibarla “Fazla bir Türk tesirinin düşünülemeyeceği” K. B.’de Yusuf Has Hacib’in de tıpkı Kaşgarlı Mahmud gibi “Halk hikmetleri ile aşina olduğu” sezilmekle ve eserin şurasında, burasında “eski göçebe telakkilerinden bazı manidar ananelere tesadüf edilmekle beraber” mesela “Orhun kitabeleri ile mukayese edilince, K.B.’de hâkim olan ideolojinin asla eski Türk ideolojisi olmadığı açıkça görülür”. Köprülü’ye göre, eserde Çin tesiri değil, fakat “ihtiva ettiği efkar itibarıyla çok kuvvetli bir İbn Sina tesiri mecuttur”.13 R. Rahmeti Arat’a göre ise “K.B.ne vak’aları nakleden bir tarih, ne mıntıka ve şehirleri tasvir eden bir coğrafya, ne din adamlarını içtihatlarını toplayan bir telif, ne hakimlerin fikirlerine istinat eden bir felsefe, ne de şeyhlerin vecizelerine dayanan bir nasihat kitabı değildir”, “Yusuf birçoklarının iddia ettikleri gibi mansıp sahiplerine, iyi olmaları için, tatsız mecazlarla ahlak dersi veren kuru bir nasihatçı olmaktan ziyade, insan hayatının manasını tahlil ve onun cemiyet ve dolayısıyla devlet içindeki vazifesini tayin eden bir hayat felsefesi kurmuş olan en geniş manada bir âlim mütefekkirdir”, “Eser herhangi bir Çince eserden tercüme edilmiş değil, mevzu bakımından olmakla beraber diğer hususlarında tamamıyla orijinal bir eserdir”.14 A, Caferoğlu “XI. yüzyılın en büyük edebi mahsulü olan” K. B.’in hem mevzu hem dil bakımından Arap ve İran tesiri altında kaldığı, bu eserle ilk defa Arapça ve

Farsça birçok dil unsurların Türk diline girdiği, çoğu dine ve bazıları devlet teşkilatına ait olan bu kelimeler sayısının yüz yirmiye ulaştığı düşüncesindedir.15

Adları zikredilenler dışında diğer üç araştırıcıya hususi bir ehemmiyet vermek lazım gelmektedir. Zira bunlar K.B.'i kaynaklar bakımından daha derin bir incelemeye tabi tutmuşlardır. Bunlardan biri olan H. İnalcık eserimizde Hint-İran tesirlerin araştırmaktadır. Ona göre "Yusuf muhakkak ki, Firdevsi'nin Şehnamesi'ni görmüştür. Türklerin efsanevi kahramanı Tunga Alp Er'e İranlıların Afrasyab dediklerini, ayrıca Dahhak ile Feridun'un akıbetine dair olan sözlerini nakletmekte, nihayet eser Şahname vezninde yazılmış bulunmaktadır… İdare sanatı hakkında Yusuf'un görüşleri kolayca XI. Asır İslâm-İran dünyasında yayılmış ve kökleşmiş telakkiklere irca olunabilir ki, bunların çok daha eski Hint-İran geleneklerine götürülmesi mümkündür".16

İran'da öteden beri pratik ahlak kitaplarının revaçta olduğuna işaret eden İnalcık buna en iyi örnek olarak "Kelile ve Dimme"17 yi göstermekte ve "tipik bir pendname" dediği Kaabusname'yi de ekledikten sonra "K.B.'de hâkim siyasi görüşün ve adaletin ananevi İran-İslâm devletlerindeki şekli ile ve aynı ehemmiyetle tekrarlanmakta" olduğu mütalâasında bulunmaktadır.18 Bununla beraber İnalcık K.B.'in eski Türk hâkimiyet geleneğini de yansıttığı hususunu örnekleriyle belirtmiştir.

Diğer araştırıcı A. Bombaci K. B. ile doğuda yazılan ve aynı tipte oldukları ileri sürülen eserler arasında gerçek bir münasebet bulunduğu yolundaki fikirlere katılmayan bir bilgin olarak dikkati çeker: "Kronoloji itibarıyla K.B.'ya tekaddüm eden Arap ve Fars eserlerinde siyasi unsurla ahlaki ve felsefi unsurun birbirine karıştırılmış olduğunu görmediğimiz gibi, allegorik ve karşılıklı konuşma şekillerine de tesadüf etmiyoruz. Şu halde bu eserin kendi bünyesi itibarıyla orijinal bir eser olduğu hükmüne

varıyoruz… İranlıların esere “Türk Şehnamesi” adını verdiklerine dair olan işaret K.B. ile “Şehname” arasında herhangi bir ciddi münasebet bulunduğuna delalet etmez”.19 Fakat Bombaci eserin umumi heyeti itibarıyla İslâm kültürünün olgun bir mahsulü olduğu ve bilhassa İslâmi züht ideolojisinin burada geniş yer tuttuğu ve ilmi unsurun çoğunlukla İslâmi bir damga taşıdığı, siyasi düşüncenin ise İslâm dünyasının malum esaslarına dayandığı fikrindedir. Ayrıca o, adalet ve “kut” mevzularında K.B. ile eski Yunan düşüncesi arasında bağlantılar kurabilmektedir. Mesela eserimizde hükümdar huzuruna çıkan “Ay-toldı”nın, üzerine oturduğu top ile eski Yunan “kut” tanrıçası tykhe’ye atfolunan “küre” arasında hükümdarın elindeki bıçak ile eski Yunanda adalet kavramı olan Dike’nin alameti “kılıç” arasında ve yine eski Yunan tanrıçası Themis’in üç ayaklı iskemlesi ile K.B.’deki hükümdarın üç ayaklı tahtı arasında sıkı bir münasebet görmektedir. Araştırıcıya göre, bu bakımlardan “K.B. ile eski Yunan dünyası arasındaki mutabakat tam gibidir. Mühim olan nokta, bu uygunluğun tesadüfi olmayan bir sistem teşkil etmesidir”.20 Burada ilave edelim ki, “zahid” ile münakaşa bahsinde Yusuf’un “insanın cemiyet içindeki faaliyetinin müdafaası”nda hususi bir gayret gösterdiği ve “koyu ve boş zühdi davranışlara karşı koyduğu”, böylece Yusuf’un “faal bir hayat telakkisi içinde” bulunduğu hususu Bombaci tarafından iyi belirtilmiştir.

Üçüncü olarak zikredeceğimiz araştırıcı, K.B. hukuki yönden değerlendirmeğe çalışan Sadri Maksudi Arsal’dır. K.B “XI. Asır Türk kültürünün bir abidesi” olarak vasıflandıran Arsal’a göre “Bu eser medeni bir Türk muhitinde asırlardan beri toplanmış ahlak, siyaset ve hukuka dair fikirlerin bir hülasasıdır” ve “dikkate değer ki, Firdevsi efsanevi İran tarihini tasvir ederken, Türk mütefekkiri Yusuf, devlet idaresinden, hukuktan, içtimai ahlaktan bahsetmektedir”.21 Bundan sonra K.B.’in geniş bir tahlilini ve Orhun kitabelerindeki “devlet” fikri ile karşılaştırmasını

yapan Arsal eserimizde Çin (Konfuçyanizm) tesiri ile, devlet idaresinde “akıl ve ilim” in rolü ve “han”ın vasıfları yönünden Farabi’nin tesirini görmektedir.22 Buraya kadar söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz:

Kutadgu Bilig,

1- Hint-İran telakkilerini ihtiva eden ahlak ve nasihat kitapların takliden yazılmıştır. Örnek olarak Kelile ve Dimne ile Kaabusname gösterilebilir;

2- İbn Sina yoluyla Aristoteles’in ve Farabi yoluyla Eflatun’un fikirlerini aktarmaktadır. Ayrıca verdiği tasvirlerle eski Yunan tanrıçalarının sembolleri arasında kesin uygunluk görünmektedir;

3- Konfuçyanizm şekliyle Çin tesiri taşır;

4- İslâmi telakkilere bürünmüş olarak bazı Türk unsurlara da yer vermektedir.

Kutadgu Bilig adının manası üzerinde de tam bir fikir birliğine varılamamıştır. Bizzat yazar Yusuf bu hususta “Kitaba Kutadgu Bilig adanı koydum, okuyanı kutlu kılsın ve ona yol göstersin”23 demekle iktifa etmiş, açıklık vermemiştir. Bilig, bilgi demektir. Kutadgu tabirinin etimolojik olarak Kut+ad+gu= “kutlu olma, demek olduğu kesin ise de, kök unsur durumundaki “kut”un manası açık değildir.

Vambery, Radloff, V. Thomsen24 “kut” sözünü hep “saadet” (Glük) diye almışlardır. Barthold’a göre K.B. “Mesut edici ilim”, “padişahlara layık ilim” manasında olup, “saadet, ve “baht, ifade eden “kut” tabiri bu eserde “Majeste, (Haşmetmeab) kavramını karşılamaktadır.25 M.F. Köprülü de, K.B. saadet veren”, “padişahlara layık” tarzında açıklamıştır. R.R. Arat’ın fikrince adın manası “kutlu ve mesut olma bilgisi” olup, eser “insana her iki dünyada saadete ermek için takip edilecek yolu göstermek üzere kaleme alınmıştır”.26

Buraya kadar K.B.’in mevzuu, mahiyet ve adı hakkındaki başlıca görüşleri hulasa ettik. Şimdi, incelememize geçebiliriz.

A. Kutadgu Bilig’in Konusu

Bilindiği üzere K.B. 6645 beyitlik manzum bir eserdir. Elimizde bulunan baskısında biri nesir, diğeri nazım halinde (77 beyit) iki ön söz bulunmaktadır ki, her ikisi de sonradan ilâve edilmiştir. 88 “bâb”a ayrılmış olan asıl metin esas itibarıyla Küntoğdı; Ay-toldı, Ögdülmiş ve Odgurmuş adlarında dört kişinin karşılıklı konuşmalarından meydana gelmiştir. Başlangıçta ilk on bâb (hepsi 350 beyit) Tanrı, yalavaç (peygamber), dört sahâbe ve eserin takdim edildiği Kâşgar Karahanlı hükümdarı Tamgaç Buğra Hâkan Ebu Ali Hasan (ölm. h. 496= 1102-3) için ve yıldızlara, bilgi ile aklın vasıflarına, iyiliğin faydalarına, dilin meziyetlerine ayrılmıştır. 11. bâbda yazar, konuşturduğu şahısların kimliklerini tanıtmaktadır: Küntoğdı iligdir (hükümdar) ve törünün (kanun) yerini tutar, sözleri kanunun sözleridir.27 Ay-toldı kut’tur, “mübarek kut güneşi onunla parlar” (beyit, 354). Ögdülmiş kut’un oğludur ve ukuş (akıl)’u temsil eder. Bir zâhit olan Odgurmış ise “âkıbet” olarak alınmıştır (b. 355- 357). Kut, adalet, dil, beg (hükümdar) ve beylik bahisleri ile vezirin, sü-başıların (kumandan) Ulug Hâcib’in, kapug-başın (kapıcı başı), yalavaç (elçi) ’ın, bitigci (kâtip) ’nin, agıcı (hazinedar) ’ın, aş-baş (aşçı başı) ’ın, içkici baş: ’nın nasıl olmaları gerektiği; tabugçı (memur) ’ların hükümdar üzerindeki hakları, kara bodun (halk) ile, Ali evlâdı ile, biliglig (bilgin) ’lerle, otacı (tabip) ’larla, efsuncularla, tüş yorugçı (rüya tabircileri) ’larla, yulduzcı (müneccim)’larla, şâirlerle, tarıgçı (çiftçi) ’larla, satıgcı (tacir) ’larla, igdişçi (hayvan yetiştirici) ’lerle, uz (zanaatkâr) ’larla ve çıgay (fakir) ’larla münasebetler ve asrakı (işçiler, hizmetçiler) ’lara nasıl muamele edileceği mevzularında bu dört unsur arasındaki konuşmalar eserin özünü teşkil eder. “Akıl”ın “âkıbet”e karşı ve kaderci görüşü alt edecek vaziyetteki müdafaaları ile birlikte bu konuşmaları 6170 beyit tutmaktadır. Son kısımdaki 125 beyit de “gençlik”, “zamanın kötülüğü” ve müellif Yusuf’un “kendine nasihâti”

adları ile üç bölüm meydana getirmiştir. Görülüyor ki, K. B.'in yazılışında güdülen asıl gâye devlet ve teşkilâtı ile ilgili hususları anlatmaktır: Yusuf da bu noktayı "Sözümü bu dört şey: Kanun, kut, akıl ve akıbet üzerine söyledim" diyerek belirtmiştir.28 Bu itibarla, bazı araştırıcıların mevzuu kavramakta güçlük çekmelerine karşılık, eserde birinci ön sözün yazarı K. B.'i en iyi teşhis edenlerden biri olmaktadır ki, ona göre "Çinlilerin Edebül-mülûk, Maçinlilerin Enîsü'1-memâlik, doğu illerinde Zîynetü'l-ümerâ, İranlıların Şehnâme ve Turanlıların Kutadgu Bilig adını verdikleri29 bu kitap herkese yarar, fakat memleket ve şehirleri idare için hükümdarlara daha çok faydalıdır. Devletin yıkılması veya devamının neden ileri geldiği, hâkimiyetin nasıl elden çıktığı, ordunun nasıl toplanacağı, konak ve sefer yollarının nasıl seçileceği, hükümdarla halkın karşılıklı hak ve vazifeleri bu; kitapta ayrı ayrı açıklanmış ve bütün bunlar: Adalet, devlet, akıl ve kanâat olan dört temel üzerine kurulmuştur".30

B. Kutadgu Bilig nedir?

Görüldüğü üzere K. B. bir idare-siyaset kitabı olmakla birlikte, eski devirlerde doğuda benzerlerine çok rastlanan cinsten bir siyâsetnâme değildir. W. Barthold tarafından, K. B'e karşı da olsa, işaret edildiği gibi, daima ahlâkî telkinler, vaaz ve nasihatlerle dolu, geçmiş tarihini tanınmış şahsiyetlerinin yaptıklarından örnekler veren ders ve öğüt kitapları durumundaki siyâsetnâme ve nasîhatü'l-mülûk'lerle, devlet idaresini, teşkilâtını, topluluktaki sosyal gruplaşmaları teker teker göz önüne seren K. B. arasındaki büyük fark meydandadır. K.B.'in bu husûsiyetlerini gözden geçirelim:

1. Sosyal Durum: K.B.'de ortaya konan topluluk gördüğümüz gibi idare edenlerle türlü iş ve meslek sahibi zümrelerden kuruludur. Ziraatla uğraşanlar, tüccarlar, hayvan besleyenler ve zanaat erbâbı yanında tabipler, şâirler ve edipler vardır. Ayrıca, yıldızcılar, tâbircilerin de oldukça mühim

yer tuttukları anlaşılmaktadır. Peygamber nesli olmaları sebebiyle Hz. Ali evlâdına husûsî bir yer verilmiştir. Eserde bu iş ve meslek zümreleri arasında yukarıda nakledilen sıra herhangi bir hukukî ve içtimaî farktan ileri gelmemektedir, çünkü bütün bu zümrelerin başında “avam halk” zikredilmiştir. “Tabiatının, bilgisinin, akıl ve tavrının ayrı, işi ve gücünün karın doyurmak”tan ibaret olduğu üzerine dikkat çekilen “kara bodun” dan yalnız fakirlerle asrakıların kastedilip edilmediği açık değilse de, XI. yüzyıl Karahanlı topluluğunda bazı imtiyazlı sınıfların mevcut olduğuna dâir bir işarete tesadüf edilmiyor. Esasen K.B.’de açıklanan kanun ve adalet anlayışları böyle bir sınıflanmaya engel teşkil etmektedir. O hâlde, K.B.’de topluluk: a- İdare edilenler, b- İdare edenler olmak üzere ikiye ayrılmış demektir. Böyle bir tasnif ilk bakışta normal görülürse de, durum sanıldığı kadar basit değildir. Zira Eski ve Orta Çağlarda toplulukların asıl karakteri sosyal tabakalaşma idi. O zamanlar hemen bütün devletlerde birtakım “sınıf”lar mevcuttu. Umumiyetle ruhanîler, asîller (askerler, büyük arazi sahipleri) ve kölelerin meydana getirdiği bir tabakalaşmada yüksek sınıfların hususi hakları, imtiyazları vardı. Bunlardan her birinin cemiyetteki “mevki”leri, devletteki fonksiyonları ve birbirleriyle münasebetleri tespit edilmişti. K. B.deki içtimaî durum ise böyle bir sınıf tablosundan uzak görünüyor. Meselâ orada batıdaki gibi serfliğe dayanan bir feodaliteye veya Çin’de mevcut olan “gentry” tabakası31na rastlanmamaktadır. Hemen belirtelim ki, toplulukta imtiyazlı sınıfların bulunmaması eski Türk devletinin ana çizgilerinden biri idi. Çünkü Bozkır sosyal hayatında askerliğin seçkin bir meslek hâlinde gelişmesi, yaşama şartları dolayısıyla mümkün olamamış, feodalitenin temel unsurunu teşkil eden toprak işçiliği de, bilindiği üzere, birinci plânda gelen iktisadî faktör durumuna yükselememişti. Keza eski Türk Devleti’nde hususî haklarla

donatılmış ruhanî zümrelere de tesadüf edilmiyordu. Tarihî Türk toplulukları, dinî mahiyette cemiyetler değildiler.

Eski Türk “Gök Tanrı” dini hâkimiyet ve siyasî iktidar telâkkileri dışında, günlük hayatın normal münasebetleri sahasında ehemmiyetli bir fonksiyon icra etmediğinden, eski Türk tarihinde din adamlarının içtimaî ve siyasî mühim rolleri görülmemektedir.32 Bu bakımlardan Hint, Çin, Mısır, Yunanistan gibi “yerleşik” veya “dinî cemaat”lerden ayrılan eski Türk topluluğunun, sınıflardan değil, fakat millet bütünlüğünü meydana getirmek üzere birbirini tamamlayan ve hayatın ahengini sağlayan zümrelerden kurulu olduğu K. B.’de ifadesini bulmuş olmaktadır.

Bu itibarla K. B.’in yazıldığı “Kâşgar cemiyeti” çevresinin tamamıyla İslâmi bir hüviyet aldığı iddiasında çok ileri gidildiği anlaşılmaktadır. Nitekim eserde İslâmi tesirin koyuluğu bahsinde hemen umumi kanâat hâlindeki görüşte de mübalâğa vardır. Yusuf, şüphesiz, İslâmın mânevî değerlerini müdafaa eden “inanmış bir Müslüman” olmakla beraber eserinde İslâmî akîde ve telâkkilerin tesirinden uzak kalmıştır. “Akıbet” ile dile getirdiği “züht”te ihtimâl Budizm tesiri mevcut olabilir. Kadınlar hakkındaki tavsiyelerinde (b 4513 vd.) İslâmî tesirlerin sınırını pek geniş tutmamak icapeder. Burada söylenenler daha çok “zevce” lerle ilgili, aile inzibatını sağlayıcı uyarmalardan ibarettir. Eserde bir “tevhid”; bir “naat” yazılmış ve sahâbeler için bir bâb ayrılmıştır, fakat meselâ şeriat ve hilâfet gibi İslâmın temel prensiplerinden ve İslâmiyetin hukukî; dinî müesseselerinden söz edilmemiştir. Keza halîfeden, fakîhlerden, müderrislerden, kadılardan bahis yoktur. Hattâ Allah ve peygamber kelimeleri bile kullanılmamış, bunların daima Türkçe karşılıkları (Tanrı, İdi, Bayat; Yalavaç) tercih olunmuştur. Arapçadan gelen matematik terimleri ile birlikte Arap ve Fars kelimeleri sayısının 100-120 civarında bulunması bile İslâmî tesirin zayıflığını göstermeğe yeter. 13 bin küsür mısralık bir eserde

bu sayıda yabancı söz, herhâlde bizi büyük bir kültür nüfuzunu düşündürmeğe sevk edecek kadar ehemmiyet taşımasa gerektir. Kaldı ki, çok yerde Arapça ve Farsça terimlerin Türkçe karşılıkları kullanılmış ve bilhassa açıklamalarda Kur'an'a, hadîslere değil, Türk atasözleri ile, Ötüken beyi, İl beyi, İla bitekçisi, Uç-Ordu Hanı, Türk buyruk vb. gibi eski Türk büyüklerinin fikir ve nasihatlarına müracaat olunmuştur:33

2- Akıl ve Bilgi: Eserde mistik telâkkilerin temsilcisi durumunda olan "Âkıbet"in insanı dünyadan caydırıcı telkinlerinin "akıl" ile karşılaştırılması çok mânalıdır. Müsbet ve gerçeğe dayanan cevapları ile akıl, hayata bağlı eski Türk topluluğunun bir cephesini ortaya koyacak vasıfta sunulmuştur, Dinî düşünce esasına dayanmayan bir cemiyetten de başka türlü beklenemezdi. Yukarıda adlarını zikrettiğimiz sosyal zümrelerin ve onlara yapılacak muamelenin hep "akıl" tarafından izah edilmesi de bu noktayı kuvvetlendiren diğer bir husus olmak gerekir.

Akıl, her şeyden önce, bilgiyi ve müspet düşünceyi emreder. Duygular dünyası yerine rasyonalizmi; vehimler yerine hakikate bağlanmayı ön plâna alan K. B., devlet idaresinde olduğu kadar, meslekleri değerlendirmede ve onları icra tarzında da daima bilgiyi göz önünde tutmaktadır ki, bu da mucizeden ziyade gerçekçi düşünceye inanan bir topluluğun fikir yapısını gösterir. K. B.'de şöyle beyitler dikkati çekecek kadar çoktur: "Her türlü iyilik âkıldan gelir" (b.1830). "Akılla insan büyüktür. Akıl insan için bin çeşit faziletin başıdır" (5.1830). "Gece gibi karanlık olan insanı akıl meş'ale gibi aydınlatır" (b.1840). "Akıl daima sağdan hareket eder; hiç solu yoktur. O, doğru-dürüsttür, hilesi yoktur" (b. 1863). "Akıllı olmak Tanrı vergisidir" (b.1828). "Devlet hastalanırsa ilacı akıl ve bilgidir" (b.1970). "Bey memleket ve kanunları bilgi ile ele alır, akıl ile yürütür" (b. 2713). Bilgi hakkında şunlar söylenir: "Bilginlerin bilgisi halkın yolunu aydınlatır… Fâydalı şeyleri ayırarak doğru yolu tutanlar bilginlerdir… Sen de onların

bilgilerini öğren, bil, onlara saygı göster… Bilginleri koyun sürüsünün koçu say, onlar başa geçip sürüyü doğru yöneltsinler… Bilgili kimsenin yeri gökten de yüksektir" (bâb. LI). "İnsan akıl ve bilgi ile yükselir… Bir insan bilgisiz doğar ve yaşadıkça öğrenir... Bilgi sahibi olan her işi başarır", "Çocuklara fazîlet ve bilgi öğretmeli ki, iyi ve güzel yetişsinler" (b.1486,1497, 1842 vb.). Şu beyitler ilme verilen ehemmiyeti belirtir; "Hayat işi tabipsiz sağlanamaz. Bir insan hastalanır, tabibe baş vurursa ilâç ile tedavi edilir", "Tabipleri kendine pakın tut, lüzûmlu kimselerdir", "Cin ve perilerin sebep olduğu huzursuzluklardan efsuncu anlar. Böyle hastalıkları okutmak (ruhî tedavî) lazımdır", "Efsuncuya göre muska cinleri uzaklaştırır, tabibe göre ise, hastalık ilaçla giderilir".34 "Rüya tabire bakar. Rüyayı hayra yormalıdır… Yorucu iyiye yorarsa rüya daima, iyi çıkar" (bâb LIII): Şunlar hey'et ve matematik ile ilgili sözlerdir: "Yulduzcılar yıl, ay ve günlerin hesabını tutar. Ey insan, bu hesap çok lüzumludur. Sen de öğrenmek istersen hendese oku. Bundan sonra sana hesap kapısı açılır… Kare-kök ve bölme öğren, bütün kesirleri bil. "Taz'îf ve "tasnif"i iyice oku, sonra toplama, çıkarma ve ölçmeye geç. Yedi kat feleği çöp parçası gibi avucunda tut! Daha da istersen cebir ve "mukabele" tahsil et… Bir de Oklides'in kapısını çal... Gerek dünya işi, gerek âhiret işi olsun, inan ki, bilgin bunlara hesap yolu ile birbirinden ayırarak zapt eder…Bilgili ve tecrübeli ihtiyar ne güzel söylemiş: İşini her vakit bilgi sahibi insana sor ve ona göre hareket et… Bir insan işe bilgi ile başlarsa, onun başaracağını kabul etmelisin"35 Bütün bu cümleler determinist kaderci bir düşüncenin değil, rasyonel bir anlayışın belirtileridir. Bilhassa tefekkürün, "koyu dinî baskı altında bunaldığı o devirlerde bir Türk yazarının akıl ve müspet bilgiye üstünlük tanıyan; nazariyatçılık ve "peygamberler tefekkürü" ile alâkasız bu sözleri Türklerin pratik zekâ ve zihniyetini ortaya koyması

itibarıyla dikkate değer bir mahiyet taşır. Nitekim bu tarz düşünce kanun anlayışında da kendini göstermektedir.

3- Töre (Kanun): K. B.'de kanunun hükümdar tarafından temsil edildiğini görmüştük. Yusuf töre'nin,36 vasfını şöyle açıklamaktadır: "O; bilge, bilgili, akıllı bir baş idi. Siyaset icra ederken Şahsî temâyüllerini dikkate almazdı. İnsanlığı bir bütün sayardı. Bu sebeple "Güneş ve ay gibi bütün dünyayı aydınlattı". "Töre güneş gibidir, sâbittir; bir şeyi eksiltmeksizin daima bütünlüğünü muhafaza eder. Her yerde parlaklığı aynı kuvvettedir. Aydınlığını bütün insanlara ulaştırır. Hareketi ve sözü herkes için birdir ve herkes ondan nasibini alır. Cihana hayatiyet verir (Doğduğu zaman binlerce renk çiçek açar), bundan dolayı ona "Kün-toğdı denmiştir"' (bâb, XII). K. B.'e göre kanun hükümdarlıktan üstündür:

"Beylik" ululuk çok iyidir, fakat daha iyi olan töredir". Fakat bundan da mühim olan "Törenin tüz (eşit) tatbik edilmesi" dir (b` 453-455). "Halkın işini kişilik (insanlık) ölçüsünde düzenleyen bey o ölçüde iyidir" (b. 457). Böyle bir "iktidar dünyayı sarar, kurt ile kuzu bir arada yaşar" (b. 460-461). K. B.'de kanun şu şekilde tasvir olunmuştur: Bir gümüş taht. Bu taht birbirine bağlanmamış üç ayak üzerinde durur. Elinde büyük bir bıçak tutan hükümdarın (törenin) solunda acı ot (uragun- bir cins Hint otu),' sağında şeker bulunur (b. 770- 773). Töre durumu şöyle izah etmektedir: "Üç ayak üzerinde olan şey bir tarafa meyletmez, sarsılmaması için her üçünün de düz durması lâzımdır. Ayaklardan biri yana yatarsa diğer ikisi de kayar, üzerinde duran yuvarlanır. Üç ayaklı her şey doğru (köni- âdil) ve düz (tüz-eşit) durur. Düz olan bir şeyin her tarafı uzdur (iyidir) (b. 805) ve "İyinin davranışı da düzgün olur. Her eğrilikte ise kötülük tohumu vardır" (b. 806 vd.). Töre şöyle devam eder: "Benim tabiatım da âdil (köni) dir. Ben işleri adalet (könilik) üzere hallederim, Bey veya kul diye ayırmam".37 "Elimdeki bıçak keskindir, işleri keser atarım, haklının işini uzatmam.

Şekere gelince o, zulme uğrayarak bana gelenler içindir. Uragun'u ise' adaletten kaçanlar ve zorbalar içer… Zalimler karşısında çatık kaşlı ve asık suratlı olurum… İster oğlum, akrabam, ister yolcu, geçici, misafir olsun benim için hepsi birdir; hüküm verirken hiçbirinde fark gözetmem.38 "Devletin temeli adalettir. Bey âdil olursa dünyada huzur olur… Kanunu âdilane tatbik eden bey bütün dileklerine kavuşur" (b. 819-822). "Halkı âdil kanunlarla idare et. Birinin diğerine karşı zorbalığa kalkışmasına meydan verme".39

K. B.'de açıklanan töre'nin şu prensiplere bağlandığı anlaşılıyor:

a- Könilik (Adalet): Kanunun âdil olması gerekir, çünkü adalet esas1arında tertip edilmeyen bir kanun, üç ayaklı masanın ayaklarından birinin eksikliği gibi, hatalara ve haksızlıklara yol açar. O takdirde "devlet tahtı" yıkı1ır. Devletini korumak isteyen hükümdar âdil kanun yapmak zorundadır.

b- Uz'luk (İyilik, Faydalılık): Kanun "iyi" yani topluluk yararına ve cemiyeti meydana getiren fertlerin faydasına olmalıdır:40 Fert hukukunu korumayan, topluluk için elverişli olmayan bir kanun da devleti sarsmak için kâfidir. Töre'nin "faydalılık" prensibi üzerinde durulmağa değer. Zira burada, nizamı korumak için yeter otorite ile yürütülen herhangi bir kanun bahis mevzuu olmamaktadır. Unutmamak gerekir ki, fert hukukunu ve cemiyet menfaatlerini gözetmediği halde bir dehşet rejimi altında, insanları hareketsiz hâle sokarak yine devleti devam ettiren birtakım "mevzuat" da vardır ki, yine "kanun" diye anılır. Böylesinin örneklerini zamanımızda bile görmek mümkündür.

c- Tüz'lük (Eşitlik): Töre'nin Orta Çağ zihniyeti ile bağdaştırılması güç özelliklerinden biridir. Töre "oğ1u ile yabancıyı ayırmadığını" ve nazarında "bey ile kulun farkı olmadığını" söylemektedir. İnsanlar arasındaki bu eşitlik prensibinin ifade ettiği mâna ve değeri kavramak için, bir an

kendimizi 20. yüzyılda artık alışılagelmiş ve umûmîleşmiş hukuk telâkkilerinden sıyırmamız ve idrakimizi, çeşitli imtiyazlı sınıfların bencil ve kibirli ortamda ömür sürerken hiçbir hakka sahip olmayan kütlelerin köle olarak süründükleri ve bütün bu "hayat" ın sözde "kanunlar" gölgesinde cereyan ettiği dokuz yüz yıl önceki dünya ahvaline çevirmemiz lâzımdır.

d- Kişilik (İnsanlık): Töre'de insanlık, yâni üniversellik fikri de yer almaktadır."Kanun güneşi bütün insanlara ulaşmalı, bütün cihan aydınlanmalıdır". Zira "İnsan oğullarının aslı birdir, onları ayıran yalnız bilgi dereceleridir. Kanun ne ölçüde insanlığı kuşatırsa, o nispette halk mesut ve devlet pâyidar olur… Devleti mahveden iki şey vardır: Biri vazifeyi ihmal, diğeri insanlara zulüm! (b. 2024). İnsan oğullarının arasında seçkinler ancak bilgileri ile temayüz etmişlerdir (b. 1958)41 K.B.'de devletin en yüksek makamlarının "kalem tutan" vezirlik ile, "kılıç tutan" sü-başılık olduğu belirtildikten sonra, bu makamlara getirilecek kimseler "Halk arasından ve saygı kazanmış olanlardan seçilmelidir" denilmektedir.42

Dilimizin eski kültür; kelimelerinden biri olan Türkçe töre tâbirinin mazisi 1600 yıl kadar geri gider. Bugün eldeki vesikalara göre ilk defa Tabgaç Türk dilinde görülmektedir.43 Tabgaçların, Asyâ Hunlarının çocukları olduğu ve atalarının geleneklerini devam ettirdiği düşünülürse, Asya Hun İmparatorluğu'nda töre geleneğinin varlığı şüphe götürmez. Asya Hunlarının büyük ve muntazam teşkilâtı da buna delâlet eder. Töre'nin olduğu yerde "kut" da vardır ve "kut" tâbiri Hun imparatoru Mo-tun (M.Ö. 209-174)'un unvanları arasında zikredilmiştir.44 Gök Türklerde ve Uygurlarda da mevcut olan töre geleneği 11. Yüzyıl Türklüğünde de çok kuvvetli şekilde yaşamakta idi. Divan-u Lugat-it Türk'te şu atasözleri çok

tekrarlanmıştır: “Zor kapıdan girse, töre bacadan çıkar”, “il kalır, töre kalmaz”.45

Töre eski Türk hukuki hükümlerinin bütünü idi. Hukuk tarihçimiz S. M. Arsal’a göre, bu tabir Türklerde “içtimai hayatı düzenleyen mecburi kaideler”i ifade eder.46 Umumiyetle “kanun, nizam” diye manalandırılan töre “örfe dayanan hukuki müesseseler” olarak da açıklanmaktadır.47 Buna göre ve halen kullandığımız tören (aslı törün) kelimesinden anlaşılacağı üzere, töre Türk örf ve geleneklerin kesin hükümleri birliği idi. Orhun kitabelerinde töresiz bir devlet veya topluluk olmayacağı belirtilmiştir. Bundan çıkan sonuç şudur ki, eski Türklerde kanunsuz veya hükümdarın şahsi iradesine bağlı bir idare şekli bahis mevzuu olmamıştır. Hakanlar yarlıg (emir, ferman)’larını, yarganlar (yargıç, hakim) kararlarını töreye göre veriyorlardı. Türk hakanlarının tahta çıkışları da töre hükümlerine göre vuku buluyordu.48

Törenin dört prensibi eski Türk devletlerinde tatbikat halinde idi. Bir Çin kaynağı Tabgaç hükümdarı T’ai-wu’nun (424-452) şu sözlerini nakletmektedir: “Küçüklerin haydutluk etmelerine, halkın baskı altına alınmasına göz yummam”49 yine bozkırlardan inen Oğuzların Horasan’da ilk devlet kurmaları sırasında, 1038’de, vukua gelen karışıklıklar sebebiyle Selçuklu başbuğu İbrahim Yınal, Nişapur halkına: “Etrafta görülen asayişsizlik küçük adamların işidir. Şimdi ise Tugrul Bey’in idaresinde devlet kurulmuştur. Kimse nizamı bozmaya, haksızlığa cesaret edemeyecektir” diye hitap etmişti.50 Biri 5., diğeri 11. yüzyıla âit bu iki vesika da ortaya koyuyor ki, devlet ile birlikte töre de yürürlüğe geçmekte ve toplulukta her türlü tecâvüz sona ererek insanlar hak ve hürriyetleri ile huzura kavuşmaktadır. Töre şahıs hürriyetinin de teminatı idi. Türk topluluğunda yaşayanların âdil ve eşitlikçi töre’nin himayesi altında bulunduğuna dair bir örneği Bizans kaynakları vermektedir. 448 yılında

Attila nezdine giden Bizans elçilik heyetine dahil kâtip Priskos, Hun başkentinde tesadüf ettiği bir Yunanlının şu sözlerini tespit etmiştir: “Balkan savaşında (441- 442) Viminacium’da (Belgrad’ın doğusunda bir kale) Hunlara esir düştüm. Şimdi bir Hun kadını ile evliyim. Çocuklarım var. Hayatımdan memnunum. Burada savaş zamanları dışında herkes hürdür: Kimse kimseyi rahatsız etmez”. Niçin memleketine dönmediği sorusuna Yunanlı şu cevabı vermiştir: “Bizans’ta harp sırasında kumandanların korkaklığı güzünden tehlikede olan halk, barış zamanlarında vergilerin ağırlığı, tahsildarların zulmü sebebiyle sefilâne yaşamaktadır. Orada fakir ezilir, zengin ceza görmez, her şey yargıçlar ve yardımcılarına verilen rüşvete bağlıdır. Bizans’ta hürriyet, kanun eşitliği yoktur”.51

Önce de belirttiğimiz gibi, Türk devlet ve topluluğunda din adamları veya askerler gibi imtiyazlı sınıfların teşekkülüne elverişli bir sosyal ortamın bulunmayışı, hürriyet ve adalet prensiplerini yürürlükte tutan bir kanun hâkimiyetini mümkün kılıyordu. Başka milletlerde durum böyle değildi. Meselâ kölelik bütün ilk ve Orta Çağlar boyunca, hattâ Rusya’da 19. yüzyıl ortalarına kadar, tabiî karşılanan bir içtimaî müessese hâlindeydi. Hindistan’daki “Kast” sistemi mâlûmdur. Eski İran şehinşahları kölelerinin çokluğu ile övünürlerdi. Tarihi vesikalar Çin’de köleliğin mevcut olduğunu göstermektedir.52 Eski Yunan da köleler resmi ve meşru bir “sınıf” teşkil ediyorlardı. Aristoteles’e göre “Atina’da fakirler, kadınları ve çocukları ile birlikte, zenginlerin esirleri idiler”.53 Esir ana babadan doğmak, babası tarafından satılmış veya terk edilmiş bulunmak veya borcunu ödeyemez hâle gelmek suretiyle esaret ve kölelik kaderleri çizilmiş olan bu kütlelerin idarî, siyasî” hukukî hiçbir hakları yoktu. Harp esirleri de köle sayılırdı. Isparta’da toprağa bağlı yarı esir durumunda olan Hilot’lara hakaret etmek, kötü-muamele yapmak “vatandaş”ın normal davranışlarındandı. Her sene seçilen, geniş salâhiyetli, Efor’lar heyeti bunlara resmen savaş ilân eder,

böylece vatandaşlar bu mâsum insanları rahatça öldürebilirlerdi. Hâlbuki bunlar yarı müstakil hayatları itibârıyla asıl esirlerden üstün bulunuyorlardı. Atina'da da durum pek farklı değildi. Bütün Yunan sitelerinde olduğu gibi orada da "En basit ameleden güzel sanatlar erbabına, tabiplere, filozoflara kadar her çeşit esir alım-satımı yapılan" pazarlar kurulurdu. Hattâ "Devlet esirleri" kütlesi bile mevcuttu.54 İnsanın hayvandan aşağı tutulması "asîl" Yunanlının beşeri duygularını incitmiyordu!'. O kadar ki, üstün zekâlarıyla insanlığa ışık tuttuğu herkesçe teslim olunan ünlü Yunan filozofları bile adaleti şahsî çıkarlara vâsıta yapmak ve kölelik sistemini perçinlemek için "mantıkî" gerekçeler hazırlıyorlardı: Gorgias'a göre "Emretmek hür insana mahsustur. Kölenin fazîleti itaat etmektir", zira "Hak kuvvetli olanındır". Antiphon'a göre "Başkaları görmeden kanunları çiğnemek ve şahsı menfaata uygun olarak değerlendirmek tabiî âdalet icabı" idi. "Adalet güçlünün işine gelendir" diyen Thrasymakhos'u meşhur Eflâtun şöyle tamamlıyordu: "Adaletsizlik hür adama daha çok yaraşır. Bu suretle o, daha güçlü; daha efendi olur. Adaletsizliği sonuna kadar götürebilenler toplulukları ellerine alabilen en akıllı insanlardır".55

Bir diyalogunda, kölesini döverek öldüren babasını şikâyet eden çocuğu "atalara saygısızlık" la suçlayan Eflâtun "Devlet" adlı eserinde köleliğin zarûrî ve sosyal düzene uygun olduğunu, zira aristokratların "tefekküre" dalarak "medeniyet"e hizmet etmeleri için vakit kazanmalarının böyle mümkün bulunduğunu ileri sürüyor, "Kanunlar" adlı kitabında "Efendinin sözünün köle için kanun sayılması" gerektiğini belirtiyordu.56 Aristoteles'e göre de "Tabiî olan, insanlar arasında eşitsizlik" idi. Hattâ iki türlü kölelik vardı. Biri kanundan, diğeri tabiattan. "Yaratılıştan kendinin olmayan, başkasına âit olan kişi tabiattan köledir. Bazı insanlar hükmetmek, bazıları emir kulu olmak üzere yaratılmıştır". Yine bu büyük filozofa göre: "Köleler

ehlî hayvanlar gibidir, her ikisinin de bedenî kuvvetinden faydalanılır”.57 “Kölelik, mülkiyetin bir parçası olarak, efendinin mülkiyetine dahildir”.58

Kölelik müessesesi Roma’da da vardı: Esir ana-babadan doğanlar, borçlarını ödemeyenler, devlete karşı vazifelerini yapmayanlar ve harp esirleri köle idiler. Bunlar hiç bir hakka sahip olmaksızın; eşya gibi alınıp satılırlardı. Ayrıca Pleb adı verilen bir sınıf halk da, köle olmamakla beraber, halk toplantılarına katılamazlar, dinî vazife göremezler, memur alamazlar, vatandaşlarla evlenemezlerdi. Patricialarla uzun mücadele sonunda bunların vaziyetleri oldukça iyileşmiş ise de, esir ve kölelerin durumları değişmemiş, Hıristiyanlığın bile kaldıramadığı kölelik müessesesi imparatorlar tarafından daha da sağlamlaştırılmağa çalışılmıştır.59 Bu hal monark imparator Diocletianus’tan (284-305) itibaren daha da koyulaştığı gibi, üstelik, zaaf belirtileri gittikçe artan imparatorluğun korunması maksadıyla boyuna ağır yük altına sokulan köylülerin, vergilerden bunalarak yerlerini terk etmelerin önlemek için, yeni ve sert tedbirlerle toprağa bağlanmaları batı ortaçağında karakteristik serflik derebeylik devrine hazırlık safhasını teşkil etmiştir.

Hun başkentindeki Yunanlının sözleriyle ortaya çıkan Bizans’taki durum ve 430’lardan sonra Roma İmparatorluğunu kasıp kavuran köylû isyanlarının60 yarattığı karışıklık, komşu büyük Hun İmparatorluğu’ndaki sükunet ve huzur ile karşılaştırılırsa61 K.B’de açıklanan eski Türk adalet ve kanun anlayışının ehemmiyeti kendiliğinden belirecektir. Türkçe’de “kul” tabirin bulunuşu, sosyal sınıflar bakımından, bizi yanıltmamalıdır. Yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, bu kelime hak ve hürriyetten yoksunluğu göstermez. Nitekim K.B.’de kanun karşısında bey ile kulun ayrılmadığına işaret edilmiştir. Orhun kitabelerinde ise aynı tabir daha ziyade siyasi esarete delalet etmektedir ki, tarihin her devrinde istiklal ile birlikte bazı hakların da kaybedildiği vakıası karşısında bunu tabii saymak lazımdır.

Eski Türkçe de "köle" kelimesi bile mevcut değildir. Bu kelime sonraları, ihtimal bir kısım Türklerin "yerleşik" hayata geçmeleri sonucunda, ortaya çıkmış görünmektedir. 4. Kut (siyasî iktidâr); K.B.'de kut, Ay-toldı tarafından temsil edilmiştir. Ay-Toldı, hükümdarın (törenin) huzuruna çıkarak hizmet arz eder, kendisinin kul ve memur, "tabiatının hizmet, şiârının adalet" olduğunu söyler.62

Hükümdar da ona kendisine yakın bulunmasını öğütler. Demek ki, töre tatbik sahası bulmak için "iktidar"a muhtaçtır. İktidarın da kanun emrinde olması icap eder, zira "gerçek kudret kanundadır".63 Ay-toldı huzurda iken bir top üzerine oturmuştu. Sebebi şudur: "Kut düz yerde dahi yuvarlanan bir top gibidir. Tabiatı kararsızdır, ona inanmamak lazımdır" (b. 662, 666- 668). Yâni, "iktidar" her zaman değişebilen kaypak bir mahiyete sahip olduğu için daima kanunun kontrolü altında tutulmak icap etmektedir. "Döneklik ile suçlanan" kut aslında daima "yeni ve taze" olanın peşinde koşmakta, "eski, yıpranmış" olanla meşgul olmamaktadır: "Yeni varken eskiye, güzel varken kötüye ne lüzum var? " (b. 688). Kut kendisine sahip olabilecek hükümdar için gerekli ahlâkî vasıfları şöyle açıklar: "Alçak gönüllü, tatlı dilli olmak, kötü ve çirkin işlere yaklaşmama, büyüğe saygı göstermek, doğru ve ihtiyatlı olmak" (b. 703-707, 727). K. B.'e göre "Fazîlet ve kısmet kut'tan doğar… Büyüklüğe ve beyliğe yol ondan geçer… Her şey ve her imkân, yüzü güzel, huyu mülâyim olan kut'un eli altındadır. Bütün istekler onun vasıtasıyla gerçekleştirilir" (b. 674-676). Daima genç ve dinç olan "kut'a karşı durmak, onu vurmak, ezmek imkânsızdır, ona kafa tutulmaz" (b. 667- 681). Buna lüzum da yoktur, zira "Onun vazifesi insanı kudretli kılarak isteklerine kavuşturmaktır".64 Kut, güneş ile sembolize edilen töreye bağlı olarak, temsil ettiği idarenin "güzel yüzlü, mülâyim huylu" iktidarı sayesinde ulaşılan olgun ve verimli devresinde, tıpkı dolun

zamanlarında her yeri ışıklandıran ay gibi, "dünya halkının aydınlatır". Bunun için de "Ay-toldı" adını almıştır.

Devlette kanunu yürütenler her yerde ve her zaman aynı kudreti gösteremediklerinden, bazen "adalet"e hor bakılır ve hukukun gerçekleştirilmesi zaafa uğrarsa, kut'un nuru söner "dünya karanlığa bürünür" (b. 732-733). Tatbikata müşahade edilen bu dalgalanmalar, hareket halinde olan ve ışığı azalıp çoğalan aya benzer: "Yüzü kah aşağıya, kah yukarıya doğrudur" (b. 746).

K. B.'de kut'un ilahi menşeli olduğu, kaynağını Tanrı'dan aldığı belirtilmiştir: "Bil ki, sana ancak Tanrı yardım edilir… Tanrı kime beylik verirse ona akıl ve gönül de verir…Tanrı bey olarak yaratmak istediği kimseye akıl ve kol kanat verir… Beylik kutsaldır (ıduk)" (b. 1430, 1933, 1934, 1960). "Bu beylik makamına sen kendi gücün ve isteğinle gelmedin, onu sana Tanrı verdi".65 "Beyler hâkimiyetlerini Tanrı'dan alırlar".66

Eski Türk telakkisine göre de iktidar, siyasi hâkimiyet hakkı, insana Tanrı tarafından veriliyordu: "Gök Tanrı'nın tahta çıkardığı Tanrı kut'u Tanhu".67 "Tanrı'ya benzer, Tanrı'da olmuş. Türk Bilge Kagan iktidar mevkiine çıktım".68 "Türk milletinin adı-sanı yok olmasın diye babam kagan ile anam hatunu yükseltmiş olan Tanrı beni tahta oturttu".69 "Tanrı irade ettiği için, kut'um olduğu için hakan oldum"70

Ayrıca Uygur hâkanlarının unvanları da bunu gösterir. GökTürk kitabelerinde hâkan Tanrı tarafından "kut" ve "kısmet" (ülüg) ile donatıldığı için tahta çıkabilmekte71 ve kendine verilen vazifeleri yapmakla yükümlü bulunmaktadır. Bu vazifelerin başında "milleti doyurmak, giydirmek ve dağınık halkı toplamak, çoğaltmak geliyordu.72 Memlekette fakir insan bırakmamanın hükümdar açısından ehemmiyetine K. B.'de de temas edilmiştir: "Yiyecek, içecek, giyecek ver… Eli darda ise ihtiyacını karşıla… Aç mıdırlar, tok mudurlar sor… Hür insanı gerçekten kul etmek istersen

elini açık tut, mal dağıt… Kara bodun'un yiyecek ve içeceklerini eksik etme, fakirlere iyilik et" (b. 2564, 3031, 3034, 4330 v.b.) "Bir hükümdar kuldan fakir adını kaldırmazsa nasıl hükümdar olur?",73 K.B.'de teb'anın hükümdar üzerindeki hakları şöyle sıralanmıştır: 1- Para ayarının korunması (iktisâdî istikrar), 2- Köni töre (âdil kanun), 3- Âsâyiş (b. ·5574'-5577). "Ey hükümdar, sen halkın bu haklarını öde, sonra kendi hakkını isteyebilirsin!"74

Hâkan bu vazifelerini yapabildiği müddetçe tahtta kalabilir, muvaffak olamadığı zaman düşerdi. Çükü Tanrı, bağışladığı hükümranlık hakkını ona lâyık olmayanlardan geri alabilirdi de. II. GökTürk İmparatorluğu'nda, 716 yılında, Kapgan Hakan'ın yerine geçen oğlu İnal Hâkan, başta Oğuz isyanları olmak üzere, memleketteki iç karışıklıkları giderip huzur sağlayamadığı için, "kut" unun Tanrı tarafından kaldırıldığı inancı ile tahttan uzaklaştırılmıştı.75 Hâkanın kanun koyma veya mevcut kanunları yeni şartlara uygun olarak düzenleme yetkisi ile o kanuna riâyet mecburiyeti, eski Türk devletlerinin kanun hâkimiyetine dayanan, şahıslar-üstü bir idare karakteri taşıdığını ortaya koyar. Burada artık ferdî irâde ve keyfîlik değil, fakat adil, faydalı, eşitlikçi ve üniversel kanundan kuvvet alan bir idare tarzı bahis konusudur. K.B.'de "ey kanun yapan, iyi kanun koy. Kötü kanun koyan kimse daha hayatta iken ölmüş sayılır", "Memleket kılıç ile tutulur, fakat kalem ile hükmedilir" (b. 1458, 2711) sözleriyle belirtilen bu hususa Kültegin ve Bilge kitabelerinin çeşitli yerlerinde işaret edilmiştir. Tarihi Türk siyasî teşekküllerinin adlarında da kendini gösteren, Türk devletinde şahıslara bağlanmamak durumu,76 başka milletlerde pek rastlanmayan son derecede ehemmiyetli bir hukukî-siyasî anlayışın ifadesidir. Bu suretle, Türk siyasî teşekküllerinde çok mühim bir problem: Devlet müessesesinde, devlet başkanı dahil, fertlerin üstünde mevcut olması gereken ve günümüz modern hukuk devletinde milletin mânevî şahsiyeti ile

temsil edilen “yüksek otorite” (Sovereignty, Souveraineté) meselesi hâlledilmiştir. Siyasi hâkimiyetin Tanrı tarafından verilmiş olması Türk hükümdarını, bütün icraatını Tanrı’nın bir nevi memuru olarak yaptığı hissi altında tutuyor ve o, kanun koyma ve kanuna uymada77 ilâhî irâdenin emrini yerine getirdiği şuurunu besliyordu. Hâkimiyet ile, onun tatbikçisi durumunda olan devlet kavramlarını birbirinden ayıramayan birçok milletlerin, doğrudan doğruya imparator veya kralların keyfi adalet ve şahsi insaflarına sığınmak zorunda kaldıkları devirlerde, Türkler, bu çok yüksek siyasi idrakleri sayesinde hak ve hürriyetlerini muhafaza etme yollarını âdeta keşfetmişlerdi. Türk halkının hakkını korumak için, zalim ve liyakatsız hükümdarlara karşı koyması aynı kut telâkkisinden ileri geliyordu. Çünkü bir yandan, vazifesini yapmama halinde hakan, kut’unun geri alınması yüzünden, idare etme hak ve salâhiyetini kaybederken, diğer yandan, bekleneni veremeyen veya yetkisini kötüye kullanan hükümdara karşı halkın direnme hakkı da meşrûluk kazanıyordu. Göktürk tarihinde 716 yılındaki ihtilâl hareketinin bu sebebe dayandığı kitabede açıklanmıştır.78

Türklerdeki bu kut telâkkisi, hukukî tâbiri ile, İmperium’dan başka bir şey değildir. İmperium idarî, askerî ve kazaî (yargı) sahalarda hâkimiyet hakkı mânasında olup, toprağa da ancak idare edilen insanlar vâsıtasıyla râci olur. Buna göre, idareci ile teb’anın ülkede ve onun üzerindeki kuruluşlarda hak ve sorumluluk ortaklığını ifade eden imperium anlayışının, Türklerde M. önceki yüzyıllara kadar giden bir kıdeme sahip olduğu görülüyor. Mo-tun M.Ö. 209’da komşularıyla olan bir sınır anlaşmazlığı münasebetiyle, devlet topraklarının kendi mülkü değil, “halkın malı” olduğunu ve kendisinin onu korumakla vazifeli bulunduğunu söylemişti.79 Bu gelenek tabiatıyla sonraki Türk devletlerinde de devam etmiş, Türk ülkeleri teb’anın ortak mülkü olarak bütün millet fertleri tarafından

korunmuş ve II. Göktürk devleti misâlinde olduğu gibi, siyasi teşekküller de Türklerin müşterek gayretleriyle kurulmuştur.80

Tarihte birçok toplulukların hâkimiyet telâkkisi ise Dominium esasına dayanmıştır. Böyle devletlerde, çok kere, kendine tapılan ve hiçbir sorumluluk taşımayan hükümdar, ülkeyi şahsî mülkü kabûl eder. Arazinin bir kısmını başka bir devlete devir veya terk ettiği zaman mes'ul duruma düşmez. Zaten hesap vereceği bir otorite veya bir müesseses yoktur. Bu gibi devletler arasında cereyan eden muharebeler de, millet muharebeleri değil, "hânedan savaşları" durumundadır. Dominium veya imperium anlayışı içinde bulunmak, şüphesiz, toplulukların kültürü, siyasi zihniyet ve kavrayışları ile ilgilidir. Fertleri kendi şahsiyetlerinin farkında olan hür insanlardan kurulu topluluklarda imperium görüşünün yürürlükte olacağı, böyle bir kültür ve siyasi şuurdan mahrum kütlelerin ise dominium ortamında yer alacakları âşikârdır. İmperium için en iyi misâl olarak Roma İmparatorluğu gösterilir.81 Dominium içinde Moğollar müstesna bir örnek teşkil eder. Moğol İmparatorluğu'na dahil arazi, içinde yaşayanlarla birlikte, doğrudan doğruya hânedanın mülkü telâkki olunuyordu ("Ulus, sistemi): "Bütün topraklar Altan-urug (Cengiz âilesi) 'a ait idi. Khubi'ler (mukataalar) sülâlenin erkek evlatlarına ve onların sadık bendelerine (noyon'lar, nökör'ler) baş idareci olan han tarafından bölüştürülürdü".82

Roma'da imperium başta senato olmak üzere çeşitli âmme (kamu) müesseselerinin (meclisler) kontrolü altında idi. Eski Türklerde de benzer kuruluşlar vardı. Asya Hun İmparatorluğu'nda yılın belirli günlerinde yapılan "halk toplantıları" ile, ihtimal daimi mahiyette olan diğer bir kurul ve vazifeyi görüyordu ki, Tan-hu'nun başkanlığında bütün memleketi ilgilendiren umumi müzakerelerin açıldığı büyük toplantıyı De Groot, L. Wieger, P.W. Schmidt, B. Száasz gibi araştırıcılar "Reichstag" (imparatorluk meclisi) veya Nemzetgyülées, Assemblé Nationale (= Millet

meclisi) addetmektedirler.83 Avrupa Hunlarında bu meclis, Bizanslı tarihçi Priskos tarafından “Seçkinler” adı altında zikredilmiştir.84 İmperium’un kullanılışını, yani törenin tatbikatını kontrol eden bir meclis Göktürklerde de vardı. Ta-po hâkan’ın 581’de ölümü üzerine, yeni durumu müzakere eden bir kurul hâkan adayı Talo-pien’i- anasının hâtun olmadığı gerekçesiyle- reddederek, hânedandan İşbara’yı tahta çıkarmıştı.85 Ugurlarda, Bulgarlarda, Hazarlada, Peçeneklerde, Kuman-Kıpçaklarda da görülen bu geleneğin Dokuz Oğuzlarda, Türgişlerde ve diğer Türkler arasında yaygın olduğu DLT’ten anlaşılıyor. Kâşgarlı Mahmud Türkçe “kengeş” tâbirini “Hâkanın tekliflerini milletin tasvibine sunması” şeklinde mânalandırmaktadır.86

C. Kutadgu Bilig Adı

Buraya kadar verilen izahatla K. B. adının doğrudan doğruya “kut” da düğümlendiği anlaşılmıştır sanırız. Yukarıda bu ada çeşitli mânalar verildiğini görmüştük,. Araştırmacılar eserimizi doğu ülkelerinde de çok rastlanan cinsten bir nasihat ve ahlâk kitabı saydıklarından, “kut” kelimesini kolaylıkla saadet, talih, baht mânalarına bağlamışlardır. Hâlbuki vaktiyle S. M. Arsal tarafından işaret edildiği87 ve şimdiye kadar da görüldüğü gibi, “kut” aslında “siyasi hâkimiyet” kavramını ifade etmektedir. Talih, saadet, bahtiyarlık ikinci plânda kalan ve ancak sonraları ortaya çıkan tâli mânalar durumundadır ki, daha çok batı Türk lehçelerinde gelişen bu mâna değişikliği ve mâna genişlemesinde İslâmî çevrenin tesiri rol oynamış görünmektedir.88

Kut’un “mübarek” manasıda Tanrı ile olan ilgisinden doğmaktadır. Bilindiği üzere, “kut” Türkçenin en eski kelimelerinden biridir ve M.Ö. 176 yılında Mo-tun tarafından Çin imparatoruna yazılan mektupta bu Türk hükümdarının adı sırasında geçmektedir: Tanrı kut’u Tan-hu (Tanrı’nın hükümranlık hukuku ile donattığı hükümdar). G. Doerfer “kut” tâbirini

"insanın bir nevi otonom ruhu kudretidir ki, bilhassa hükümdar için Gök ve Yer tarafından desteklenmeğe muhtaçtır" şeklinde açıklamaktadır.89 K.B. yazarının hemşehrisi ve çağdaşı Kâşgarlı Mahmud tarafından da esasen "kut" kelimesine önce "devlet" mânası verilmiştir.90 Diğer taraftan, Moğollar zamanında Cengiz Han'ın sözlerinin ihtiva eden "Cengiz han Kutadgu Bilig'i" yargı organlarınca bilinmesi gereken hukuk kaideleri mecmuasıdır91 ki, bu da, hâkimiyetin kazaî cephesini ifade eder.

11. Yüzyılda "saadet"in Türkçede daha ziyade kıv veya kuvıg kelimesi ile karşılandığını da ilâve edelim.92 Şu hâlde Kutadgu Bilig doğruca "Hükümranlık bilgisi", "Siyasî hâkimiyet bilgisi" veya "Devlet olma, veya devletli olma bilgisi" mânalarına gelmektedir.

Burada, K. B.'in ışığında, eski Türk kanun ve hâkimiyet anlayışını kısaca izaha çalışırken, çeşitli zamanlarda ve başka başka bölgelerdeki Türk siyasi teşekküllerine ait kayıtlara dayandığımızı görenler, bizim, her cemiyette olduğu gibi Türklerde de zaman ve çevre şartlarını tesiri altında değişikliklere uğraması gereken düşünce ve telâkkileri hep aynı karaktere bağlamamızı belki yadırgayacaklardır. Ancak, bir konu açıklanırken mümkün mertebe ilgili bütün vesikaları değerlendirmek gerektiğini, ayrıca, hukuk anlayışı, dini ve feslefi düşünceler gibi umumi hayat görüşü ve sosyal davranışların her topluluğun psikolojisi ve sosyal karakteri ile olan alakası sebebi ile, zaman içinde de daima ana çizgi vasfını koruduğunu, değişmelerin ise daha çok tatbikat sahasında kalan tâli hususular olduğunu, hukuk tarihçileri ve sosyologlara istinaden, belirtelim. Türk tarihinde de yukarıda örnekleriyle arz ettiğimiz adalet ve hükümranlık telâkkileri hemen her yer ve devirde değişmez esaslar olarak yaşamış görünmektedir ki, bunun diğer topluluklardaki belirtileri ile olan farkları aşağıda bahis konusu edilecektir.

III. Kutadgu Bilig'de yabancı tesirler meselesi:

A- Hint-İran Tesiri Meselesi: Üzerinde ehemmiyetle duran H. İnalcık'ın K. B.'de açıklanan hususlar ile Hint-İran gelenekleri arasında bir çok benzerlikler, hattâ bazen aynilikler bulduğnu baş tarafta belirtmiştik. Bununla beraber, İnalcık araştırmasında şu mühim noktayı da kaydetmiştir: "İran devlet geleneğinde her şeyin üstünde hükümdarın mutlak otoritesi vardır. Hatta bu otorite kanun üzerindedir. Adaletin yerine getirilmesi tamamıyla hükümdarın bir bağışlama hakkıdır. Pendnâmeleri yazanlar adaletin garantisi olarak hükümdarın âdil olması, insaf ve hilm sahibi bulunması gibi ahlakî prensiplere dayanmaktan başka yol bulamamışlardır. K. B. de ise, kuvvetle belirtilen nokta, hâkimiyetin törü'den ayrılmaması, hattâ hâkimiyetin bizzat törü ve kut'tan ibaret olduğu görüşüdür. Yani adalet hükümdarın bir bağışlama fiili değil, törü'nün doğru ve tarafsız şekilde uygulanmasıdır".93 Türk ve Hint-İran kanun ve siyasi hâkimiyet hakkı anlayışlarındaki fark bu kadar açık şekilde ortaya konduktan sonra artık söylenecek söz kalmıyor demektir. Gerçekten eski Hint-İran devlet ve hükümranlık telâkkisiyle eski Türk kanun ve kut anlayışı arasında ciddi bir münasebet mevcut olmamış birinde şahısların insaf ve adalet duyguları bahis konusu iken, diğerinde tamamıyla başka esaslar: Tanrı'dan alınan hükümranlık selâhiyeti ve hükümdarın üstünde âdil, eşit, faydalı ve üniversel bir kanun düşüncesi ağırlık merkezini teşkil etmiştir. O hâlde, bu iki aykırı "görüş"ün aynı eserde birleşmesi veya İnalcık'ın ifadesiyle, birinin "değiştirilerek" öteki ile "uzlaştırılmış" olması mümkün müdür? Böyle bir ameliye bizi, en azından, Yusuf gibi bir mütefekkirin ya mevzuunu kavrayamadığı, veya düşündüğünü doğru-dürüst yazamadığı, veyahut yine Yusuf gibi Ulug Hâcib'lik makamına kadar yükselmiş bir devlet adamının siyasi iktidar veya hükümranlık'ın ne demek olduğunu anlayamadığı hükmüne götürür. Bunlarn hiçbiri söz konusu edilmeyeceğine göre de, K. B.'de herhangi bir Hint-İran tesiri aramanın boşluğu meydana

çıkar. Yusuf'un Dahhhâk ve Ferudun'dan ve Afrasyâb'dan bahsetmesi onun "Şehnâme" yi bildiğini gösterirse de, bir siyaset kitabı olmayan "Şehnâme"nin ne üslûp, ne muhteviyat itibarıyla K. B. türüne sokulamayacağı hatırlanmalıdır. Barthold'un K. B. ile münasebete getirmek istediği "Kaabusnâne" ye gelince, bu ikisi arasında da bir bağlantı kurulması hayli müşküldür. Şüphesiz İran tarzının bir tipik nasihatname kitabı olan ve esasen K. B.'den sonra (1082'de) yazılan Kaabusnâme'deki siyaset görüşünün eserimizdekinden ayrıldığı noktalar çoktur.

Kanundan hiç bahsedilmeyen Kaabusnâme'de şöyle pasajlar vardır: Yüzme öğrenmelerine lüzum olmayan kaz ve ördek yavruları gibi padişahzadeler de siyaset ilmini doğuştan bilirler".94 "Akıllı padişah olduğu gibi, cahil padişah da olur". "Sen bilmez misin ki, ulular hükmü cihan halkına kılıç ile yürürler, yol ile değil!", "Her dem padişahtan korkadurgıl!", "Amma fark padişah ve sipahî ve raiyyet arasında oldur ki, padişah hâkimdir ve anlar mahkûm!".95 Yine Kaabusnâme'ye göre hükümdarlığın şartları şu altı maddeden ibarettir: "Adl, kerem, heybet, ihtiyat, nâmeşrû şeylerden kaçınmak, doğru söylemek".96 İnalcık tarafından iyi bir tahlili verilen "Kelile ve Dimne" ise, "hikmet" ler bildiren ahlâkî bir masallar dergisi olup, esas itibarıyla, vaaz ve nasihat kitabı olarak diğer pendnâmelerden farklı değildir. Bütün bu eserlerle K. B. arasında hemen hemen biricik ortak görünen husus, hükümdarın âdil, insaflı ve şefkatli olması gibi idare ilmini öğretmeği gaye edinen bir eserde bulunması normal tavsiyelerden ileri geçmez. Elbette Yusuf'un, K.B.'de, insanî duygulara aykırı düşen iddalara yer vermesi beklenemezdi. Gerek Kelile ve Dimne'deki, gerek Kaabusnâme'deki, K. B. ile ortaklık gösteren bu düşünceler o kadar umumîdir ki, siyaset nazariyesini, doğrudan doğruya kaba kuvvete dayanan eski Yunan'ın fikir mahsüllerinden ilham alarak yazmış olan machiavelli'nin kitabında dahi benzerlerine tesadüf edilir.97

B- Eski Yunan Tesiri Meselesi: Eski Yunan’daki kanun, hak, adalet telâkkilerini doğru anlayabilmek için bunların daha yakından incelenmesi lâzımdır. Umumiyetle Yunan adalet ve demokrasisinin modern çağlarda, bazı siyasî -ideolojik sebeplerle bilinen şekilde propaganda edilmesi zihinlerde yanlış itibaların doğmasına yol açmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, eski Yunan sitesinde -meselâ K. B. de tavsif edilen şekilde- üniversel bir kanun mevcut bulunmadıktan başka, gerçek mânada bir hak ve adalet de yoktu. Kanun yalnız “vatandaş” menfaatlerini koruyan ve diğer kütlelere hiç hak tanımaan birtakım “hükümler” den ibaretti. Eski Yunan’da kanun kuvvetli olanın irâdesini, hak kuvvetli olanın “fazilet” ini, adalet yine kuvvetli olanın menfaatini ifade eder. Bu düşünceleri yalnız birkaç sofist filozofa mal etmek de doğru değildir. Bu, eski Yunan’da her vatandaşın zihniyetine hâkim olan bir görüştü. Nitekim meşhur “Peloponnesos Savaşları” adlı eserinde aynı fikirleri müdafaa eden tarihçi Thukydides de kuvvete inanmak lâzım geldiği kanaatindedir.98 Kısaca, “kuvvetlinin haklı” olduğu, kanun, adalet ve hak’ın kuvvete dayandığı hususu, Atina “demokrasi”sinin parlak çağı olan perikles devri dahil, eski Yunan’ın değişmez bir düsturu olarak kalmıştır.99

Gördüğümüz üzere K. B.’in hayır, ahlâki haz ve şer telâkkilerinde İbn Sinâ yolu ile Aristoteleçi düşüncelerin tesirinde; kanun ve devlet başkanı konularında da Fârâbî aracılığı ile Eflâtun’un fikirleri tesirinde hazırlandığı ileri sürülmüş, hattâ eski Yunan’ın bazı mitolojik alâmetleriyle Yusuf’un tasvirleri arasında bağlantılar kurulmuştu. Yusuf’u İbn Sînâ ile ilgilendirenler K. B.’i bir felsefi eser olarak kabul edenlerdir.

Hâlbuki K. B.’de metafizik mahiyette görüş ve tasniflere rastlanmaz. Yusuf’un bu hususla ilgilendirilen sözlerini umumî düşünceler saymak daha doğrudur. Aristoteles-Yusuf bağlantısına dâir olan iddialar 80 sene evvel eserin iyi bir neşrinin yapılmadığı, doğru okunup anlaşılmadığı bir tarihte,

sırf mantıki istidlal yolu ile verilen hükümler gibi görünmektedir. Uygurcanın ilmî, dinî ve kültürel terimlerine hakkıyla vâkıf olunmadan bu meselede tam bir kesinliğe varmak herhâlde pek kolay değildir. Diğer taraftan, K. B. bir felsefe veya ahlâk kitabı olmaktan ziyade, kanun ve hükümranlığın şart ve vasıflarını açıklayan, devlet olma yollarını gösteren ve bu sebeple idare, teşkilât ve içtimaî zümreler üzerinde duran bir siyaset kitabıdır. İbn Sinâ'nın ise doğrudan doğruya bu meselelere ayrılmış, devlet ve hükümranlık teorilerinin tahlilini gaye edinen bir eseri mevcut değildir.100

Fârâbî'nin ise bu mevzuda Ara u Ehli'l-Medineti'l-fâzıla ve Kitabü's-Siyâseti'l-Medîne adlarında iki eseri bulunmaktadır. Bu ikisi arasında büyük bir ayrılık olmadığı ve bazı noktalarda birbirini tamamladıkları alâkalılarca kabul olunuyor. Fârâbî'nin asıl cemiyet ve siyaset hakkındaki fikirleri "El-Medinetü'l-fâzıla" sındadır. Ancak, araştırıcılarca söylendiği ve eserin Türkçe tercümesinden de anlaşılacağı üzere101 bu bahiste Fârâbî, Eflâtun ile Aristoteles'i takip etmekte, bilhassa Eflâtun'un "Devlet" adlı eserini esas almaktadır. Biz onun, Eflâtun diyalogları ile İslâm siyaset görüşünü uzlaştırma gayretlerini102 bir yana bırakarak, K. B.'de Fârâbi yolu ile eski Yunan tesiri meselesi üzerinde duralım:

Eflâtun değişen, bozulan ve saadetten uzak "dünya âlemini düzene sokabilmek için, onu, mümkün mertebe, sâbit ve mükemmel olan "İdealar âlemi"ne uydurmak ve yeryüzünde de değişmez sosyal müesseseler, inanç ve değerler ortaya koymak lâzım geldiğini ileri sürer; bu sebeple de beşeri duygulara arzulara değil, "akıl" a uyulmasını ister. Bunun yanında, topluluğu bir insana benzeten Eflâtun'a göre insanda mevcut akıl, cesaret ve içgüdülere karşılık topluluklarda "bilge"ler, askerler ve bedenen çalışarak cemiyetin zaruri ihtiyaçlarını temin eden, üreticiler vardır ve topluluk "akıl"ı temsil eden bilgeler tarafından idare edilmeli, diğer kütleler onlara

tâbi olmalıdır. Ancak, nasıl insan vücudunda bir organ diğer bir organın işini yapamazsa, topluluktaki “sınıf” lar da kendilerine ayrılmış vazifeler dışında iş göremezler. Demek ki, Eflâtun’a göre, bazı insanlar doğuştan idareci, bazıları asker, diğerleri de hizmetçidirler ve cemiyet içinde fonksiyonlarını muhafaza etmek zorundadırlar: “Herkes yerini ve haddini bilmelidir. Devletimizin adaleti kadın, köle, hür, işçi ve idare eden, idare edilen herkesin kendi işini yapmasıdır”.

Eflatun, kendisinin “gerçek adalet dediği bu “kast” kokulu düzenin yürürlükte tutulabilmesi içni halkın “yalan”larla kandırılmasını tavsiye eder ve bu yalanların formüllerini de eserinde verir. İdareci ve askeri sınıfların baskı yapmalarını önleme çaresi olarak, hususi mülkiyeti ve aile nizamını kaldıran Eflâtun bu “komünist, sistemin başına filozofları geçirmek ister, zira onun kanaatince, filozoflardan daha “akıllı” krallar bulunmaz. Artık filozof-kral, üstün kabiliyetleri dolayısıyla, hiçbir kanun ve kaideye tâbi olmaksızın devleti idare edebilir.103 Eflâtun “politikos” adlı kitabında, “Efendi karşısında köle = kral karşısında halk” özdeşliğini ileri sürer ve devlet idaresinin diğerinden farkını kralın “en yüksek iktidar”ı (kendiliğinden emir verme) temsil etmesinde bulur. Burada “kanun”dan bahseden Eflâtun’a göre yine de “En iyi idare kanuna dayanan idare değildir, ancak bilge olmayanlar kanuna bağlanmalıdır”. Eflâtun’un, ileride anayasalar hazırlayacak olanlara rehber olması düşüncesiyle yazdığı son kitabı “Kanunlar” ındaki düşünceleri de dikkat çekicidir: Meselâ hürriyet, haklı azınlığın haksız çoğunluk üzerindeki hâkimiyetin ifadesidir. İdare eden çoğunluk ise o topluluk köleliğe düşmüş demektir. Yani “Çoğunluk kendi kendine idare ederse köle, azınlığın hâkimiyetine girerse hürdür”. İdare etme hakkını asillere, kuvvetli olanlara ve bilgelere tanıyan; avamı, köleleri, zayıî olanları emir altında yaşamağa mahkûm kabûl eden Eflâtun

şu formülü ortaya koymuştur: “Eşit olmayanlara eşit muamele etmek eşitsizliktir”.104

Fârâbî de, bir araştırıcının yerinde olarak belirttiği gibi, kendi yaşadığı ülkelerdeki sosyal çevreyi incelemeği düşünmeksizin105 Eflâtun’un bu fikirlerini hemen hemen aynen tekrarlamıştır ve pek cüz’i ilâvelerde bulunmuştur ki, bunlardan biri “Fâzıl Medine reisi” doğuştan sahip olması gerekli şartlarla ilgilidir. Fârâbî’ye göre bu şartlar: a-Tabiatı ve doğuşu itibarıyla reisliğe elverişli olmak, b-Kendisinde reislik irâde ve melekesi bulunmaktır. Fârâbî ayrıca, devlet reisine vasıflarını 12 maddede hulâsa etmiştir.106

Aristoteles’de te temel sosyal ve siyasi inanç, insanların eşitsizliğidir. Ona göre, faziletlerin en büyüğü olan adalet “eşitlik” ifade eder, fakat “İnsanlar eşit oldukları takdirde onlara eşit payı vermek adalettir, aksi hâlde adaletsizlik olur”. Siyasette adalet ise “köleler ve yabancılar için değil, hür ve birbirine eşit vatandaşlar için bahis konusudur”.107 Aristoteles siyasi fikirlerinin toplandığı “Politika” adlı kitabında vatandaşlar yararına çalışan vasıtalar olarak tanıttığı köleleri “canlı mülk; işçileri canlı alet” diye sınıflandırmış ve Yunanlıların doğuştan hür kimseler olduğunu, barbarların (yabancı) ise köle olarak dünyaya geldiklerini iddia etmiştir. Kanunun “ihtiraslardan kurtulmuş akıl” olduğunu söyleyen Aristoteles, kanun hâkimiyetinin tek kişi hâkimiyetinden daha iyi olduğu, fakat “umumî olan ve tarafsız kanunların adaleti sağlayamayacağı, bunların hususî durumlara uydurulması lâzım geldiği fikrindedir. Sosyal sınıfları servet durumlarına göre ayıran Aristoteles “aşağılık sınıf” saydığı fakirlerin ancak “despotça hükmedilmekten anladıklarını” ileri sürer. Ona göre, iyi bir devlet servetçe orta sınıfın kalabalık olduğu topluluk idaresidir. Böyle bir idarede “siyasi haklara sahip olanlar için kanunlarda titizlik gösterilmelidir”.108

Burada hulâsa etmeye çalıştığımız Eflâtun ve Aristoteles'in adalet, hak, kanun üzerindeki görüşleri ile K. B.'deki düşünceler arasında herhangi bir münasebet bulmak ne dereceye kadar mümkün olacaktır? Eski Türk telâkkisindeki âdil, faydalı, eşit ve üniversel kanun hâkimiyeti ve kişi hürlüğü ile, eski Yunan'ın kuvvete dayanan, servete tapan, maddeci ve ayırıcı hak, adalet anlayışı arasında ne gibi bir yakınlık urulabilir? Eğer Eflâtun veya Aristoteles'in veya her ikisinin Yusuf üzerinde tesirleri olsaydı, meselâ El-Medinetûl-Fâzıla'da görülen hususların K. B.'de de belirli izler bırakması icap ederdi. Demek ki, bu gibi iddialarda acelecilik meseleleri karıştırmaktan başka bir işe yaramamakta ve yanlış hükümlere sebep olmaktadır. Eski Yunan adalet kavramı Dike'nin belgesi olan kılıç ile töre'nin elindeki bıçak, Yunan "kut" tanrıçası Tykhe'ye ait küre sembolü ve Titan kadın Themis'in üç ayaklı iskemlesi ile K. B.'deki kut'un topu ve "üç ayaklı taht" arasında benzerlikler olduğunu iddia eden A. Bombaci'nin ileri sürdüğü "tesadüfî olmayan uygunluklar"a da ciddi bir mâna atfetmek doğru değildir. Eski Yunan ve eski Türk devletlerinde nazariyede ve uygulamada görülen temel ayrılıklar bunu engellemektedir. Arada bir bağlantı veya aktarma söz konusu olsaydı, herhâlde, ilgi, yalnız dışa, iskemle ve masaya inhisar etmez, fakat fikir ve telâkkilerin hiç olmazsa kısmen birbirine yaklaşmasını sağlardı. Bu benzetmeler K. B.'deki hukuk anlayışı, örf ve geleneklerin Grek düşüncesi ve gelenekleri ile olan açık farklarını örtmeye kifayet etmemektedir. Kaldı ki, "adalet" in "kılıç" ile alâkası hemen hemen bütün dünyada umumidir ve üç ayaklı iskemle ve taht tasvirlerini eski İran'da da bulmak mümkündür. Fakat bunların hepsinin bir menşeden çıktığını düşünmek herhalde isabetli değildir. İnsan zekâsı yekdiğerinden uzak ülkelerde birbirine benzer tasavvurlara ulaşmak iktidarındadır.

Eğer her "tasavvur" u tek kaynağa bağlamak bir zarurete dayansaydı, yeryüzünde, meselâ aynı gayeye hizmet eden bütün inanç ve düşüncelerin

birbirinin aynı olması ve aynı maksada yönelik birçok âletlerin aynı biçimde yapılması ve herbiri dünyanın bir köşesinde yaşayan fen adamlarının birbirine benzer icatlarda bulunmaması icap ederdi.109 Bunlara ilâveten, Bombaci'nin yanılma sebeplerinden biri olarak K. B. deki "kut" tâbiri zikredilebilir. Öyle görünüyor ki, o, "kut" kelimesini Türkçedeki sonraki ve 2. 3. mânasıyla alarak, bunu kolayca Yunan "talih" tasavvuruna raptetmiştir. Hâlbuki eski Yunan'da Tykhe her insanda, her ailede, hattâ evlerde ve tarlalarda bile mevcut olduğu düşünülen "kader"i temsil ettiği hâlde,110 Türklerde Tanrı bağışı "kut", bilhassa bahis konusu çağlarda, daha ziyade siyasi mana taşıyor ve hükümranlık ifade ediyordu.

Bu münasabetle belirtelim ki, eski Yunan siyasi düşüncesinde "tanrı" nın hemen hemen hiç yeri olmamıştır. Gerçi Eflâtun, bir zamanlar kâinatı Tanrı'nın idare ettiğinden, Aristoteles de Tanrı'nın kâinata "form" verdiğinden bahsetmişlerdir,111 fakat Eflâtun'un "Tanrı'nın kâinatı sonra kendi hâline bıraktığını" söylemesinden ve Aristoteles'in de Tanrı'yı sadece felsefî olarak ele almasından anlaşılıyor ki, onlardaki bu tanrı, K. B.'deki hükümranlığın kaynağı "yüce kudret" vasfındaki Tanrı'dan ayrıdır. Esasen tâ Asya Hunları çağından beri Türklerde mevcut yaratıcı koruyucu, insanların hayat ve varlıklarına hükmeden, ölümsüz Tanrı telâkkisi ile, Yunanlıların doğup büyüyen, evlenen, kıskanan, birbirleriyle kavga eden tanrıları arasında bir münasebet de düşünülemez. Herhalde bu yarı insan-tanrıların yeryüzünde yine insanlar tarafından kurulan ve yürütülen devlet üzerinde tesirleri olamayacağı kanaatiyledir ki, eski Yunan düşüncesi, devlet başkanları olarak seçilen şahıslara sınırsız idare hakkı tanımak zorunda kalmıştır.

K. B.'deki üniversel adalete dayanan kanun fikri ve Tanrı kudretinden doğan hükümranlık anlayışına karşılık eski Yunan devleti görüşündeki muazzam boşluk burada kendini gösterir. Eski Yunan'da ya kanun yoktur,

veya Aristoteles'te görüldüğü gibi- kanun varsa da hak yoktur: Zira ne kanunun mecburî kılıcı, ne de kanunun tatbiki için zorlayıcı güç durumunda olan "kut"u gerektirici bir düşünce mevcut olmamıştır. Dolayısıyla her şey, baştaki şahısta vehmedilen "fazilet"lere bağlı kalmakta ve devlet idaresi âdeta siyasi mahiyetini kaybedip bir ahlâk meselesi hâline gelmektedir112 Eski Yunanistan'daki mâlum ahlâkî davranışlara ilâveten, toplulukta hükümranlık prensibinin açıkta bırakılması gibi bir hukukî müessese eksikliği, eski Yunanlıların neden gerçek hürriyete sahip olmadığını ve 200 bin civarında nüfuslu, küçük bir vilâyet sınırlarını aşamayan sitelerde kapalı kalarak büyük devlet kuramadığını izah eder ve ayrıca K. B.'de tasvir edilen şekilde yüksek bir mânevi kuvvetin himayesinde geniş imparatorluklar meydana getirmeyi ve çok kalabalık kütleleri idare etmeyi başarmış olan Türk ile, duygu ve eğilimlerini hesaba katmadığı insanın bütün meselelerini yalnız akıl yolu ile cevaplandıracağınız zanneden Yunanlı arasındaki farkı da ortaya koyar.

Roma'da da, Cumhuriyet devrinde könsüllere "halk meclisleri" tarafından tevcih olunan imperium hakkının tatbikatında görülen aksaklıklar, nihayet, imparatorların "tanrı" ilân edilmeleri ile bir dereceye kadar giderilebilmiştir.113

c- Çin tesiri mese1esi: Gördüğümüz gibi, böyle bir tesir J. Thury, W. Barthold ve bilhassa S. M. Arsal tarafından ileri sürülmüştü. Rasyonel bir düşünceye sahip olan Konfucius'un: "İnsanların hayat ve hareketleri değişen ahvale göre değil, ebedî ahlâk kanununa, üniversel nizama göre düzenlenmelidir. Ahlakî ve ruhî gelişmenin yolu ilimdir… Tanrı'nın en yüksek emri, diğer insanlara karşı sevgi ve merhamettir… Vazife kanunu ne kadar yüksek, ne kadar kudsî bir kanundur! Bu kanun göğe kadar yükselir… Vazife kanunu herkes için birdir: En yüksek makam sahibi gibi, en mütevazi ve meçhul insan dahi vazife i1e mükelleftir… Akıl insanların

beşerî vazifelerini yapabilmeleri için Tanrı’nın insan ruhunda yerleştirdiği kanundur” gibi sözleriyle ve devlet idaresi hakkındaki “Hâkimiyetin gayesi halkın refah ve saadetidir… Devlet idare etmek, halk için çalışmaktır” gibi fikirleri, Arsal’a göre, Türk örf ve ahlâkı üzerinde hayırlı tesirler yapmıştır. “Zaten Konfucius’un ileri sürdüğü ahlâkî felsefe Türklerin millî ahlâkından uzak bir felsefe değildir” diyen Arsal114 bu açık tesire örnek olmak üzere, bir Uygurca metinden şunları nakleder: “Hakîm Konfucius demiştir ki, il tutacak beylere üç şey lâzımdır: asker, aş ve halkın güveni. Bunlar arasında en ehemmiyetlisi halkın güvenini muhafaza etmektir”115

Biz, Arsal’ı desteklemek üzere, Konfucius’un hâkimiyet, âile ve sosyal hayata âit şu düşüncelerini ilâve edebiliriz: “Devlet ailenin genişlemesinden ibarettir. Âile de tıpkı gök âlemi gibi tanzim edilmiştir… Devlet ile aile, hükümdarla halk; baba i1e evlât gibidir. Baba ile oğul arasındaki bağ ve münasebet, Tanrı ile hükümdar arasındaki bağ ve münasebetin aynıdır… Hükümdar, devletin başı olmakla, Gök’ün oğludur ve ona itaatle vazifelidir. Gök keyfî hareket eden bir despot değil, fakat kanunîliğin esasıdır. Nasıl gökyüzünde güneş, ay ve yıldızlar kanunlara göre hareket ediyorsa, yeryüzündeki insan da bu kâinat düzeni çerçevesinde hareket etmelidir… Hükümdar Gök gibi örnek olmalı, hayatın; törenlerin nizam üzere cereyanını sağlamalıdır. O zaman dünyadan huzursuzluk kalkacak, her şey düzelecektir”.116

Konfuçyanizm’in esaslarını teşkil eden bu fikir veya tâlimlerle K. B.’deki düşünceler arasında gerçek bir münasebet vardır. Kanun fikrindeki açıklık, Tanrı’nın en büyük kudret olarak tasavvuru, hükümdar- Tanrı ilgisi ve Tanrı’nın hükümdara örnek olması Türk töre, kut anlayışları ile bir pâralellik arz etmektedir.

Acaba bu münasebet nereden ileri geliyor? Meselenin özü eski Türk dini ile, Çin kültürünün gelişmesi tarihinde gizlidir. Eski Türklerin asıl

inanç sistemi, Totemcilik veya Şamanizm değil, Gök-Tanrı dini idi. M. Ö. binlerde Asya yaylalarında yaşayan Türkler semayı Tanrı telâkki etmişler; herhalde çeşitli tabiat hâdiselerinin tesiri ile, göğün; sonsuz kudretine inanmışlar, böylece beliren "Gök-Tanrı" eski Türk kamu hukukunda büyük rol oynamıştır. İşte bu eski Türk inancı ile Çin dinî telâkkileri arasında bağlantılar bulunmaktadır. M. Ö. 2. bin başlarında Çin kıt'asında birbirinden farklı kültürler yaşamakta idi. Bunlardan en mühimleri güneydeki ziraat kültürü, kuzeydeki avcı kültürü ve kuzey-batıdaki, çobanlığa dayanan, Bozkır kültürü idi. Bu son kültürün sahipleri, eski Çin silâh şekillerinin, bronz dökme sanatının ve diğer arkeolojik materyalin gösterdiği gibi, Asya'nın yüksek düzlüklerinden gelen Türklerin ataları idi. Çin'de Shang devrinde (M.Ö. 1450-1050) bir kültür değişmesi başlamış ve önceki Çin toprak- bereket tanrıları yanında Gök dini kendini hissettirmişti. Gerçek Çin tarihinin başladığı Chou'lar devrinde (M.Ö. 1050-247) yerli kültür üzerinde kuzey-batı tesirleri büsbütün arttı. Türk menşeli oldukları bile ileri sürülen Chou'lar, içinde güneş, ay ve yıldız kültlerinin bulunduğu Gök dinine inanıyorlardı.117 Başkent Lo-yang şehri, bu dinin tesiri ile, dünyanın merkezi sayılıyordu. Nihayet yüksek iktidara sahip hükümdar, Çin'de "Gök'ün oğlu" mertebesine yükseltildi.118 Chou'lar zamanında. devlet geliştikçe yerli unsurlarla karışan Bozkır Türk kültürü Çin de yayılmış ve bu iki kültürün kaynaşmasından gerçek Çin medeniyeti ve Çin topluluğunun esasları kurulmuştur.

İşte Konfucius (M.Ö. 5. asır) bu çağın düşünürüdür. Kendisi tarafından yeni bir şey ortaya konmayıp mevcut telâkkileri ve daha, eski "hakim"lerin fikirlerini topladığı bilinen Konfucius'un,119 "tâlimleri" için esaslar zaten Gök dini: akîdelerinde bulunuyordu. Bu tâlimlerin aslî Çin "Tanrı" düşüncesiyle alâkası yoktu. Zira çok tanrılı olan Çin'de tanrıların en büyüğü sayılan Ti bir tarım- toprak tanrısı idi.120 Toprak kendisi Ana-tanrıça olarak

tasavvur olunuyordu. Sonraları Ti, Gök dininin tesiriyle, insanların atası olan bir tanrı-kral hâline gelmişti.

Konfucius'un eski Türk telâkkilerini nakil ve izah ettiğine dâir diğer bir delil de, Tanrı'dan bahsederken, Çince olmayan "T'ien" sözünü kullanmasıdır: O, yukarıda cümlelerini naklettiğimiz Lun-yü adlı kitabında Gök ve Tanrı tâbirlerini daima bu kelime ile karşılamıştır121 ki, bu da Türkçe "Tanrı" (Tenğri) kelimesinden başka bir şey değildir.122 Türkçenin, hiç olmazsa M. Ö. 5. yüzyıldan beri mevcut, bilinen en eski kelimesi olan "Tanrı" sözünün Çin dilindeki karşılığı T'ien, Orta Asya'daki "Tanrı dağları" adının Çincesinde (T'ien-şan) hâlâ yaşamaktadır.

K. B. yazarı eski Türk telâkkilerini, Uygur metni örneği de görüldüğü üzere, Konfucius aracılığı ile nakledebileceği gibi, içinde yaşadığı Karahanlı Türk topluluğunu ve devletini müşahede yolu ile de tespit edebilir. Zira Karahanlı halkının büyük çoğunluğunu meydana getiren Karluklar uzun müddet Göktürk İmparatorluğu'nun bir bölümünü teşkil etmişlerdi. Göktürkler de ataları tarafından kurulmuş Asya-Hun devletinin düşünce ve davranışlarını devam ettirmişlerdi. XI. yüzyılda K. B.'in yazılmasını mümkün kılan husus ise, İslâm- Türk devletlerinin en doğusunda, eski Türk kültürü sahasında yer alan Kara- Hanlılarının milli geleneklerini daha kuvvetli şekilde muhafaza etmeleri idi.

Kutadgu Bilig'i yayımlayan ve günümüz Türkçesine çeviren R. R. Arat bu eserin henüz "El sürülmemiş bir hazine olduğunu söylemişti ki, doğrudur. K. B. birçok cepheleriyle hâlâ incelenmeyi bekleyen bir eserdir. Bilhassa kelime- terimlerinin hakikî manalarının tespiti ile, yeniden çevrilmesi büyük faydalar sağlayacaktır.

1 Bk. TM. 1, 1925, s. 223 vdd.; M. Khadr, Deux actes de Waqf d'un Qarahanide d'Asie centrale, JA, 1967 s. 305-334.

2 Bk. İA, mad. Gazneliler, Selçuklular.

3 W. Barthold-M. F. Köprülü, İslam Medeniyeti Tarihi, 1940, İstanbul, s. 119.

4 Kutadgu Bilig'in neşri ve bugünkü Türkçeye terc.: R. Rahmeti Art, Kutadgu Bilig I (Metin), TDK, İstanbul, 1947; R. Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig II (Tercüme), TTK, Ankara, 1959. I. cildin "Giriş"inde eser ve yazma nüshalaraı tanıtılmış Karahanlılarda kültür hayatı ve yazar Yusuf hakkında geniş bilgi verilmiştir (Kutadgu Bilig, III, İstanbul, 1979, indeks). Kutadgu Bilig daha önce de W. radloff tarafından neşr ve Almancaya tercüme edilmişti: Das Kudatku Bilik I (Metin), St. Petersburg, 1891; II (aynı yer), 1910. Eserin ayrıca İtalyancaya (L. Bonelli, napoli, 1933) ve Ruscaya (S. E. Malova, 1951) kısmi tercümeleri yapılmıtır. Biz burada R. R. Arat neşir ve tercümesinden faydalandık.

5 A. Jaubert, Notice d'nun manuserit turc en caractères ouigours, envoyé par M. De Hammer a M. A. Remusat, JA, 1825, s. 39-55.

6 H. Vâmbéry, Uigruische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik, İnnsbruck, 1870, s. 5.

7 O. Alberts (Archiv für Geschichte der Philosophie, VII), 1901, bk. M. F. Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi I, 1926, İstanbul, s. 198.

8 J. Thury, XIV. Asır Sonlarına Kadar Türk Dili Yadigârları, MTM II. 1916, s. 91.

9 W. Barthold-M. F. Köprülü, aynı eser, s. 119.

10 W. Barthold, Orta Asya Türk tarihi Hakkında Dersler, 1927, İstanbul, s. 121 vd.

11 W. Barthold, Turkestan down to the Mongol invasion, GMS, V, 1968, s. 311.

12 Bk. A. Caferoğlu, Türk Dili Tarihi II, 1964, İstanbul, s. 55.

13 M. F. Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 197 vd.; Ayn. müel., Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, 1934, İstanbul, s. 27 vd.

14 R. R. Arat, Kutadgu Bilig I, s. XXIV vdd.

15 A. Caferoğlu, aynı eser, s. 51, 57, 60 vd. Daha bk. Ayn. müell., La litérature turque de l'époque des Karakhanides, Ph. Tur. Fundamenta II, 1964, s, 267 vdd.

16 H. İnalcık, Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariyeleri ve Gelenekleri, R. R. Arat için (TAKE), 1966, s. 261.

17 Bu eser hakkında toplu bilgi için bk. İA, mad. Kelile ve Dimne.

18 H. İnalcık, ayn. eser, s. 263.

19 A. Bombaci, Kutadgu Bilig hakkında bazı mülâhazalar, M. F. Köprülü Armağanı, 1953, İstanbul, s. 66 vd.

20 Aynı eser, s. 71 vd.

21 S. M. Arsal, Türk Tarih ve Hukuk, 1947, İstanbul s. 93-97.

22 Ayn. eser, s. 118. Z. F. Fındıkoğlu "Türklerde ahlâk felsefesi" (İş Mecmuası, sayı 1, 1934, s. 1-10) adlı makalesinde Kutadgu Bilig'i ahlâk bakımından incelemiştir. Fındıkoğlu'nun, daha 45 yıl önce, eserimizde dış tesirlerin varlığını şüphe ile karşıladığını bu münasebetle belirtelim (bk. iş, sayı, 3-4, 1934, s. 166, n. 12).

23 Beyit, 350.

24 TM, III, 1935, s. 88.

25 W. Barthold, Dersler, ayn. yer.

26 Kutadgu Bilig I, s. XXV.

27 "Kün-toğdı dediğim doğrudan doğruya kanundur" (b. 355).

28 B, 358: "Bu tört neng öze sözledim men sözüg".

29 (Yani, bütün Türk dünyasında ve Yakın-Doğuda tanınmış olan).

30 K. B. II, Önsöz B, b. 26 vdd.

31 Bk. W. Eberhard, Çin Tarihi, 1947 TTK, s. 35 vd.

32 Bu husslarda tafsilât için Türk Milli Kültürü adlı kitabımıza bk.

33 Bugün dilimizde yaşayan bir çok terim-kelimelerin Türkçeleri Kutadgu Bilig'de mevcut bulunmaktadır.

34 Bâb, LII. Ay-toldı hastalandığı zaman Yusuf, onu tedavi için, yalnız tabiplere başvurur (b. 1054-1064).

35 Bâb, LIV-LVI. Yusuf'un "beg" ve "bilgi" kelimelerini aynı köke bağlamağa çalışması da dikkate değer (b. 1953).

36 Aslı "töre"dür, Moğollar zamanında "töre" şekline girmiştir.

37 B. 809: "Könilig özele keser men işig adırmaz men begsig ya kulsıg kişig".

38 B. 817-818: "Kerek oglum erse yakın ya yaguk kerek barkın erse keçiğli konuk, törüde ikigü manğa bir sanı keserde adım bulmağay ol mini".

39 B. 5576: "Taki bir bodunka törü bir köni kötür bir ikidin küçin kör anı".

40 "İyiden maksat, halka faydalı olmaktır"Cb. 856).

41 Kutadgu Bilig'de şöyle pasajlara da tesadüf edilir: "Serbest insanı kul ile bir tutmak olmaz. Serbest hür gibi, kula da kulca muamele et" (b. 2991). Buradan töre'nin, hür insanlar karşısında kölelerin varlığını kabul ettiği mânasını çıkarmak doğru değildir. Çünkü eserde " kul " kelimesi çok geniş manada kullanılmıştır. Her hizmet eden kul sayılmıştır. Beğ Tanrı'nın, memur beğ'in vb. kulu gösterilmiştir. Bütün bu "kullar" törenin himayesinde hukuk ile donatılmış olduklarından köle sayılmazlar (as. bk.).

42 B. 2422: "Begi bolsa edgü kişi ödrümi bu iki tapugçı bodun ködrümü".

43 P. A. Boodberg, The Language of the T'o-pa Wei (Harvard Journal of Asiatic Studies I), 1936 s. 171.

44 "Tanrı kut'u Tan-hu".

45 DLT (B. Atalay), II. S. 17 vd., 25; III, s. 22. 120.

46 S. M. Arsal, aynı eser, s. 287.

47 R. Giraud, L’Empire des Tures célestes, 1960, Paris s. 71, 131.

48 Orhun kitabeleri: II. Doğu, 14 (H. N. Orkun, Eski Türk Yazıları I, 1936, s. 36).

49 B. Ögel, Belleten, sayı 48, s. 327.

50 Abü’l-Fazl Bayhaki, Tarih-I Bayhaki, neşr, Gani-Feyyâz, 1824 ş. Tahran, s. 552.

51 B. Seâsz, A Hunok története, 1943, Budapest, s. 235; F. Altheim, Attila et les Huns, 1952, Paris, s. 158 vd.

52 W. Eberhard, Belleten, sayı 38, s. 235.

53 S. M. Arsal, Umumi Hukuk Tarihi, 1944, İstanbul, s. 98.

54 S. M. Arsal, ayn. eser, s. 134, 165, 1968.

55 Tafsilât için bk. a. Şenel, Eski Yunanda siyasal düşünüş, 1968, Ankara, s. 63 vdd., 121 vdd.; ayrıca bk. Eflâtun, Devlet (Türk. terc.) I, 1942, s. 31 vd., 45.

56 A. Şenel, ayn. eser, s. 163, 226.

57 A. Şenel, ayn. eser, s. 237 vd.

58 Z. f. Fındıkoğlu, içtimaiyat II. Metodoloji nazariyeleri 1961, İstanbul. s. 42.

59 S. M. Arsal, Umumi Hukuk Tarihi, s. 233, 261 vd., 470.

60 B. Szâsz. aynı eser, s. 184, vdd.

61 B. Szâsz, aynı eser, s. 235, 502 (Romanlı yazar Salvianus’un fikirleri).

62 B. 590: “Kılıncım könelik me kılkım tapuğ”.

63 B. 639: “Bar erse yazukum kına, erk sanga”.

64 B. 682: “Bu kut kelse yalanğuk kutadur köni Tümen arzu birle talulap yir aş”.

65 B. 5469: “Bu beglik küçün almadıng sen tilep bayat birdi fazlı birle belgülep”.

66 B. 5947: “Bu bagler Bayattın musallat turur”.

67 Asya Hun imparatoru Mo-tun’un unvanı, Bk. De Groot, Die Hunnen der vorchristlichen Zeit I, 1921, Berlin, s. 81; S. M. Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk s. 214.

68 Orhun kitabeleri: I, Güney, 1; II, doğu, 1 (H. N. Orkun, aynı eser. I, s. 22, 28).

69 Orhun kitabeleri: I, doğu, 25; II, doğu, 21 (H. N. Orkun, ayn. eser I, s. 40).

70 Orhun kitabeleri: I. güney, 9-10; II, kuzey, 7-8 (H. N. Orkun, ayn. eser, s. 26): “Tengri yarlıkadukın üçün, özüm kutım bar üçün kagan olurtım.”

71 I, doğu, 29.

72 I. güney, 10; II, kuzey, 8; I, doğu, 17, 28; II, doğu, 23 vb.

73 B. 2983: “Negü beg bolur ol ay ilig kutı Kitermese kuldan çıgaylık atı”.

74 B. 5578: “Ötemiş bolur sen raiyyet hakı Sen ötrü hakıng kol ay ilçi akı.”

75 “Kagan kut’ı toplamadı” Kitabeler, II, doğu. 35.

76 Bk. Türk Milli Kültürü, “Sosyal yapı” bahsi.

77 “Bey kanuna riayet ederse halk da itaat eder” (K. B. 2111).

78 Bk. Yukarıda n. 75.

79 De Groot, ayn. eser, s. 49; L. Ligeti, Attila és Hunjai, 1940 Budapest, s. 39.

80 Bk. Kitabeler, I, doğu, 12-13; Tonyukuk kitabesi, batı, 5.

81 S. M. Arsal, Umumi Hukuk Tarihi, s. 200 vd., 376 vd.

82 B. Y. viadimirtsov, Moğolların İçtimai Teşkilatı (TTK), 1944, s. 169.

83 W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee X, 3: Die asiatische Hirtenvölher, Freiburg, 1949, s. 15, Türk. terc. S. Buluç, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XIII, 1964, s. 86; B. Szâsz, ayn. eser, s. 65, 489. Bir aile toplantısı mahiyetinde olan Moğol Khuriltay'ını bu meclislerden ayırmak lâzımdır.

84 B. Szâsz, ayn. eser, s. 494; F. Altheim, ayn. eser, s. 138.

85 Liu M. Tsai, Die chinesischen Nachricthten zur Geschichte der Ost-Türken I, Wiesbaden, 1958, s. 43 vd.

86 DLT, I, s. 345.

87 Türk Tarihi ve Hukuk, s. 120 vdd.

88 Bk. G. Doerfor, Türkische und mongolisch elemente im Neupersischen III, 1967, Wiesbaden, mad. kut (Burada kut'un türlü mânaları gösterilmiştir).

89 Ayn. eser, s. 551.

90 DLT, I, s. 320; DLT, tıpkı basım, 1941, Ankara, s. 161.

91 G. Doerfer, ayn. eser, s. 558; A. Caferoğlu, ayn. eser, s. 60.

92 A. Caferoğlu, Eski Uygun Sözlüğü, 1968 s. 177; DLT I, s. 320.

93 H. İnalcılık, ayn. esr. s. 268 vd.

94 Kaabusnâme, Mercimek Ahmed terc. (Klasikler serisi), 1944 İstanbul, s. 320.

95 Ayn. eser, s. 338, 343, 451.

96 Ayn, eser, s. 357.

97 "Şurası mühakkaktır ki, bir devlet kanunlarının ve müesseselerinin az veya çok iyi olduğuna göre uzun veya kısa ömürlü olur", "Bir cumhuriyette yargıçların sayısı çok olmalıdır, aksi halde her şey azın irâdesine girer", "Bir hükümdarın en iyi kalesi halkından gördüğü sevgidir. Hükümdar teb'ası tarafından nefret ediliyorsa; onu dünyanın bütün kaleleri

dahi kurtaramaz” vb. F. Franzoni, La pensée de N. Machiavel, 1921, Paris, s. 119, 126, 192.

98 Thukydides, I. Kitap (Türk terc. H. Demircioğlu), 1950, Ankara, s. xxıx vd.

99 A. Şenel, ayn. sere, s. 143.

100 Bk. S. M. Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, s. 119.

101 Nafiz Danışman, “Fâzıl Medine halkının reyleri”, “Fârâbî Tetkikleri, I. 1950, s. 17-79. Krş, Haroon-Khan Sherwanhi. Türk. Terc. I, Fârâbi’nin siyasi nazariyeleri, DTCF, Dergisi, VIII, 4, 1950, s. 441-458.

102 H. Z. Ülgen, İslâm Felsefesi Tarihi, 1957, İstanbul, s. 170; İA, mad. Fârâbî.

103 Tafsilen bk. A. Şenel, ayn, eser, s. 173-179, 190-194, 196.

104 A. Şenel, ayn. eser, s. 201, 211, 219.

105 A. A. Adıvar, Fârâbî, İA, IV, 467a.

106 N? Danışman, ayn. eser, s. 59 vd.

107 A. Şenel, ayn. eser, 228, 235.

108 A. Şenel, Ayn. eser, s. 243-248.

109 Bk. A. Toynbee, A Study of History, London, 1962, s. 40 vd.

110 E. Peterich, Küçük Yunan Mitologyası (Türk, terc. 1959, Ankara, s. 31.

111 A. Şenel, ayn. eser, s. 201, 231.

112 Bu noktalar şu eserde iyi işlenmiştir: Michel B. Foster, Masters of Political Thought I, 1996, London, S. 36, 56, 125-162.

113 Tafsilen bk. S. M. Arsal, Umumi Hukuk Tarihi, s. 319-345, 364-374.

114 Türk Tarihi ve Hukuk, s. 64 vd.

115 Aynı eser, s. 66.

116 W. Eberhard, Eski Çin Felsefesinin Esasları, DTCF Dergisi II, 2 (1994), s. 265-274; ayn. Müell., Çin tarihi, s. 45 vd.

117 Tafsilen bk. M. Özerdim, Chou'larda Türklerden gelen Gök dini, Belleten, sayı 105 (1963), s. 1-23. Ayrıca bk. W. Eberhard, Eski Çin kültürü ve Türkler, DTCF Dergisi I, (1943), s. 21-29; ayn. Müell., Ülkü, sayı 92, s. 166 vd.

118 "Gök'ün oğlu" (T'ien-tzu) kavramının doğuşundan Türk tesiri hakkında: W. Eberhard, Eski Çin Felsefesinin Esasları, s. 268; M. Özerdim, ayn. eser, s. 19. Daha bk. Aşağıda n. 121.

119 W. Eberhard, Eski Çin Felsefesinin Esasları, S. 270; S. M. Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, s. 64.

120 W. Eberhard, Çin Tarihi, s. 61. Çin'de "devlet"in Gök-Tanrı ile ilgilendirilmesi fikrinin asli Çin siyasi düşüncesinde mevcut olmadığı O. Franke (Geschichte des chinesischem Reiches I, 1930, s. 124, 126) tarafından da belirtilmiştir.

121 Bk. Lun-yü'nün Çince baskısı, Tai-pei, 1963, s. 232, vb.

122 Çince'deki T'ien sözünün Türkçe tanrı olduğu daha 1934 de G. A. Barton tarafından beyan edilmişti (Belleten, sayı 20, s. 445).

Kutadgu Bilig'de İktidar Kavramı ve Siyaset Anlayışı / Prof. Dr. Zafer Önler [s.179-186]

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türk Kültür tarihinin temel taşlarından olan Kutadgu Bilig adlı eser, bulunuşundan günümüze dek, yaklaşık yüz yıldır birçok bilim adamınca çeşitli yönlerden inceleme ve değerlendirmelere konu olmuştur. Hayatın hemen tüm yönlerine ilişkin bilgiler vermeyi amaç edinen eser, doğal olarak

yönetim, yöneten, yönetilen ve siyaset anlayışı konularında da önemli bilgiler içermektedir. Özellikle eserin baş kahramanı Küntogdı'nın hükümdarı sembolize etmesi, esere bir siyasetname niteliği katmaktadır. Kutadgu Bilig'deki dört temel kahramandan biri olan Hükümdar Küntogdı, eserin başından sonuna dek bulunan ve tüm konuların kendi etrafında geçtiği, diğer üç kişiye göre en geniş yer kaplayan kişidir. Bu açıdan da Kutadgu Bilig, doğrudan doğruya bir siyasetname olmamakla birlikte, çağının yönetim anlayışını yansıtması bakımından önemli bir kaynak durumundadır.

Kutadgu Bilig adı sözlük anlamı olarak "mutluluk verecek bilgi" biçiminde çevrilebilir. Bu addaki kut "devlet, ikbal, kutsallık, şans, iyi talih, mutluluk" gibi kavramların tümünü kapsayan çok geniş anlamlı bir sözcüktür. Arapçadaki "ikbal, devlet, saadet, mübarek" sözcüklerinin anlamlarını kapsar. Bu kelimeden türetilen "kutadmak" fiili, "kutsamak, mutlu etmek, şans vermek" gibi anlamlara gelir. Eser, bir bütün olarak ele alındığında, insanlar için yararlı olan ve mutlu olmalarını sağlayacak bilgileri vermeyi amaç edinmiştir." Mutlu edecek bilgi" anlamındaki "kutadgu bilig"1 adı da bu içeriğe son derece uygundur. Bu çerçevede, Yusuf eserinde, insan ilişkilerinden toplumsal yaşama, ahlak kurallarına, sağlıktan beslenmeye, çeşitli meslekler ve meslek insanlarının niteliklerine dek geniş bir çerçevede toplumsal yaşamda insan ilişkilerinde akla gelen tüm alanlarda bilgiler vermeyi amaçlamıştır. Bireyin hayatındaki önemi ve yeri göz önüne alındığında eserde ister istemez devletin, bir başka deyişle iktidarın niteliğine ve nasıl olması gerektiğine ilişkin bilgiler geniş bir yer tutmaktadır.

Eserin yazarı Yusuf Has Hacib hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Eski kaynaklarda da bu konuda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak Kutadgu Bilig'in başlangıç bölümünde 350.

beyitten 397. beyte kadar verdiği dolaylı bilgilerden, eserini yazdığı sıralarda, yaşının altmışa yakın olduğu anlaşılmaktadır. Adındaki “Has Hacib” unvanı (baş mabeyinci, baş danışman, hükümdarın sırdaşı), onun Karahanlı Devleti’nin hizmetinde, oldukça yüksek düzeyde devlet görevi yaptığını göstermektedir. Yusuf’un başka eserlerinin de bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Kutadgu Bilig’den onun büyük bir bilgin olmasının yanı sıra güçlü bir şair olduğu da anlaşılmaktadır. Felsefî nitelikte böylesine hacimli bir eseri oldukça lirik bir nazma dökmesi onun güçlü bir şair olduğunu göstermektedir. Gerçekten de Kutadgu Bilig bir düşünce eseri olmasının yanı sıra güçlü şiirsel değeri ile de şaşırtıcıdır.

Bilindiği gibi Yusuf Has Hacib, çeşitli konulara ilişkin düşüncelerini sembolik dört kişinin diyaloğları ile aktarma yolunu tutmuştur. Eserin 353 ve 358.2 beyitlerinde bu sembolik dört kişi kısaca şöyle tanımlanmaktadır:

Bu Küntogdı >lig tedim söz başı
Yörigin ayayın ay edgü kişi
Basa aydım amdı bu Aytoldı’nı
Anındın yaruyur ıduk kut küni
Bu Küntogdı t>gli törü ol köni3
Bu Aytoldı kut ol kör anı
Basa aydım amdı kör Ögdülmiş’ig
Ukuş atı ol bu bedütür kişig
Anında basası bu Odgurmış ol
Munı’Ãkıbet t>p özüm yörmiş ol
Bu tört neh üze sözledim men sözüg
Okısa açılgay yitig kıl közüg (353+358)

(Sözün başında Küntogdı hükümdarı söyledim, ey iyi insan, yorumunu da söyleyeyim. Sonra bu Aytoldı’yı söyledim; kutsal kut güneşi ondan ışık verir. Bu Küntogdı denen doğru töredir; Aytoldı ise kuttur ona dikkat et.

Sonra Ögdülmiş’i söyledim; Bu akıldır insanı yüceltir. Ondan sonrası Odgurmış’tır bunu da akibet diye yorumladım. Sözü bu dört şey üzerine söyledim, gözünü aç, okuyunca anlaşılacaktır.)

Eserin dört temel kişisinin bu özlü tanıtımına ve eserdeki işlevlerine baktığımızda, herbirinin başlıca şu kavramları temsil ettikleri görülmektedir:

1) Küntogdı=hükümdar; köni töri (düzen, adalet); karakteri: güneş.

2) Aytoldı=kut (kutsallık, mutluluk, devlet, ikbal); karakteri: ay.

3) Ögdülmiş=akıl; Aytoldı’nın oğlu; hükümdarın hizmetinde.

4) Odgurmış=mistik değerler, metafizik; münzevi, zahit; Aytoldı’nın akrabası.

Bu dört temel kişi içerisinde, önem açısından hükümdar Küntogdı birinci sırada yer almaktadır. Diğer üç kişi ancak hükümdarla ilişkileri ve ona ilgileri açısından eserde yer almaktadırlar. Küntogdı’nın, eserin başından sonuna dek bulunmasına karşılık, diğer üç önemli kişi ancak belirli bölümlerde yer almaktadırlar.

Hükümdar, Adalet ve İktidar Kavramları

Yusuf Has Hacib, hükümdar Küntogdı’yı “köni töri” (adalet) olarak nitelendirmekle hükümdar ile bu kavramı özdeşleştirerek tek kişide toplamaktadır. Böylece hükümdar, bir başka deyişle iktidar kavramı ile köni törinin ayrılmazlığını vurgulamaktadır. “Köni töri” terimi sözlüksel olarak doğru töre biçiminde günümüz Türkçesine aktarılabilir. Terimdeki “köni” kelimesi doğru, töri ise yasa, gelenek, görenek anlamlarındadır. Bu bakımdan köni töri terimi adalet, toplumsal düzen anlamlarına gelir.4 Bilindiği gibi eski kültürlerde gelenek, görenek, örf ve adetler yazılı yasaların yerini tutar. Yazılı yasalar, toplumun değer yargılarını yansıtan gelenek ve göreneklerin yazıya geçirilmiş biçimi olduğu düşünülürse, gelenek ve göreneklerle yazılı yasaların eşdeğer kavramlar olduğu açıktır.

Dolayısıyla “köni töri” terimi, adalet ve sosyal düzeni ifade etmektedir. “Törü” (töre) terimiyle anlatım bulan bu toplumsal kuralların “köni” (doğru) sıfatıyla nitelendirilmesi, törenin toplumun değer yargılarına uygunluğunu vurgulamaktadır. Gelenek ya da yasalara dayalı her sosyal düzeni, töreyi ve onun eşdeğeri olması gereken adaleti yürüten, uygulayan, gözeten ve yeni kurallar koyan bir erkin olması zorunludur. Bunun da eserin yazıldığı çağa uygun olarak adaletle özdeşleşen hükümdar olması doğaldır.5 Hem töre hem de törenin uygulayıcısı olan hükümdar kavramının tek şahısta, Küntogdı ile temsil edilmesi, bu iki kavramın birbirinden ayrılmaz olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Hükümdarın Güneşe Benzerliği ve Yönetim Anlayışı

Hükümdar Küntogdı’ın, “köni töri” olarak, toplumla ilişkisi, güneşle yer yüzü ilişkisine benzetilmiştir. Bu benzerlik ve ilişki, Küntogdı’nın ağzından aşağıdaki beyitlerde şöyle açıklanmaktadır:

?lig aydı bilge menih kılkımı
Körüp mehzetü urdı bu atımı (824)
Künüg kör irilmez tolu ok turur
Yaruklukı bir teg talu ok turur
Menih me kılınçım a<ar okşadı
Könilik bile toldı eksümedi
İkinçi togar ol yarur bu ajun
Tüzü halkka tegrür yokalmaz özün
Menih me törüm bu yokalmaz özüm
Kamug halkka bir teg ne kılkım özüm
Üçünçi bu kün togsa yhrke isig
Çiçek yazlur anda tümen mih tüsig
Kayu >lke tegse menih bu törüm
Ol >l barça >tlür taş erse korum

Togar kün arıg ya arıgsız t>mez

Kamugka yarukluk b>rür eksümez

Meni< me kılınçım bu ol belgülüg

Tüzüke tegir barça mindin ülüg (824,832)

(Hükümdar, “Bilge kişi bu karakterime bakarak, benzetme yapıp bu adı bana verdi.” dedi. Dikkat edersen güneş ufalmaz hep aynıdır; ışığı hep aynı ve tamdır. Benim de karakterim buna benzedi; doğrulukla doldu ve hiç eksilmedi. İkincisi, güneş doğar ve bu dünya onunla aydınlanır, aydınlığını bütün halka ulaştırır, kendinden bir şey eksilmez. Benim de yasam bu, kendim yok olmam; karakterim ve özüm bütün halk için aynıdır. Üçüncüsü, bu güneş doğunca yere ıssı verir; on binlerce renkten çiçekler açar. Benim yasam hangi memlekete ulaşırsa o memleket taşlık ve çoraksa da hep düzenlenir. Güneş doğunca kirli ve temiz ayırımı yapmaksızın, herkese ışığını eksiltmeksizin (eşit olarak) verir. Benim de davranışım açıkça budur, benden herkese kısmet ulaşır.)

Yukarıdaki açıklamalardan hükümdarın başlıca şu nitelikleri ortaya konmaktadır:

1) Hükümdar güneştir; güneş gibi istikrarlıdır, karakterinde değişkenlik yoktur. Ay gibi büyüme ya da küçülme zamanları yok; hep aynıdır.

2) Dünya güneşin doğmasıyla aydınlanır ve aydınlığını herkese eşit olarak yayar, iyi kötü ayırımı yapmaksızın ışığını kimseden esirgemez. Bu nitelikle hükümdarın eşitlikçiliği ve adil tutumu vurgulanmaktadır.

3) Güneş yeryüzünü ısıtır. Türlü bitkiler, çiçekler bu sayede var olur. Dolayısıyla hükümdarın bir görevi de insanları üreticileştirmek, onların gereksinimlerini karşılamaktır.6

Yönetimin Dayanakları ve İşlevleri

Eski mutlak yönetim anlayışlarının hemen tümünde olduğu gibi burada da yönetim erki, mutlak bir biçimde hükümdarda toplanmaktadır. Bu erkin

herhangi bir başka güçle paylaşılması söz konusu değildir. Ancak bu mutlak iktidarın dayanağı olan temel ögeler ve bunların çeşitli işlevleri bulunmaktadır. İktidarın dayanakları ve temel işlevleri aşağıdaki beyitlerde, Küntogdı'nın üzerinde oturmuş olduğu kürsü, kürsünün ayakları ve diğer araçlarla şöyle tasvir edilmektedir:

Kümiş kürsi urmış üze oldurur
Bu kürsi adakı üç adrı turur
Bedük bir biçekig eligde tutar
Solındın uragun ohından şeker (771-773)

(Üç ayrı ayağı olan gümüş bir kürsü koymuş üzerinde oturuyor. Elinde büyük bir bıçak tutmakta, solunda acı hint otu sağında da şeker duruyor.)

Üç ayaklı bu gümüş kürsü ile bıçak, acı ot ve şekerin ne anlama geldikleri de gene hükümdarın ağzından anlatılmaktadır. Aytoldı'nın hükümdara gümüş kürsü ve üç ayağının, elindeki bıçak, solundaki uragun ve sağındaki şekerin ne anlama geldiğini sorması üzerine (786 ve devamı), hükümdar bu soruları şöyle cevaplandırmaktadır:

Bu kün men me menih bu özüm kılklarım
Sana körkitür barça erdemlerim (799)
Bu kürsü üzele öz oldurdukı
Adakı üç ol kör ay köhlüm tokı (801)
Kamu, üç adaklık emitmez bolur
Üçegü turur tüz kamıtmaz olur (802)
Kalı üç adakta emitse biri
İkisi kamıtar uçar ol eri (803)
Kamu, üç adaklıg köni tüz turur
Kalı bolsa tört kör bir egri bolur (804)
Kayu tüz emitse turumaz tüşer
Kayu neh köni bolsa tüşmez serer (807)

Menih kılkım kör ol emitmez köni
Köni egri bolsa könilik küni (808)
Könilik üzele keser men işig
Adırmaz men begsig ya kulsıg işig (809)
Biçek teg bıçar men keser men işig
Uzatmaz men da‘vÍ kılıglı kişig (811)
Şeker ol kişi bir ahar küç tegip
Törü bulsa mindin kapugka kelip (812)
Şeker teg süçiyü barır ol kişig
Sevinçlig bolur anda yazlur kaşı (813)
Uragun yime ol kişiler içer
Özi küçkey erse köniden kaçar (814)

[Bugün ben de, özümü, karakterimi ve bütün erdemlerimi sana gösteriyorum. Ey gönlümü doyuran [gönlümün kendisinden haz aldığı], bu üzerinde oturduğum kürsü üç ayaklıdır. Bütün üç ayaklılık bir yana meyl etmez, her üçü düz olarak durur ve sarsılmaz. Eğer üç ayaktan biri eğilirse, diğer ikisini de sarsar ve üzerinde oturan düşer. Üç ayaklı her şey doğru ve düz durur, eğer dört olursa bunlardan biri eğri olur. Eğilen şeyler duramaz düşerler; doğru olan şeyler ise düşmez, dayanırlar. Benim tabiatım da bak, eğilmez, doğrudur; doğru eğilirse kıyamet kopar. Ben işi doğruluk üzerine çözerim; beylik ya da kulluk iş diye ayırım gözetmem. Bıçak gibi biçer, işi çözerim; hak arayan kişinin işini uzatmam. Şeker, zorbalığa uğrayıp kapıma adalet bulmaya gelen kişi içindir. O kişi, şeker gibi tat alır, sevinip, oradan yüzü gülerek gider. Acı hint otunu ise, zorbalık eden, doğruluktan kaçan kimseler içer.]

Bu tasvirde kürsünün üç ayağından birincisi, hüküm vermeyi, yani mutlak iktidarı; ikincisi cezayı, üçüncüsü ise adaleti sağlamayı, ödülü, temsil etmektedir. Bir başka deyişle, hükümdarın üzerinde oturduğu

kürsünün, hüküm, adaleti sağlama ve cezalandırma olmak üzere üç işlevi bulunmaktadır. Kürsünün üç ayağının karşılıkları, hükümdarın elindeki bıçak “hükmü”, uragun “cezayı”, şeker “adaleti sağlamayı” karşılamaktadır. Hükümdarın bu üç dayanaktan herhangi birine meyletmemesi, her üçüne eşit ağırlık vermesi, kürsünün (toplumsal düzenin) sürerliği için bir zorunluluktur. Özellikle her üç ayağın eşit değerde oluşu, üçünün de sağlam ve doğru olmaları gerektiği, hatta bu sayının dörde çıkmaması gerektiği özenle vurgulanmaktadır. Sayının üçle sınırlılığı iktidarın bu üç öğe dışında başka ögelere dayanmaması gereği olarak değerlendirilebilir. Çağımızın demokratik yönetim anlayışıyla bir karşılaşma yapmak gerekirse, yönetim erki yürütme, yasama ve yargı arasında paylaşılır. Kutadgu Bilig’de ise iktidar, hükümdardadır ancak bu iktidar, yukarıda belirtildiği gibi, güç; yani hüküm, ceza ve ödül kavramlarına dayanır.

Hukuksuzluğun karşıtı olan zorbalık, eserin birçok yerinde yerilmektedir. Hükümdar Küntogdı’nın ağzından aşağıdaki beyitte zorbalık yalandan sonra ikinci kabul edilemez şey olarak gösterilmektedir:

Özüm taplamaz neh biri yalgan ol

Munında basası bu küç kılgan ol (848).

(Kabul etmediğim şeylerden biri yalan, bundan sonrası ise zorbalık kılandır)

Küntogdı’nın Aytoldı ile konuşmasında söylediği şu beyit hükümdar için temel düsturun doğruluk olduğu özlü bir anlatımla dile getirilmektedir:

Bu beglik ulı kör könilik turur

Köni bolsa begler tiriglik bolur (819).

(Beyliğin temeli doğruluktur; beyler doğru olunca hayat olur.)

Aytoldı’nın “İyi kimdir?” sorusuna Küntogdı’nın verdiği yanıt hükümdarın bireyde olması gereken başlıca niteliği, iyi insandan neyin anlaşılması gerektiğini ortaya koyması açısından önemlidir:

Elig aldı edgü bu kılkı ya]ı

Tusulur bolur halkka asgı öhi

Tüzü halkka barça kılur edgülük

Yana minnet urmaz kişike kölük

Öz asgın tilemez kişike asıg

Berür ol asıgdın bu kolmaz yanıg (856-858).

(Hükümdar: “İyi, yaradılışı ve davranışıyla halka çok yararı dokunandır” dedi. Bütün halka her iyiliği yapar, fakat bunu bir yük gibi başa kakmaz. Kendi çıkarlarını değil insanların çıkarını arar, yaptğı yararlardan bir karşılık beklemez.)

Kut (Aytoldı) İktidar İlişkisi

Kutadgu Bilig’de iktidar kavramıyla birlikte düşünülen, iktidarın varlığı için vazgeçilmez olarak kabul edilen iki temel öge daha bulunmaktadır. Bunlardan biri Aytoldı ile sembolize edilen “kut” kavramı, diğeri ise Ögdülmişle sembolize edilen “akıl”dır.

Bunlardan Aytoldı’nın sembolize ettiği “kut” soyut bir kavram olarak gerek birey gerekse toplum hayatında, en parlak dönemi, zirvede olmayı, ikbal durumunu, mutluluğu ifade eder. Gerek bireyin gerekse toplumsal bir organizasyon olan devletin hayatındaki yerine geçmeden önce “kut” kavramının taşıdığı anlamlar üzerinde durmak gerekir. Türkçenin en eski metinlerinden günümüze dek yaygın bir kullanımı olan bu sözcüğün anlamları içerisinde mutluluk, ikbal, iyi talih, kutsallık, huzur ve refah içerisinde olma gibi anlamları bulunmaktadır. Arapça devlet ile Türkçe kut eşanlamlı sözcüklerdir. Ancak burada devlet kelimesinin günümüzdeki anlamı değil ikbal, mutluluk anlamı söz konusudur.7

Soyut bir kavram olan kut aşağıdaki beyitte görüldüğü gibi mistik bir değer de taşımaktadır:

Basa aydım amdı bu Aytoldı’nı

Anıhdın yaruyur ıduk kut küni (354)

(Sonra bu Aytoldı'yı söyledim; kutsal mutluluk güneşi ondan ışık verir.)

Burada geçen "ıduk kut" terimi gönderilmiş kutsallık anlamıyla ilahi bir nitelik de taşımaktadır. Bu tanımlamadan "ıduk kut" kavramının Aytoldı'ya bağlanmış olması, kutsal ışığın hükümdara buradan geleceği belirtilmekle, yazarın iktidar kavramına yaklaşımı da ortaya çıkmaktadır. Eski yönetim anlayışlarının hemen tümünde, iktidarın bir tanrısal yönü vardır ve bu hükümdar tarafından temsil edilir. Kutadgu Bilig'de bu tanrısal nitelik, hükümdarla birlikte olan "kut, ikbâl" kavramına bağlanmaktadır. Yani hükümdarın hükümranlığı, kendisine gelen "kut" kavramıyla sağlanabilir. Bilindiği gibi "ıduk kut" terimi, Türk kültüründe yaygın kullanılan bir kavramdır. Bu terimde "kut"u niteleyen "ıduk" sıfatı "ıd-" göndermek fiilinden -duk ekiyle türetilmiş, "gönderilmiş" anlamına gelen bir sıfattır. Dolayısıyla buradaki "gönderilmiş" sıfatı "gökten gönderilmiş, Tanrı tarafından gönderilmiş" anlamlarında kullanılmıştır.8 Bu anlayışa göre iktidarı temsil eden hükümdarın, hükümranlığı için, Aytoldı ile temsil edilen kutsal (ıduk) kuta (ikbâl, iyi talih, mutluluk) ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, Küntogdı (köni töri) ile Aytoldı (kut) ikisi birlikte, ayrılmaz olarak iktidarı oluşturur. Nitekim ikisinin bir diyalogunda Aytoldı'nın hükümdara şu hitabından da "iyi töre" ile "ıduk kut"un özdeş sayıldığı görülmektedir:

Y>r öpti kör Aytoldı turdı örü

Ayur ay ıduk kut ay edgü törü (939)

(Aytoldı, yeri öperek ayağa kalktı; dedi ey kutsal ikbâl ey iyi töre.)

Kelir kut kişike atı çavlanur

Ya<ı ay teg artar yarukı tolur (740)

(Kut kişiye uğrayınca, kişi ünlenir, yeni ay gibi gittikçe büyür, ışığı yetkinleşir.)

Yayıg tilve devlet köhül bamagıl

Tolun teg bu devlet yana irilür (740)

(Değişken ve deli ikbale gönül bağlama, ikbal dolunay gibidir, tekrar küçülür.)

Aytoldı, eserin 581. beytinde hükümdarla tanışmaktadır. 1045. beyitte hastalanması, hasta yatağında hükümdarca ziyaret edilişi, oğluna öğütleri ve hükümdara gönderdiği vasiyet mektubundan sonra, 1520. beyitte ölümüne dek, yaklaşık 940 beyitlik bir yer tutmaktadır. Eserin dört temel kahraman içerisinde en az yere sahip olanıdır. 6600 beyitten fazla olan eserde 940 beyitlik bölüm oldukça kısa sayılır. Bu kısalık da tıpkı dolunay süresi ya da temsil ettiği mutluluk gibi kısa ve geçicidir.

Eserdeki işlevine baktığımızda da, araştırmacılarca vezir olarak nitelendirilmesi çok isabetli sayılamaz. “kut”un vezir olarak değerlendirilmesi, eserin başına daha sonra eklenen iki bölümde Aytoldı’nın vezir olarak nitelendirilmesinden kaynaklanır. Hemen tüm araştırmacılar da sonradan eserin başına başkalarınca eklenmiş bu ön sözlerden, bunu böyle kabul etmişler ve vezir kimliğini ön plana çıkarmışlardır. Gerek ön sözlerdeki bu değerlendirme, gerekse araştırıcıların bu yargısı, Aytoldı’nın hükümdarla aralarındaki uzun diyaloglardan ve çeşitli konulardaki fikir alışverişinden sonra, hükümdarın kendisini takdir ederek, ona vezir rütbesini verdiği şu beyitlerden kaynaklanmaktadır:

Agırladı >lig bu ay toldı‘nı

Açıg b>rdi elgin tilin ögdini

Vezırlık a<ar b>rdi tamga ayag

Tugı kövrügi birle berdi kuyag (1035-1036)

(Hükümdar Aytoldı’ya iltifat etti, eliyle ona hediyeler verdi ve diliyle övdü. Ona vezirlik unvanıyla, tuğ, damga, davul ve zırhını verdi.)

Burada dile getirilen vezirliği daha çok talihin yaver olması biçiminde yorumlamak gerekir. Onun vezir olarak hizmet edip memleketi düzene sokması, halkı zenginleştirip yeni kentler kurulmasını sağlaması, devlet hazinesinin dolması, kurtla kuzunun barış içinde bir arada yaşar duruma gelmesi, hükümdarın huzura ermesi ve ününün dünyaya yayılması toplam sekiz beyitte (1037-1044) anlatılmaktadır. Bu 8 beyitlik kısa bölüm, sembolik olarak “kut”un hükümdarla birlikte olduğunu göstermekten öte bir anlam taşımaz. Bunun ardından hastalanması ve ölümüne dek geçen bölümde hükümdarla, oğluyla konuşmaları ve hükümdara yazılan uzun vasiyet mektubundan sonra (1342-1520) Aytoldı ile ilgili bölümler sona ermektedir.

Kut ile Ay İlişkisi

Aytoldı, sözcük olarak “dolunay” anlamına gelir. Dolunay ile adlandırılan kut kavramının benzerliği, ayın özelliklerinden yola çıkarak eserde şöyle tasvir edilmektedir:

Bu aytoldı aydı menih atımı
Bügü mehzetür ayka bu kılkımı
Bu ay togsa aşnu idi az tugar
Küni<e bedüyür yokaru agar
Tolun bolsa tolsa ajunka yarur
Ajun halkı andın yarukluk alur
Tükel bolsa kör ay bu agsa ediz
Yana irlü türçir kiter körk me<iz
Yaruklukı eksir yana yok bolur
Tugar keçe azın yana ok turur
Meni< bu özüm me bu yahlıg turur
Ara bar bolur ma ara yok bolur (730-735)

(Bu Aytoldı dedi ki benim adımı, bu karakterimi bilge kişi aya benzetir. Ay doğduğunda başlangıçta oldukça küçük doğar; günden güne büyür ve yukarı yükselir. Dolunay olup dolunca dünyaya ışık verir; dünya halkı ondan aydınlık alır. Kemale erip yukarı doğru yükseldikten sonra, tekrar ufalarak küçülür ve güzelliği gider. Işığı eksilerek tekrar yok olur, gece yeniden küçük olarak doğup tekrar dolar. Benim özüm de bu tarzdadır; bazan var olurum, bazan yok olurum.)

Bu beyitlerde Aytoldı/kut, doğrudan doğruya aya benzetilmekte, ayın ilkin hilal olarak doğması, giderek ilk dördün evresinden sonra en yetkin evre olan dolunay hali ve ardından küçülmeye başlayıp son dördün ve son hilal biçimlerine gelişi hatırlatılarak, kutun da böyle değişken ve bir kararda kalmaz oluşu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla ikbal durumunun, ister kişilerin ister toplum hayatında olsun, süreksizliği belirtilmektedir. Eserin birçok yerinde ve çok sık olarak mutluluğun, ikbal durumunun sürekli ve kalıcı olmadığı tekrarlanmaktadır.

Kutun Nitelikleri

Aytoldı’nın ağzından “kut” kavramının yorumu, kendini hükümdara anlattığı aşağıdaki beyitlerde şöyle yapılmaktadır:

Orun b>rdih aşnu men oldurmadım
Orun yok maha sen munı uk tedim
Topık yerde urdum bu söz berkitü
Özüm yahzagını sana körkitü
Neteg kim orunsuz topık yuvlınur
Anı teg me devlet özüm yolunur
Seve baktı< erse közüm yümdüküm
Sa<a körkitür men negü erdüküm
Bu kün men me devlet karagu sanı
Maha kim ilinse tutar men anı (660-664)

(İlkin bana yer verdin, ben oturmadım, benim yerim olmaz, bunu anla dedim. Bu sözü kanıtlamak, kendimin neye benzediğini göstermek için yere top koydum. Nasıl ki top konulduğu yerde durmaz yuvarlanırsa, o şekilde ben de devlet olarak hareket halindeyim. Bana sevgi ile baktığında gözümü yummam, kendimin ne olduğunu sana göstermek içindir. Bugün ben ikbâl olarak kör gibiyim, görmem; bana kim ilişirse onu tutarım.)

Bu tasvir ve tanımlamalardan da “kut” kavramının ayın karakterine benzerliği gibi, bir yerde durmazlığı, kontrol edilemezliği, kendisinin kör gibi olduğu böylece kendisine sevgi ile bakandan etkilenmediği, tesadüfle kime ilinirse ona tutunma özelliği ile, kime iliştiğinin tümden rastlantıya bağlı olduğu belirtilmektedir.Burada aynı zamanda kontrol edilemezlik, ne zaman gelip ne zaman gideceğinin tamamen kişinin iradesinin dışında oluşu anlatılmaktadır. Bir başka deyişle, gerek kişinin gerekse toplumun hayatında ikbal durumunun gelip gelmemesi ve ne kadar süreceği tümüyle belirsizdir.

Bu tanımlamalarla iyi talih ya da bir insan veya bir topluluk için yıldızın parladığı an arasındaki aynılık, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yani gerek bireyin gerekse toplumların hayatında ikbâl ya da mutluluk dönemlerinin geçici olduğu, ikbâl dönemlerinin ayın dolunay durumuyla aynı olduğu ve tıpkı dolunayın geçiciliği gibi ikbâlin de sürekli olmadığı anlatılmaktadır. Bu bire bir benzetme şu beyitlerde daha da açık bir anlatımla verilmektedir:

Bayusa bedüse yadılsa çavı

Kiter men anı<dın kiter yüz suvı (737)

[Zenginleşip büyüdüğünde ve ünü yayıldığında, ben de ondan uzaklaşırım ve itibarı (saygınlığı) da biter.]

Bu beyitte, doğup büyüyerek gelişimini tamamlayıp kemale erdikten sonra küçülüp yok oluşa doğru bir sürecin kaçınılmazlığı hatırlatılmaktadır.

İster birey ister toplum hayatında olsun en yüksek noktaya ulaşılan bir süreç vardır, işte bu süreç ayın dolunay dönemi gibi zirvede olunan dönemdir ve geçicidir. Aytoldı'nın hükümdarla tanışması, ilişkilerinin giderek iyileşmesi ve vezir oluşu, ardından da hastalanıp yavaş yavaş ölüme yaklaşması da ayın evreleri ile paralellik göstermektedir. Dolunay dönemi ise vezirlik yaptığı kısa dönemdir. Bu vezirlik dönemi devlet ya da kişi hayatında, yıldızın en parlak olduğu an, yani ikbal anı, dolunay dönemine benzetilmektedir.

Aytoldı'nın hükümdara yaptığı vasiyette yer alan aşağıdaki beyit, halk ile hükümdarın birbirilerine karşı konumlarını çok iyi özetlemektedir:

Bodun koy sanı ol begi koyçısı

Bagısak kerek koyka koy kütçisi (1412).

(Halk koyun gibidir, beyi de çoban; koyunu güden ona şefkatli davranmalıdır.)

Ögdülmiş ya da Akıl

Eserdeki kahramanlardan önem sırasına göre üçüncü kişi, Ögdülmiş adıyla yer alan akıldır. Aytoldı'nın oğlu olan Ögdülmiş, babasının ölümünden itibaren eserin sonuna dek hükümdarın hizmetinde olan bir kişidir. Dolayısıyla aklı temsil eden Ögdülmiş'in kut olan Aytoldı'nın oğlu olması ve onun tarafından hükümdara tavsiye edilmesi ayrıca anlamlıdır. Çünkü onu ortaya çıkaran da, hükümdara getiren de kut ya da iyi talihtir. Eserin yaklaşık üçte biri onunla ilgilidir.9

Eserde çok çeşitli konularla ilgili düşünceler, Küntogdı hükümdarla Ögdülmiş'in diyaloglarında dile getirilmiştir. Bunların birçoğu hemen her toplum ve çağda kabul gören ve önerilen genel ahlak kuralları olmakla birlikte, kimi yerde de Yusuf Has Hacib'in yönetime ilişkin özgün düşüncelerini de ortaya koymaktadır. Nitekim hükümdarın nasıl olması gerektiği, halkla ilişkiler, halka karşı tutumu gibi konularda Ögdülmiş'in

ağzından uzun ve ayrıntılı görüşler dile getirilmiştir. Ögdülmiş'in ağzından dile getirilen başlıca görüşler şöyle özetlenebilir:

1) Bey akıllı ve bilgili olmalıdır. Akılla iş görme ve her türlü iş için bilginin gerekliliği, Kutadgu Bilig'de her fırsatta en fazla vurgulanan kavramlardır. Ögdülmiş'in bir beyde bulunması gereken nitelikleri sıralarken,en fazla üzerinde durduğu niteliklerden biri bilgili ve akıllı olmadır:

Ukuşlug kerek hem biliglig kerek
Akılık kerek hem siliglig kerek
Bilig birle begler bodun başladı
Ukuş birle >l kün işin işledi
Beg atı bilig birle baglıg turur
Bilig lamı kitse beg atı kalur
Ked öglüg kerek hem biliglig ukuş
Biliglig kişini yagısı üküş (1951-1954)

(Bey kavrayışlı, akıllı, bilgili, cömert ve temiz olmalıdır. Beyler bilgi ile halka önderlik eder, kavrayış ile elin günün işini yapar. Bey adı bilgi ile bağlıdır; bilginin lamı giderse, beyin bir adı kalır. Çok akıllı, bilgili ve kavrayışlı olmalıdır; bilgili kişinin düşmanı çok olur.)

2) Temiz ve dürüst olmalıdır. Çünkü halk beyi örnek alır:

Arıgsıznı yalhuk suvın yup arır
Kalı artasa suv negün yup arır10
Kişi iglese ot otaçı b>rür
Otaçı igine otın kim kılur
Arıg tutgu begler köni kılk kılık
Bodun beg yolındın tüzer yol yorık
Neteg tutsa begler kör öhdi törü
Bodun boldı andag ol öhdü körü (2108-2111)

(İnsan temiz olmayan her şeyi suyla yıkar arıtır, Eğer su bozulursa neyle yıkanıp temizlenir? İnsan hastalanınca hekim ilaç verir, hekim hastalanınca ona kim ilaç verir? Beyler, huy ve davranışlarını temiz tutmalı, halk beyin yolundan kendine yol tutturur. Beyler ne tür örf ve gelenekler koyarlarsa, halk o geleneklere bakarak öyle yapar.)

3) Beylik için soyca bey olmak gerekir. Eski anlayışların birçoğunda olduğu gibi beyliğin sülaleden gelmesi gerekir. Beyin niteliği soyuna bağlıdır:

Atası beg erse ogul togdı beg
Ogul togsa beg hem ataları teg (1950)
Urug edgü bolsa er edgü togar
Er edgü bolup ötrü törke agar (1959)

(Atası beyse olunca oğul bey olarak doğar, oğul toğunca ataları gibi bey olur. Tohum iyi olunca kişi iyi olarak doğar, kişi iyi olmakla yücelir), (1959).

4) Bey olabilme biraz da doğuştandır. Bey olmanın gerekleri Tanrı vergisi olarak kişide bulunur:

Anasında togsa togar beglikin
Körü ögrenür iş bilür yeglikin
Bayat kimke b>rse bu beglik işi
B>rür ög köhül kör ol işke tuşı
Kimi beg törütmek tilese bayat
B>rür aşnu kılk yah ukuş yüg kanat (1932-1934)

(Anasından doğunca bey olarak doğar, hangi işin daha iyi olduğunu görerek öğrenir. Tanrı, bu beylik işini kime verirse o işe denk olarak ona akıl ve sezi de verir. Tanrı kimi bey olarak yaratmak istese, önce ona uygun karakter, davranış ve gerekli yetileri verir.)

5) Adil olmalıdır, yasadan (töreden) ayrılmak zorbalıktır, adaletsizliktir. Zulme zorbalığa başvurulmamalıdır:

İki ne< bile elçi beglik buzar

Kirür egri yolka köniden azar

Biri küç birisi osallık kılur

Bu iki bile beg elin artatur (2023-2024)

(İki şeyle bey, beyliğini bozar, doğruluktan sapıp yanlış yola girer: Bunlardan biri zorbalık, biri ihmalkârlıktır, bu iki şeyle bey ülkesini bozar)

Köyer ot turur küç yagusa köyer

Törü suv turur aksa ni’met üner

Uzun >l yiyeyin t>se ay bügü

Törü tüz yorıtgu bodunug kügü

?l artar törü birle etlür ajun

?l eksür bu küç birle buzlur ajun (2032-2934)

(Güç, zorbalık ateştir, yaklaşınca yakar, adalet sudur, akınca nimet biter. Ey bilge, uzun yıllar hüküm sürmek istersen, kanunu doğru uygulamalı, halkı korumalısın. Ülke adaletle genişler, dünya düzene girer, zorbalık memleketi küçültür, dünyanın düzenini bozar.)

6) Doğru sözlülük ve buna bağlı olarak güvenirlilik:

Kamug yaragsız ay >lig kutı

Bu begler üze kopsa yalgan atı

Sözi çın kerek beg ne kılkı bütün

Inansa ahar halk tirilse kutun (2037-2038)

(Ey hükümdar, her şeyden kötüsü beylerin adının yalancıya çıkmasıdır. Halkın ona inanıp mutluluk içinde yaşaması için bey güvenilir karakterde ve doğru sözlü olmalıdır.)

Tili yalgan ernih cefa kılkı ol

Cefa kimde erse uş ol yılkı ol (2041)

(Yalancı kişinin niteliği cefadır, cefa kimde ise o hayvandır.)

7) Hükümdarın askere ve hizmet görecek insanlara ihtiyacı vardır. Bunları besleyebilmek içinse vergi almalı, dolayısıyla vergi verebilmek için halkın zengin olmasını sağlamalıdır. Bunun çaresi ise iyi yasalar olarak gösterilmektedir:

Bu >l tutguka köp er at sü kerek

Er at tutguka neh tavar tü kerek

Bu neh alguka bir kerek bay bodun

Bodun baylıkı<a törü tüz kodun (2057-2058)

(Memleketi elde tutmak için çok insan ve asker gereklidir, bunca asker ve insan içinse servet gerekir. Bu serveti almak için zengin halk gereklidir, halkın zenginleşebilmesi için iyi yasalar koymalıdır.)

8) Halkla arasında mesafe olmalıdır. Çünkü bey ile halk ak ile kara gibi farklıdır:

Kara kılkı begke kereksiz yaguk

Yaguk bolsa begke uçuzluk anuk

Kara kul karası bolur beg ürüh

Karalı ürühli adırttı körü (2079-2080)

(Cahil halk davranışına yakın davranış bey için gereksizdir, halk davranışına yakın davranış beyin saygınlığını götürür. Kara, kul içindir; bey, ak olur, ak ile kara birbirinden ayırtılmıştır.)

9) Bey içkiden uzak durmalıdır. Çünkü içki insanın bilincini ve iradesini zayıflatır, böylelikle görevlerini yerine getiremez durumu düşer. Eserde 2091. beyitten 2103. beyitler arasında içkinin çeşitli sakıncaları dile getirilmiş, özetle sarhoşluğun delilik gibi olduğu, insanı yapması gereken şeyleri yapamaz, yapmaması gereken şeyleri yapar duruma getirdiği dile getirilmiştir. Bu konuda günah kavramından ve dinsel sakıncadan söz

edilmemesi ilginçtir. İçkinin halk için de sakıncası özdeyişe benzer şu beyitte dile getirilmiştir:

Kara borçı boldı nehi boldı yel

Begi borçı boldı kaçan turga >l (2097)

(Halk şarapçı oldu, malı yel oldu, beyi şarapçı olsa memleket nasıl kalır?)

10) Bey için önemle üzerinde durulan bir başka özellik de dış görünüşünün iyi olması, göze güzel görünmesi, fiziksel özellikleridir. 2083-2090 beyitlerde özetle şu özellikler dile getirilmektedir:

Yüzü güzel görünümlü, saçı sakalı düzenli, orta boylu ve ünlü olmalı. Düşman için katı ve yiğit olmalı, bakan gözler sevgi ile parlamalı. Çok uzun boylu olması bilginin övdüğü bir şey değil, çok bodur olması da iyi bir nitelik değil. Buna göre boyu orta olmalı, en iyisi orta boylu olmasıdır. Çok yaşamış ve başından deneyimler geçmiş kişi ne der dinle: “Boyu kısa kişiler öfkeli olurlar öfkenin olduğu yerde kavga vardır.”

İdeal bir devlet ve ideal yönetim, tarih boyunca hep insanların özlemi olmuş ve çeşitli zamanlarda buna ilişkin eserler yazılmıştır.

Kutadgu Bilig’de tasvir edilen devlet ve yönetim de böyle bir ütopyadır. Eserde dile getirilen birçok ilke, çağlar boyunca ve toplumlara göre değişmeyen ahlak kurallarıdır. Kutadgu Bilig’e özgünlük açısından bakıldığında, hükümdarın nitelikleri, iktidarın dayanakları açısından çağına göre oldukça ileri bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Hemen her konuda akıl ve bilgiye verilen önem, eserin yazıldığı yüzyıl göz önüne alındığında eserin, çağının çok ilerisinde bir anlayışı yansıttığı açıktır.

1 Tutadgu bilig adı, yapı olarak kut+ad-gu bil-ig morfemlerinden oluşmuştur. Bunlardan +ad -eki addan fiil türetir, kutad- fiili kutsamak,

mutlu etmek, şans vermek gibi anlamlara gelir. -gu eki ise, gelecek zaman ya da gereklilik kavramları veren bir partisiptir. Dolayısıyla kutadgu sözcüğü, “mutlu edecek, kutlu kılacak” gibi anlamlara gelir. bilig ise “bilgi” anlamına gelir.

2 Beyit numaraları, Reşid Rahmeti Arat: Kutadgu Bilig I, Metin, (Türk Dil Kurumu, Ankara 1947.) başlıklı eserindeki metne göre verilmiştir.

3 Bu dize, bir nesir cümlesine çevrildiğinde “bu Küntogdı t>gli köni töri ol” biçimiyle “bu Küntogdı denen köni töridir.” biçiminde açık ve yorum gerektirmeyen bir yapıya sahiptir. Ancak, Mehmet Suat Bergil’in “Kutadgu bilig’deki Hint Etkisi: Köni Olan Törü ile Uma ya da Şakti Bütünlüğü” (Bilim ve Ütopya, S. 61, Temmuz 1999, s. 54), başlıklı yazısında, dönemin dilini bilmemekten kaynaklanan, Kün Togdı adını alan bey, “törü ol köni’yi temsil eder.” diyerek, Gerard Clauson’un ol kelimesine ilişkin açıklamalarına dayanarak, bu ifadeyi törüdür ki köni “şeklinde çevirebilir ve ‘köni olan törü’ diye de yorumlayabiliriz” biçiminde yorumlamaktadır. Bu açıklamadan, yazarın bol- fiili ile buradaki ol kelimesini karıştırdığı, dolayısıyla da anlaşılmaz bir çeviri yaptıktan sonra, bu anlaşılmazlıktan yorumlara giriştiği görülmektedir.

4 “Köni” sözcüğü “kön-” (yönelmek, doğrulmak) anlamına gelen fiilden-i ekiyle türetilmiş ve “doğru, düz “anlamındadır. “Töri” ise töre, örf adet, gelenek, yasa anlamlarına gelir.

5 Adalet’in doğrudan doğruya hükümdarla özdeş olma fikri ile Türkçe deki “Adalet mülkün temelidir.” özdeyişi arasındaki aynılık dikkate değerdir.

6 Adaletin, elinde terazi tutan iki gözü bağlı bir figürle simgeleştirilmesi ile burada dile getirilen anlayış arasında aynılık dikkati çekmektedir.

7 Mütercim Asım Efendi, “devlet” kelimesini şöyle tanımlamaktadır: “Inkılâb-ı zaman ma’nâsınadur ki halden hale tağyir ve inkılâbından

ibaretdür. Ve malda olanukbâ yani mal mu‘kabe ve münavebe cihetiyle yekdigerin ellerine geçmege denür. Mesela bir mal ve câ, bir zaman bir kimsenin uhdesinde olup andan bir âhire ba‘dehu bir gayra nakl ve irtihalinden ibaretdür. (Kamus, c. III, İstanbul 1905, s. 1301). “Devlet” kelimesi için Steingass’ta ise şu tanım verilmektedir: Oing round each other in combat; good turn of fortune; felicity, wealth, victory; power, dominion, empire; a state, reign, dynasty…” (Persian-English Dıctionary, 1977, s. 546).

8 bkz. Sir Gerard Clauson: An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford, 1972, s. 46.

9 bkz. Saadet Çağatay, “Kutadgu Bilig’de Ögdülmiş”, Türk Kültürü, S. 98, Ankara 1970. s. 95-111. Ayrıca Saadet Çağatay’ın Odgurmış üzerine de bir makalesi bulunmaktadır; bkz. “Kutadgu Bilig’de Odgurmış’ın Kişiliği”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Türk Dili Kurumu 1967, s. 39-49.

10 Bu beyitte söylenen “Kirliyi suyla yıkarlar ya su kirlenirse.” sözü günümüzdeki “Kokmasın diye her şeyi tuzlarlar ya tuz kokarsa.” sözünün anlamca aynısıdır.

Arat, Reşid Rahmeti: Kutadgu Bilig I, -Metin-, Türk Dil Kurumu l947, II. Tercüme, Türk Tarih Kurumu 1959; III. İndeks, (Neşre Hazırlayanlar: Kemal Eraslan-Osman F. Sertkaya-Nuri Yüce) Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1979.

Clauson, Sir Gerard: An Etymological Dictinary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford 1972.

Çağatay, Saadet: Kutadgu Bilig’de Odgurmış’ın Kişiliği, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı 1967, s. 39-49.

Çağatay, Saadet: Kutadgu Bilig’de Ögdülmiş, Türk Kültürü, S. 98, 1970, s. 95-111.

Dankoff, Robert: Wisdom of Royal Glory (Kutadgu bilig), Chicago and London 1983.

Dilaçar, A., Kutadgu Bilig İncelemesi, Türk Dil Kurumu, Ankara 1972.

İnalcık, Halil: Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset ve Gelenekleri,

Reşid Rahmeti Arat İçin, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü 1966, s. 259-271.

Kafesoğlu, İbrahim, Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, Kültür Bakanlığı 1980.

Önler, Zafer: "Kutadgu Bilig'de Yer Alan Deyimler", Türk Dilleri Araştırmaları, C. 9, Simurg 1999, s. 119-186.

İlk ve Orta Zamanlarda Türklerde Devlet, Ülke ve Millet Fikri / Selim Karakaş [s.187-202]

Karadeniz Teknik Üniversitesi Giresun Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

I. Türk Devleti (İl-èl)

Eski Türklerde Devlet Mefhumu

Türkler dünya medeniyet tarihinde iki hususta başlıca rol oynamışlardır. 1. İlk yurtları olan Orta Asya'nın son derece elverişsiz iklim ve çevre şartlarının gerektirdiği yaşam çevresinde üstün bir kültür oluşturmaları, 2. Yasalara ve törelere göre düzenli işleyen siyasi teşekküller (büyük devletler) kurmaları.

İnsan kütlelerinin meydana getirdiği en büyük topluluğun millet olduğu bilinmektedir. Yine insan topluluklarının kurdukları en büyük müessese de devlettir. Bu anlamda Türk milletinin tarihi, Türk Devletinin tarihidir.

Eldeki belgeler ve yapılan araştırmaların gösterdiği üzere Türkler "state" karşılığı olarak modern hukuktaki "devlet" kavramını "il" (èl) ** sözü ile karşılıyorlardı.1

Bu çerçeve içinde Türk anlayışına göre devletin dört öğesi şu sözlerle ifade ediliyordu: İnsan unsuru "Bu-dun" (Millet), toprak unsuru "Uluş" (ülke), siyasi teşkilatlanma "Elgi Uzun" (İcra Gücü) ve nihayet devlet kudreti "Kut" (yani siyasi otorite, hâkimiyet)

Şimdi "İl" (=Devlet) kavramı ile ilgili malzemeyi değerlendirelim:

W. Eberhard'a göre, milattan önceki asırlarda Asya Hunları'ndan beri mevcut olan İl sözü,2 Thomsen tarafından "empire" (imparatorluk) kelimesi ile tercüme edilmiştir. V. Thomsen'e göre il "siyasi bakımdan müstakil, muntazam teşkilatlı millet" demektir. A. Von Gebain, İl'i "ülke, imparatorluk (=Reich), iktidar veya hükümet (Herrschaft)," R. Grarud,

“teşkilatlı devlet, imparatorluk, siyasi hâkimiyet”, G. Clauson ise, “bir müstakil hükümdar tarafından idare edilen siyasi birlik” manasında anlamışlardır.3 Göktürk Kitabelerini ilk defa Almanca’ya tercüme eden Radloff, il kelimesini “kabile camiası” (stammgemeinschaft) 4 C. Brockelmann da, “egemenlik, devlet, halk” kelimeleri ile karşılamışlardır.5 Muharrem Ergin kelimenin anlamlarını “memleket, ülke, vatan, millet, halk, devlet, devlet düzeni” şeklinde vermektedir.6

Daha önceleri Sadri M. Arsal ve Ahmet Caferoğlu gibi alimlerin ileri sürdüğü,7 Osman Turan’ın yazdığı müstakil makalede8 ortaya koyduğu üzere il sözü, Türkçe’de esasen tam hukuki anlamı ile “teşkilatlanmış siyasi camia, devlet” kavramını ifade etmektedir. Kelimenin “ülke, egemenlik, millet v.s.” anlamlarına gelmesi sonraki dönemlerde ve yine devlet manasını içermesinden dolayı söz konusu olmuştur. Mamafih, Bahaeddin Ögel, Göktürk ve Uygur çağında il deyiminin devlet manasında kullanıldığını belirtmiş ve Çince “kuo” sözünün anlam bakımından il kelimesiyle karşılandığına işaret etmiştir.

Çince’de “kuo” “devlet ve ülke” demekti. Fakat bununla kastedilen ülke de şüphesiz hem sınırları hem de hükümdarı olan toprak idi. Daha doğrusu, sınırsız bir toprak parçası ile hükümdarsız bir ülke “il” olamıyordu.9

İl kelimesinin “düzenli devlet” manasına geldiği Göktürk Kitabelerinde geçen aşağıdaki ibarelerden de anlaşılmaktadır.

“Türk Kağanı Ötüken ormanında oturursa il”de sıkıntı olmaz..”10

“İl’i idare edecek yer Ötüken ormanı imiş..”11

“İl’i olan bodun idim, şimdi ilim nerede? ”12

“Yukarıda gök çökmedikçe, aşağıda yer delinmedikçe Türk bodusunun İl’ini, töresini kim bozabilir? ”13

“On dokuz sene kagan oldum, İl’i idare ettim.”14

“İl’de bodun’da yok olacak idi..” “il yine il oldu..”15

“Kapgan İlteriş Kagan İl’ine tayin oldum, İl düzeltmiş..”[16]

“Gökte vücut bulmuş. İl tanzim etmiş Bilge Hakan”[17]

İl kelimesi eski Uygur vesikalarında da devlet karşılığı olarak kullanılmıştır.[18] Son tahlilde elli kadar kitabede geçen il kelimesinin devlet anlamında kullanıldığı söylenebilir.[19]

İl’in mistik bir anlamı bulunduğuna da Ziya Gökalp işaret etmektedir. Eski Türklerde il Gökalp’e göre “sulh dini” adını verebileceğimiz bir din sistemidir. Bu din ile yeni bir ilah; “il ilahı”, boy ilahlarına galebe çalarak boylar arasında akını, soylar arasında kan davasını nehye başlamıştı. Artık aşiret kavgaları yasaktı. Çıvı’lar, kendi boylarını aşiret kavgalarına teşvik etmeyecekti. Bu “sulh dini’ni kabul edenler, sulh dairesine (il dairesine) girmiş oluyorlardı.[20]

İl kelimesi, Türk lehçelerinde birbirine çok yakın çeşitli manalar ifade etmektedir: “bağ, ilgi, rabıta, alaka, barış ilh.”

Uygurca “ilmek” kapamak demektir. Çağatayca’da da aynı manaya gelir. Türkiye Türkçesi’nde “ilmek” bağ, bağlayan şey anlamındadır. Altay lehçesinde “il”, bağ ve vatan kelimelerini karşılar. Yakut lehçesinde “il”, iyi dostluk, muhabbet, sevgi, sulh, sükunet, sulhseverlik manalarını ifade eder. Kazan lehçesinde “illeşmek”, alışmak, ısınmak, sık sık ziyaret etmek demektir.

Bütün Türk lehçelerinde il kelimesinin doğrudan doğruya veya zımnen ilgi, bağ, iyi münasebet, rabıta, manalarını içerdiği örneklerden anlaşılmaktadır. Bu bağ, rabıta, münasebet manalarındaki kelemi (il), bir insan kütlesine tatbik olunduğu zaman ancak “bağlanmış (teşkilatlanmış) halk, teşkilatlanmış millet” manasını ifade edebilir. Teşkilatlanmış halkın hukuki ismi ise “devlet” dir.[21]

Kutadgu Bilig’de[22] de kelime devlet, ülke millet anlamlarında kullanılmıştır.[23] Nitekim eserde yer alan “il itgü törüsü” ifadesi doğrudan

doğruya “devleti idare etmek usulü24 anlamında olduğu gibi, “bu saklık bile arttı begler ili” cümlesi de “beylerin ülkesi ihtiyatlılık sayesinde arttı”25 şeklindedir ve görüldüğü gibi kelime her iki anlamda da kullanılmıştır. Yine kelimenin giderek budun, halk, millet gibi anlamlarda kullanıldığını şu beyitten anlamak mümkündür: “bu üç işte (kadılık, vezirlik, naiplik gibi) bolsa yaragsız kişi, yaragsız bolur barça il kun işi”, (bu üç işte kötü kimseler bulunursa bütün halkın işi kötü olur) 26

Burada dikkati çeken bir başka husus da il kelimesinin “kün” (gün) ile birlikte ve hemen hemen aynı anlamda kullanılıyor oluşudur ki, bugün de “ele güne karşı” vb. örneklerde olduğu gibi, aynı şekilde kullanılmaktadır.27 İl tabiri yine kün (gün) kelimesiyle birlikte “il-gün” yani “devlet ve halk” manasına geliyordu.28

Yine Kutadgu Bilig’de; “Akıl ve insan asıl insan adını alır, bilgi ile beyler (hükümdarlar) il işini tanzim eder”, “İl’in her işini kendim yapamam, yanımda bu işleri yapabilecek biri bulunmalıdır”, “İl işindeki bu tedbir ve uyanıklık, il’in uzun müddet devamı için daima faydalı olmuştur”, “Benim bu kanunum hangi il’e erişirse o il baştanbaşa taşlık ve kayalık dahi olsa, hep düzene girer”, “Ey devletli hükümdar, çok uzun yaşa, bu saltanat ile çok il’lere hükm et”, “Kanunlar yapıldı ve il düzene girdi..”, “.. bütün il halkı zenginleşti”, “İl ve şehirleri idare, sulh ve sükuneti temin etmek için..”, “Ey halim, il’de uzun müddet hüküm sürmek istersen, kanunu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın”, “il tutmak için, çok asker ve ordu lazımdır..”, “Hükümdar il ve kanunu siyaset ile düzene koyar..”, “Ey devletli hükümdar, il’in işleri çok ağır, fakat şerefi büyüktür”, “il kılıç ile alınır, kalem ile tutulur”, “Asker, bey (hükümdar)’den memnun oldu mu, hükümdar hangi il’i isterse onu elinde bulur”, “Bu hükümdarlar il’i tanzim ve idare etmek halkı düzüne sokmak..”, “Doğudan batıya kadar sefer ederek, birçok il’leri hâkimiyeti altına alan dünya hükümdarı nerede”,

“Hükümdar il’in beyi ve halkın büyüğüdür..”, “İlk önce il düzene girmeli..”, “İl’in menfaatini koru..”29 v.b ibarelerinde de il tabirinde devletin kastedildiği görülmekte, ayrıca il’in, halkı ve arazisi ile bir bütün olduğu ifade edilmektedir.

XI. yüzyılın ikinci yarısında eserini yazmış olan Kaşgarlı Mahmud’un Divanü Lügati’t-Türk’ünde30 de il kelimesinin aslı ile ilgisini yitirmeden birtakım farklı manalarda kullanıldığı görülmektedir. Bu cümleden olarak Kaşgarlı’nın eserinde il’e:

a) vilayet, il

b) at’ı anlatır bir isim

c) açıklık, boşluk

d) iki hükümdar arasındaki sulh, barışık olma hali, gibi anlamlar verilmiştir.31

Kaşgarlı’nın il karşılığında “vilayet” kelimesini kullanması, bu kelimenin, herhangi bir ülke anlamında kullanıldığını gösterir durumdadır. Fakat onun eserinde

“il törü yetilsün”32 şeklinde rastladığımız bir başka kayıt ise, yukarıda işaret edildiği gibi, il’in “törü ile idare edilen belli bir ülke, yani devlet” anlamında da kullanıldığının başka bir delili olmalıdır.33

Onun; “il (èl), atı da ifade eden bir isimdir” şeklinde kaydına gelince, bunu izah için hemen arkasından yine onun “çünkü at Türklerin kanadıdır” demesi34 atın Türkler katındaki yerini en veciz ve anlamlı bir şekilde açıkladığı gibi, tarih boyunca meydana gelmiş büyük Türk fetihlerinin sırrının da bir ifadesidir. Gücünden çeşitli şekillerde istifade ettikleri gibi, etinden sütünden ve derisinden de faydalandıkları bu hayvana Türklerin hususi bir değer vermeleri tabii idi. Zira büyük çapta hareketlilik ve sür’ati icap ettiren göçebe yaşayışta binek ve yük taşıma vasıtası olarak hizmet gören at, fatih orduların da en müessir vasıtası olmuştur. Bundan dolayı

onların geniş il'lerin fethini mümkün kılan ve bu ülkelere ulaşmalarında, Kaşgarlı'nın deyimi ile kendilerine kanat vazifesi gören at'a èl demiş olmaları pek tabiidir.35

Kaşgarlı'nın il'e verdiği "açıklık ve boşluk" anlamları ise, onun bu manaya örnek olarak belirtitği "kapug ili" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, daha çok ev kapısı önündeki avluyu ifade etmektedir. Yine kelimenin bu manası ile ilgili olarak Yusuf Has Hacib'in, saray kapucubaşısından bir yerde "kapug il başı"36 olarak bahsetmesi ve il kelimesini "kapı eşiği"37 manasında kullanması sözcüğün "saray avlusu, hükümdarın kapısının önü" gibi anlamları da içerdiğini açıkça gösterir. O halde burada da bir saha, bir toprak parçası söz konusudur. Bunun ise ülkeyi hükümdarın (il'i ilig'in) kapusu önü, yani avlusu kabul eden eski bir anlayış ile ilgili bulunması ve dolayısiyle Türk hâkimiyet telakkisinin bir unsurunu yansıtmış olması kuvvetle muhtemeldir.38

Nihayet onun aynı kelimeye verdiği "sulh" manasına gelince, İ. Kafesoğlu bu hususta şu dikkate değer görüşü ifade etmiştir: (Büyük sosyolog ve mütefekkirimiz Ziya Gökalp, Türkçede devlet manasına gelen "il" kelimesinin aslında "barış" (krş.elçi) demek olduğuna işaretle, "Türklerin harpleri daimi ve geniş bir sulh dairesi tesis etmek içindir" demek suretiyle bir gerçeğe parmak basmıştır. Hakikaten Türk savaşları tesadüf, kan dökücülük, servete susamışlık gibi iptidai ve yüksek görünme, şan ve şeref arzusu gibi basit içgüdülerle değil, fakat doğrudan doğruya insanlıktan kaynak alan bir felsefi düşünceye dayanıyordu. Bu felsefenin temeli "güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar" dünyayı Türk idaresine almak ideali şeklinde özetlenebilir) 39

Prof. Dr. Reşat Genç'in deyişiyle, (O halde, Kaşgarlı'nın il kelimesine vermiş olduğu ve birbirinden farklı gibi görünen bu manaların, aslında aynı

kökten kaynaklandığı ve Türk idare felsefesinin değişik tarzlarda ifadeleri olduğu söylenebilir.

Böyle olunca da il'i devlet anlamında almak ve dolayısiyle Yusuf Has Hacib'in eserinde kaydettiği "il itgü törüsü"40 deyimini, merhum Arat'ın tercüme ettiği gibi "memleketi tanzim etmek usulü" olarak değil, "devleti idare etmek usulü", böyle olunca da eserin 256'ncı beyitindeki "ilin itmiş" ifadesini de "memleketini tanzim etmiş" şeklinden ziyade "devletini idare etmiş" şeklinde türcüme etmek ve anlamak daha doğru olmalıdır.) 41

Diğer taraftan Kutadgu Bilig'deki bazı kayıtlardan il kelimesinin yukarıda açıklanan manalarına ters düşmeyecek bir şekilde "saltanat" anlamında da kullanıldığı anlaşılmaktadır.42 Bundan alınarak "il yemek"43 ve onunla hemen aynı manada "il aşamak"44 tabirleri de saltanat sürmekle ilgilidir. Nitekim Yusuf Has Hacib, "yiyümedi küçkey ilin kiç uzun", (zalim, memleketine uzun müddet hükmedemedi) 45 şeklinde bir atasözü kaydederek, "il yemek" in manasını açıkladığı gibi, bu deyimin XI. yüzyıldan daha eski bir geçmişe sahip olduğunu da göstermektedir. Keza Kutadgu Bilig'de hükümdara öğütlerde bulunurken, "uzun il yiyeyin tise ay bögü" (ey hâkim uzun süre hüküm sürmek istersen..) 46 denilmesi bu meseleye açıklık getirmektedir. Yine bununla ilgili olarak Yusuf'un aynı anlamda bir de "beylik yemek"47 tabirine yer verdiğini görmekteyiz ki; bununla "il" sözünün yerine onunla eş manada beylik" (yani hükümdarlık) kelimesini kullanması il'in "saltanat" karşılığını ispatlamaktadır.48

Bu açıklamalardan başka "il" kelimesiyle kurulmuş mürekkep isim, unvan ve lakaplarda da sözcüğün devlet anlamı karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Türklerin kullandıkları hükümdar unvanlarından biri de "ilig" idi. Bu kelimenin il'li yani il sahibi demek olan "illiğ"den geldiği de bilinmektedir.49 İl ise yukarıdan beri izaha çalışıldığı veçhile, devlet, ülke ve saltanat manalarını ifade eden bir kelimedir.

O halde İliğ, Osmanlıların kullandığı "devletlû" deyiminin tam karşılığı olarak hem devletin, hem ülkenin ve hem de saltanatın sahibi manasına gelmektedir. Bu unvan hakkında kıymetli bir araştırma yapmış olan merhum O. Turan şu bilgilyi vermiştir: "Türçe "il" memleket ve orada oturan tebaa", bundan, 'memleket ve tebaanın topunu teşkil ve temsil eden devlet ve onun hâkimiyeti" ve nihayet devletin bir nizam ve barış unsuru olması dolayısiyle 'sulh' manalarına gelir; sefire elçi denilmesi de sulh yapıcı olması ile izah edilebilir. Türkler devlet'e il dedikten sonra, ona sahip ve hâkim olana Türk dili icabı ile İllig (ve giderek ilig) yani İl'li (sahibü'd-devle ve sahibü'l-memleke) diyecekleri pek tabiidir."[50]

Birbirleri ile aynı kökten gelen bu ayrı mefhumların bir tek unvanda ifade edilmiş olması Türk hâkimiyet anlayışının saltanat (hükümet) sahibi ile devlet ve memleket sahibini birbirinden ayrı mütalaa etmemesinin tabii bir neticesidir.[51]

İlig sözü pek çok şekillerde uzun yüzyıllar yaşamıştır. Mesela Kutadgu Bilig'de "ilig kutı"[52] ifadesi devletli hükümdar anlamında kullanılmış, hükümdarın siyasi otorite gücünü belirtir bir söz olmuştur. İlig deyişinin bir hükümdar unvanı olarak, Hun, Göktürk, Uygur, Karahanlı ve hatta, Hazarlar ile Selçuklularda da kullanıldığı bilinmektedir.[53] Filhakika, Avrupa Hunlarında (5. yüzyıl ortasında) Attila'nın üç oğlundan birinin adı (Ellak = elleg = èlig = ilig = illig = ilek, yani il'li) olduğu gibi,[54] Sabar Devleti'nin büyüklerinden bir zatın (6. yüzyıl başı) adı (ilik=er) [55] ve 10. yüzyılda Macar hükümdarı Arpad'ın oğlu (Yälä= èlig=ilig)'nun adı olarak[56] geçmektedir. Nitekim Hazar Hakanlığı'nda da ikinci derecede iradeciler tarafından taşındığı bildirilen bu unvanın[57] Türk çevrelerinde umumiyetle "hükümdar" manasını ifade ettiği örneklediğimiz üzere Kutadgu Bilig'de bildirilmekte[58] ve Karahanlı hükümdar ailesi İslam

kaynaklarında aynı zamanda İlig_Han'lar (ilek-Hanlar) diye zikredilmektedir.59

Ancak görünüşe göre bu unvanı en yaygın şekilde kullananlar Uygurlar ve Karahanlılar olmuştur ki, bu husus da şüphesiz Karahanlılar'ın daha ziyade Uygur geleneğine bağlı bulunmaları ile ilgilidir. Uygurlar'dan kalma XIII. yüzyıla ait belgeler, onların bu unvanı uzun süre kullanmaya devam ettiklerini de göstermektedir.60

Selçuklu çağında bu unvanı Atabeg ve şehzadeler almıştır. Melikşah, veziri Nizam ül-mülk'ü kendisine Ata-beg yaptığında ona Ata-beg, Ata-hoca, Büyük-hoca lakaplarının yanı sıra "ilig" unvanını da tefviz etmişti.61 Ayrıca Selçuk'un torunu olup, Melikşah'ın tahta çıkışında (1072) kardeşleri ile Urfa havalisinde bulunan Kutalmış'ın oğlu, "Alp-ilig" unvanını taşıyordu ki, bu örnek ilig unvanını şehzadelerin kullandıklarını da gösterir.

Anladığımıza göre Türk yönetim sisteminin temeli "il" idi. Elbette ki devletin başında bir de kağan (hükümdar) bulunuyordu. Kağansız ve başsız bir devlet düşünülemezdi. Ama eski Türk düşüncesinde yer alan başlıca önemli üç mefhum vardı: Bunlar da millet, il ve töre idiler. Kağan ise bunları tamamlayan bir yardımcıydı.62

Türklerde "devlete" verilen önem konusunda Araştırmacı Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu şu tespiti yapmaktadır: "Türk milleti devletini töresine göre kuruyordu. Töre geçmişten geliyor, geleceğe yön veriyordu. Töre ile devletin eşdeğer olduğunu abidelerdeki şu cümleler açıklamaktadır: "...Devleti ellerine alıp töreyi tesis ettiler.. Ey Türk bodunu devletini, töreni kim bozabilir?.."63 Daha ilk çağlarda kaderlerinin devletle sımsıkı bağlı bulunduğuna inanan Türkler devletlerini mistik bir şekilde de değerlendirmişler, Hint-Avrupalı topluluklar "baba" sıfatını vatanlarına verdikleri halde (Vaterland, Fatherland gibi), Türkler bu sıfatı devletlerine vermişlerdir. Çünkü Hint-Avrupalılar yerleşik olduklarından topraklarını

terk edemiyorlardı veya daha kolay olan yerleşik hayatı tercih ettikleri için herhangi bir işgale katlanıyorlardı.

Çiçi Yabgunun ünlü konuşmasından, destanlardan, vesikalardan anlaşıldığı üzere varlığını bağımsızlığıyla bir gören, onu hayatın bütün nimetlerinin üstünde tutan Türk milleti ise bozkırda yaşıyordu; bir düşman saldırısında başka yere göçüyordu Ancak bu göçü devlet düzen ve disiplininde gerçekleştirebileceği gibi terk ettiği yerleri yeniden ele geçirmesi de onunla mümkündü. Bundan dolayı da Türklerde devlet topraktan daha önemli hale gelmiş ve “devlet baba” olmuştur. Toprağını ise “devlet baba” nın koruyuculuğunda “ana vatan” olarak ifade etmiştir.) 64

Türkler arasında “iyi il” ile “kötü il” deyimleri de vardı. Örneğin Bilge-Kağan’ın ili ve devleti “edgü il” yani iyi il idi. Ama Türk ili zaman zaman “kamaşığ il” yani “karışık il” haline gelebiliyordu.65

Devlet idaresi, genel olarak “tutmak” fiili ile söylenirdi. “İl tutmış”, il idare etmiş” deyimi bir çok kağan unvanlarının başında geliyordu. Devletin düzene konması işi ise, “itmiş” fiili ile ifade ediliyordu.66

Yine Uygur çağında “saltanat sürmek, devlet idare etmek” anlamında “illenmek” fiili bulunduğu gibi,67 Uygurca metinlerde “ilik” kelimesi kral, han manasındadır. Metinlerde geçen, “İl başlagu törüsü”, “Devlet idaresi kanunu” demektir. Ayrıca bütün Uygur yazılarında “il ögesi” devlet büyüğü, nazır, bakan anlamında kullanılmıştır.68 Bununla birlikte “ilteriş” (il’i, devleti derleyip, toparlayan), İl-teber69 (hükümdara bağlı yüksek devlet memuru, idareci), İl-bilge (ilteriş’in hanımının adıdır), İl Almış, İl Buga, İl Aşmış Tigin, İl İnanç Tıräk, İl-Kirmiş, İl İtmiş Tigin, İl Kudatmış, İl Ügesi, İl Tämir, İl Yıgmış Tängrim, İlig beg, İlig Kan, İl Tatgu, İl Katmış, İl Kaya vb.. isim ve ünvanlar ile İl-törüsü (memleketin kanunları), İl äbi (hükümet konağı), İl örgin (saray), İlçi bilgälär (diplomatlar) gibi terimler vardır.70 Ayrıca, “il Tut” şekli ile kuman özel adları arasında

rastladığımız[71] il sözü, İslâmî dönemlerde "İl aldı, İl Begi, İl Deniz, İl Gazi[72] şekillerinde isim-unvan olarak kullanılmıştır.

Türklerde devletin Tanrı tarafından verildiğine inanıldığından zaman zaman Tanrı için "il berigme Tengri" yani "il veren Tanrı" da denilirdi. Devlet kurma için "yaratmak" veya "kazganmak", bugün dilimizdeki "kazanmak" fiili kullanılırdı. Göktürk Kitabeleri'ndeki "İl Teriş Kağan kazanmasa" ibaresindeki mana çok açıktır. Devletin yıkılışı da "il kaybolmuş! Elden çıkmış! Kaçışmış" gibi deyimlerle ifade edilirdi.[73] Göktürkler hiçbir zaman yıkılmayacak devlet için "Bengü İl"[74] (ölümsüz, ebedi, sonsuz devlet) deyimini kullanırlardı.

Eski Türklerdeki "il" kelimesinin yerini bugünki Türkçe'de, İslâmiyetle dilimize giren "devlet" kelimesi almıştır. Devlet kelimesi Latince "durmak, yerleşmek, ikamet etmek" manalarındaki "state" fiilinden yapılan "status" dan gelen Batı dillerindeki "etat, state, staat" gibi kelimelerin karşılığıdır. Devlet, D.V.L kökünden alınmış bir terimdir. D.V.L'nin anlamı ise "hareket ettirmek, döndürmek, dolaştırmak, işleri çekip çevirmek"tir. Yani Latinler devlete statik, Müslümanlar (izah ettiğimiz şekilde Türkler de) ise dinamik bir değer atfetmişlerdir. Latinler yerleşik olmayan topluluklara, Müslümanlar'da "işlerini çekip çeviremeyen" bir mekânizmaya devlet denemiyeceğini ifade etmektedirler. Ayrıca Arapça "devlet" anlamındaki "mülk" kelimesi de dilimize geçmiştir. Bin yıldan beri kullandığımız devlet kelimesi ise günlük hayatımızda yerini almış, Türkçemizin malı olmuştur.[75]

II. Ülke (Uluş)

Ülke, her müstakil devletin hak ve yetkilerini mutlak şekilde kullanabildiği belirli coğrafi sahaya denir. Devletin maddi, ögesi ülkedir. Bir devletin doğabilmesi için "coğrafi yer" (mekân) şarttır.[76]

Ülkesiz bir millet ve devlet olamayacağına göre Türk “il”inde de belirli sınırlara sahip bir ülke kavramının mevcut bulunacağı aşikardır. Eski Türklerde ülkeye77 “uluş” dendiği ve “yurt” sözünün daha çok “vatan” manasına geldiği anlaşılmaktadır.78 Gök-Türkçe yazılı kitabelerde uluş şeklinde yazılmış olup79 Uygur metinleri başta olmak üzere Türkçe belge ve lûgatlarda daima “memleket, ülke, köy, şehir” vb. manalarına gelen bu kelime80 Moğollar devrinde “ulus” şeklinde hem telaffuz değişikliğine uğramış hem de Moğol devlet teşkilatı ve hükümranlık anlayışına uygun olarak “içindeki halk ile birlikte tasarruf edilen mülk, malikâne” manasını almıştır.81

“Ulus” kelimesine ilk defa VIII. yüzyılda, Kül Tegin yazıtında rastlanıyor. Yazıtın kuzey yüzünde (1, 12) cenaze törenine gelen kevimlerden bahsederken “.. Kurıya kün batsıkdakı sogd, Berçiker, Bukarak uluş budunda Nen Sengün Ogul Tarkan kelti”82 denilmektedir.

Kaşgarlı Mahmud “uluş” kelimesini Çiğilce “karye”, Arguca “şehir” diye açıklamaktadır.83 Yusuf Has Hacib’in Kutadgu Bilig’inde de “uluş” “şehir” anlamındadır.84 Eserde bu kelime çok yerde “uluş kend” şeklinde geçmektedir ki; bunların eşanlamlı kelimeler olduğu belirtilmiştir. Ayrıca “il uluş” tabiri de kullanılmıştır. Yine kitabelerde geçen “yir-sub” deyimi genellikle “ülke, toprak parçası” manasını taşımaktadır. Yir-sub deyimi Kül Tigin ve Bilge Kagan yazıtlarında, önce İlteriş Kagan’ın İstiklâl hareketi dolayısıyla zikrediliyor: “Yukarıda Türk Tanrısı, Türk’ün kutlu ülkesini bu şekilde düzenlemiş. Türk milleti yok olmasın, millet olsun diye İlteriş Kagan ve İl Bilge Katun’u (Tanrı) halk içerisinden çekip yükseltmiştir.”85

Ayrıca 699 yılındaki Türgiş ayaklanması ve bu ayaklanmanın bastırılmasından sonra, buraların düzene sokulması vesilesiyle geçmektedir: “Atalarımızın tutmuş olduğu ülke sahipsiz olmasın diye..”86 Daha sonra yine 710 senesinde Türgişlere yapılan ani baskın sebebiyle

kaydedilmektedir: “Tanrı, Umay, kutlu vatan üzerine çökmüş olsa gerek”87 Yir-Sub deyimini Oğuz savaşlarından sonra, 716 yılında birtakım Oğuzların topraklarını bırakıp, Çin’e kaçmaları sırasında görmekteyiz: “Tokuz-Oguz halkı ülkesini bırakıp Çin’e doğru gitti”88 Yine Kümüllere89 ait Kejiling-Hobu yazıtında Kümül Öge vatanına doymadan öldüğü için hayıflanmaktadır: “.. ülkeme eyvah, vatanıma eyvah, evdeki kadınım dul ne yazık!”90

Yir-Sub deyimi dışında geçen “yir” kelimesi ise pen, yine “ülke, toprak parçası” manasında kullanılmıştır. Kül Tegin, Bilge, Tonyukuk ve Şine-Usu gibi büyük kitabelerin dışında “yir” kelimesi 18 yazıtta daha geçmektedir. Mesela Terhin yazıtında: “Yukarıda mavi gök aşağıda yağız yer”,91 Suci yazıtında: “Uygur yirinde (ülkesinde) ”92 gibi örnekler verebiliriz.

Burada Türklerin mukaddes Yer ve Suları konusunda araştırmamızda karşımıza çıkan bir hususu ortaya koymak istiyoruz:

Doç. Dr. Saadettin Gömeç, Kök Türk Tarihi93 isimli çalışmasında “Yir-sub” deyiminin, Z. Gökalp, A. İnan ve B. Ögel’in dediklerinin94 dışında ağırlıklı olarak “ülke ve toprak parçası” anlamını karşıladığını yoksa kelimenin bu isimlerin ortaya koyduğu şekliyle “yer-su ruhları” anlamını taşımadığını savunmakta ve şöyle demektedir: “Bizim kanaatimize göre, şimdiye kadar bir yanlış anlama neticesi olarak “yer-su ruhları” şeklinde çevrilmiş olan yir ve yir-sub deyimi genellikle “ülke, toprak parçası” anlamında kullanılmıştır... Ne kadar zorlanılırsa zorlansın yir-subın “yer-su ruhları” olduğuna dair bir iz bulmak mümkün değildir. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında, geç Altay Şamanizmi üzerinde yapılan bir takım maksatlı araştırmalar ve eski Türk dininin tek Tanrı inancına dayanmadığı görüşünü ispat yolundaki yanlı çalışmalar neticesinde Türklerdeki yer ver su kavramları konusunda böyle bir neticeye varılmıştır.”95

Bizim bu meselede kanaatimiz şudur: Yukarıda örneklerini vermeye çalıştığımız veçhile yir-sub deyiminin ülke ve toprak parçası anlamlarını kabul etmekle birilikte Türklerde “yir-sub ruhları” kültürünün varlığını reddetmiyoruz.

Türklere göre devletin ve vatanın toprağını meydana getiren yer sular, mukaddes idiler. Bunun için genel olarak Türkler toprağı yer ve su; Göktürler ise Yir sub gibi, birleşik bir deyimle anlatmışlardı. Aslında her insan topluluğu, kendisine hayat veren toprak ile suları saygılamış hatta onları yüceltmek için çeşitli seremoni gereklerini duymuşlardır. Ancak bunun bir devlet felsefesi halinde, halkın akıl ve gönüllerini kaplamış olması özgün yönleriyle Türklere has bir özelliktir. Gerçekten Eski Türklerin Gök Tanrı’nın yanında tabiat kuvvetlerine de inandıkları, hürmet gösterdikleri doğrudur. Bu tabiat kültürünü “yer-su” terimiyle ifade etmişlerdir. Fakat bu kült Türklerde tabiata tapınma ya da tabiatta varlığına inandıkları metafizik güçlere saygı gösterme şeklinde başlayıp, büyük imparatorluklar devrinde gelişerek bir “vatan kültü” derecesine yükselmiştir. İşte Türklerin “iduk yer-sub” (mukaddes yer su) ile ifade ettikleri mefhum hem koruyucu ruhlar hem vatan idi. Türklere özgü olan bu vatan mefhumu maddi unsurlar (toprak) ile metafizik güçlerin (kutsal tinler) birleşmesidir. Bu düşünce İslamiyet sonrası inanışta yine Türk vatanının kutsallığı fikrini değiştirmemiş, Türkün vatanının daima Allah, şehidler, melekler yardımıyla korunacağını, “Anatolia” olan yaşadığımız toprakların “Anadolu, Ana vatan” adıyla bize özel mukaddes topraklar şekline dönüştüğü gerçeğini karşımıza çıkarmıştır. Bununla birlikte bu anlayış Türklerin eski çağlardaki tek Tanrı inancını engellememiş, Türklerde ilk zamanlardan beri üstün şekliyle bir Tanrı fikri daima yaşana gelmiştir.*

Eski Türkler uluşlarına (ülkelerine) hiç bir zaman kuru bir toprak parçası olarak bakmazlardı. Türk toprağının “ıduk” (mukaddes) olduğundan

bahsetmiştik. Divanu Lugat'it Türk"de ıduk kelimesinin "mübarek, Tahrı'ya adanmış" manaları da verilmektedir.96 Böylece ülke kutsal törenin tatbik edildiği yer olduğu için, aynı kutsallığı kazanıyor. Ziya Gökalp, eski Türklerde vatani ahlakın çok kuvvetli olduğunu, vatanın töre yani milli kültürden ibaret bulunduğunu belirtmektedir.97

Devletin toprağına, Türkün vatanperverliğine dair en manalı misal olarak Hun Devleti'nin kurucusu Mete'yi gösterebiliriz. Mete'nin devletin toprağı hakkındaki düşünceleri özet olarak şu olayda görülüyordu: "İlk tahta çıktığı sıralarda (M.Ö. 209) Mete'nin doğu sınırında bulunan düşmanları-belki de bir savaş nedeni bulmak için-, ondan ünlü bir atını isterler. Mete kurultayını toplar ve devlet büyüklerine sorar. Herkes bu soruya atın verilemeyeceği cevabını kesin olarak bildirirler. Ancak Mete,-yine belki de zaman kazanmak için-, gelen elçiye atı verip gönderir. Tunghuların elçisi ardından yine gelir ve Mete'nin bir kadınını ister.

Mete, Hunlar arasındaki büyük kızgınlığa rağmen kadını da elçiye verir. Tunghuların elçisi üçüncü defa gelir: Çorak ve küçük bir toprak parçası ister. Mete yine kurultayı toplar: Devletin ileri gelenlerinden bazıları, at ve kadından daha, değersiz bu toprak parçasının düşmana verilmesinden yana olurlar. Bunun üzerine Mete gürleyip: "At ve kadın, benim malımdı. Onun için verdim. Ancak toprak devletin malı ve temelidir. Devletin malını başkasına kim verebilir? " der. Toprağın verilmesi yanlısı olanların başlarını kestirir. Atına biner ve savaş kararı alır."98

Görülüyor ki, Türk İl'inde "ulus" hükümdarın keyfine göre şahsi mal gibi tasarruf edilebilen bir toprak parçası olmayıp, bizzat devlet reisinin korumakla vazifeli olduğu ata yadigarı idi. Bu durum S.M. Arsal'ın deyişiyle: eski Türk devletinde, ülke bakımından "dominium" değil, "imperium" telakkisinin mevcut olduğunu gösterir.99 Devlet topraklarının idarecilerle halkın ortak sorumluluğu altında bulunması ile-Türk topluluk

adlarından da anlaşılacağı gibi-eski Türklerin şahıslardan ziyade il veya siyasi kuruluşa bağlı olduğu hususu bir arada dikkate alınırsa, ülkenin süratle “vatanlaşma” sının mümkün olacağı kolayca kabul edilir. Gerçekten eski Türk halkı, devletin istiklâli gibi “yurt”una (vatanına) da bağlı idi.100

Yukarıda söylediğimiz üzere, ilk tarihi belirtisine Asya Hunları’nda rastlanan vatan bilinci Göktürklerde de en canlı şekilde mevcut olmuştur. Bu hususta Göktürklerden bir örnek verelim: “Eski Türk yazıtları yeni ve büyük kağanların Tanrı tarafından Türklerin başına getirilişinden söz açarlarken, bu geliş için, bir sebep de gösteriyorlardı: Onlara göre Tanrı, Türk Kağanını “Yer ve Su”lar sahipsiz kalmasın diye göndermiştir.

Türklerin yaşadıkları ve idare ettikleri Yerler ve Sular ancak Türk Kağanlarınca yönetilmeliydi. Buralar ayrıca Türklerin atalarının idare ettikleri topraklardı. Bunun için de “Türklerin kutsal Yer ve Suları, Türk milleti yok olmasın diye”, Türkleri korumuşlardı. Yeni alınan ülkelerin gerçek sahibi de yine Türk Kağanı olarak gösteriliyordu.101 Bu anlamda Türk kültüründe vatan, Türk tuğlarının veya al bayrağın dalgalandığı yer olmaktadır.

Bir başka örneği de Cengiz Han çağındaki Türklerden vermek istiyoruz: “Cengiz Han başlangıçta vahşi bir kabile reisi idi. Bu çağlarda Cengizin büyük devlet idaresinden haberi yoktu. Aldığı şehirlerde malları yağmalıyor ve insanları da bir tane bile bırakmaksızın öldürüyordu. Bu duruma şahit olan Doğu Türkistan’ın Hami şehrinden gelmiş Tapan adlı bir Türk ona şöyle demişti: (Siz, insanları öldürüp toprağı boş bırakıyorsunuz! Hâlbuki devlet, insan ile topraktan meydana gelir.) ”102

Diğer taraftan B. Ögel, Tonyukuk Yazıtı’nda ifade edilen, “Türk Sir Budun yerinde, ne boy, ne millet, ne kişi ne de hakan kalmış olacak idi.” Cümlesindeki “Türk Sir budun yerinde” sözüyle devleti kuran, idare eden ve koruyan Türklerin yurdundan bahsedildiği kanaatindedir. Yine

kitabelerdeki “Ötüken yeri” de devletin başkentini belirten bir sözdü. Budist Uygur Türkleri ise göğe, “Tanrılar yeri” (Tanrıların yurdu) derlerdi. Uygur çağındaki bir başka deyimde “Yer orun” dur ki bu söz devleti ve ordusu bulunan bir ülke” demekti. Yakut Türkleri de toprağa “ana toprak” adını verirlerdi. Bizde de “toprak ana” sözü zaman zaman söylenmektedir. Bununla birlikte Türklerin kutlu yayla ve kutlu dağları vardı ki bu onların inanç yönleriyle ilgili olmalıdır. Türk kültüründe ailelerin özel mülkiyeti olan toprakları da mukaddes sayılmaktadır.103

Türk devletlerinin bir amacı da fethettikleri yerlere düzen getirmek, oraları vatan edinmektir. Örneğin Mete Çin’i zapt etmekten bunu gerçekleştiremeyeceği için vazgeçmiştir. Çin’i talan etmek kolaydı, fakat oraları yurt edinmeye kalkarsa, bu insan denizinde önceki Tsin Türkleri ve daha başka Türkler gibi eriyeceklerdi.104 Anlaşılıyor ki yalnızca bir yeri ele geçirmek önemli değildi, önemli olan o yeri elde tutmaktı. Bu da ancak belli bir nüfusun oraya yerleştirilmesiyle mümkündü. Bunu “kondurma” kelimesiyle ifade ederlerdi. Batı Türkistan’a kondurulan bir Göktürk boyu, beyin başkanlığında küçük bir devlet oluştururdu. Zamanla beylik sınırları genişledikçe, o da kendi bölgesinde bir başka Türk boyuna yurtluk verirdi. Bu konuda Abideler’de şöyle denmektedir: “Doğu’da Kadırgan Ormanı’nın ötesine aşarak milleti böyle kondurduk ve böyle düzenledik. Batı’da Kengu-Torman’a kadar Türk milletini böyle kondurduk ve böyle düzenledik..”105 Türk devlet geleneğinde buna “orun” geleneği denmektedir. Yerleştirme ve yurt verme düzeni Oğuz Han töresi olup, İslâmiyet öncesi ve sonrası bütün Türk devletlerinde devam etmiştir. Zaten bu töre gereğince Türkler eski dünya kıtalarının pek çok bölgelerine dağılmışlar ve oraları kendilerine yurt edinmişledir.106 Görüleceği üzere yurt (vatan) Türk devlet ve hâkimiyet anlayışının ayrılmaz bir parçasıdır.107

III. İnsan Unsuru

Türk yönetim ve hâkimiyet anlayışı ile devlet yapısının ayrılmaz bir unsuru olan insan faktörü ayrıca üzerinde durulması gereken mühim bir olgudur.

Türk tarihini anlayabilmek için, Türk devlet anlayışını olduğu kadar, Türk milletinin bu konu ile ilgili fikir ve düşüncelerini de bilmek, Türk ictimai sisteminin Türk hâkimiyet telakkisine etkilerini kavrayabilmek gerekir. Bizim hâkimiyet anlayışımızda “aileden imparatorluğa” görüşü tarihimizin her aşamasında ağır basmaktadır. Bu anlamda devletin önemli bir unsuru olan beşeri teşkilat konusunu, aileden devlete gösterilen tekamül çizgisinde kısaca incelemek yerinde olacaktır.

Öncelikle genel olarak millet kavramını değerlendirip, daha sonra da Türk halk yapısın ele alacağız.

1. Millet Nedir?

Çağımızda Fransızca “nation” kelimesinin karşılığı olarak aynı kökten, aynı soydan gelme anlamında kullanılan millet; her şeyden önce ortak bağları olan bir insan topluluğudur. İnsan, sosyal bir varlık olarak tarihin bilinen en eski çağlarından itibaren toplu halde yaşamakla beraber, bu topluluğun millet karakterini alması Yakınçağın bir ürünüdür.* Yani toplumlar, sosyal gelişim basamakları içinde, aşiret teşkilatından milli teşkilatlanma seviyesine ulaşarak millet haline gelmişlerdir.

Milleti tanımlamak ve onu diğer insan topluluklarından ayırt etmek için ortaya atılmış olan görüşleri iki grupta toplayabiliriz. Bu görüşlerden birincisi objektif millet anlayışıdır. Buna göre; millet, aynı ırktan gelen, aynı dili konuşan ve aynı dine inanan insanların meydana getirdiği bir topluluktur.108 Bu görüşü benimseyen düşünürlerin bazıları dil birliğini, bazıları yurt birliğini, bazıları soy birliğini, bazıları din birliğini, bazıları

tarih ortaklığı ve ülkü kardeşliğini fertleri birbirine bağlayan ana faktörler olarak göstermişlerdir.

Saydığımız bu objektif faktörler, tarihi bakımdan bir çok milletin meydana gelmesinde çok önemli rol oynamışlardır. Fakat çağdaş millet olgusunu sadece bu faktörlere indirgemek, her milleti sadece objektif benzerliklerle açıklamak yetersiz kalmaktadır. Çünkü modern dünyada bünyesinde çeşitli dil, din ve mezhep gruplarını barındırdığı halde millet olmak niteliğinden şüphe edilemeyecek olan birçok toplum vardır. Diğer taraftan dil, din, kültür ve büyük ölçüde ırk birliğine sahip oldukları halde, tek bir millet ve tek bir devlet meydana getirememiş toplumlar da vardır. Bu sebeple milletin meydana gelmesinde ister ırk, ister dil veya din esas alınsın yapılan tanımlar bir bakıma eksik kalmaktadır. Kanaatimizce milletin oluşmasında subjektif veya kültürel unsurlar ağır basmaktadır. Gerçekten bir milletin oluşabilmesi için onun her şeyden önce bir his olarak kalplerde yaşaması gerekir.

Bu gerçek bir çok düşünürü milletin kriterini subjektif veya manevi unsurlarda aramaya yöneltmiştir.

Subjektif millet anlayışını ilk defa en güçlü bir şekilde ortaya koyanlardan biri Fransız düşünürü Ernest Renan'dır. Renan 1882 yılında verdiği "bir millet nedir?" adlı konferansında "milletin, fertleri arasındaki birlikte yaşama duygusuna bir ortak kültüre, bir ruh birliğine dayandığını" belirtmiştir.109 Gerçekten millet olmak için en başta arzu edilen husus, toplumun fertleri arasında sevgi saygı hislerini, canlı tutan en gerekli anlarda karşılık beklemeksizin dayanışmayı sağlayan duygu ortaklığının mevcudiyeti olmalıdır.110 Bu ortak duyğu ancak, ortak bir kültür hayatı yaşayan toplumlarda ortaya çıkabilir. O halde milli kültür, millet olmanın sosyal dokusunu meydana getirmektedir. Bir toplulukta fertler aynı kültür, aynı terbiye ve aynı duygularla birleşiyorsa orada millet gerçeği vardır

denilebilir. Kültürde birlik, sosyal yapının güçlenmesini sağlar. Çünkü fertler arasındaki ortak duygu ortak şuuru yaratır. Bu bakımdan milli şuur veya milli duygu kültür hayatının dışa bir yansımasıdır. Ancak ortak kültür değerleri fertler arasında birleştirici rol oynayabilirler. Bu da sosyal yapının güçlenmesini sağlar. O halde milli kültürün en önemli görevi millet olma sürecini pekiştirmiş olmasıdır.[111]

Şüphe yok ki, millet bir gönül birliği, bir ruh anlaşması ve bunun hukuki ifadesi olan birlikte yaşama arzu ve iradesidir. Bu birlik ve anlaşmanın doğması için elverişli bir zemin lazımdır. Bu zemin yukarıda saydığımız ortak ülke, dil, soy, din ve ortak tarih gibi objektif faktörlerdir. Ancak sübjektif veya kültürel faktörler bu zemin üzerinde yükselebilir. Demek ki bir milletin var olabilmesi için objektif ve sübjektif faktörlerin birbirini tamamlamaları ve takviye etmeleri gerekmektedir. Ayrıca bir insan grubunun bir gönül birliği halini alarak bir millet meydana getirmesinde siyasi kuvvet ve teşkilatın da önemli bir rolü vardır.

Millet, her şeyden önce tarihi bir gerçektir. Çünkü milleti tarih hazırlar; tarihi gelişmeler içinde milletler varlıklarını kazanırlar. Millet olmak için zorunlu olan bütün tarihi şartların yüzyıllar boyunca hazırlanmış olması gerekir. Vatan sınırlarının çizilmesi, milli dilin doğuşu, milli kültürün gelişmesi uzun bir tarihi tekamülün ürünüdür.[112]

Toplum gelişmesinde ulaşılan son merhale olarak millet, sosyal bir varlık ve sosyal bir gerçektir. Bir gönül birliği ve ruh anlaşmasıyla birlikte yaşayan insan topluluğu olarak millet, devamlı ve daimi bir hayat ve kader ortağı halinde bir arada bulunan insanların topluluğudur.[113]

Milleti meydana getiren kişilerin millet denilen topluluk içinde kendi arzuları ile birlikte yaşamaları, kendi kanaat ve ülkelerini ortaklaşa paylaşmaları, bir arada hayat sürme arzu ve iradesinden ileri gelir. Ortak bağları ve ortak özellikleri bulunan insan topluluğunun da sürekli olarak

birlikte yaşama isteği sosyal bir olaydır. Ortak bağlar ve özellikler aynı toplum çevresinde olan insanları birbirine yaklaştırmakta ve sosyal dayanışma duygusunu doğurmaktadır Bu bakımdan millet sosyal dayanışmanın meydana getirdiği sosyal bir gerçektir.

Millet aynı zamanda hukuki bir gerçektir. Önce milleti teşkil eden fertlerin milletle ve dolaylı olarak devletle ilişkisi hukuki bir bağdır. Vatandaşlık veya diğer deyimle tabiiyet millet gerçeğine dayanır. Milletin hukuk kaideleri ile şekil alması, düzen kurması da diğer bakımdan hukuki gerçek olduğunu ortaya koyar. Milletin, milli irade esasına dayanarak, hukuk düzenini kurması, yaşatması, devam ettirmesi, kendi kendini idare etmesi millet gerçeğine dayanır.114

Millet yukarıda zikrettiğimiz üzere toplum hayatında erişilen son merhaledir. İlk çağlarda bir siteler medeniyeti olduğu gibi bugün de bir milletler medeniyeti vardır. İnsanlığın en ileri şekli olan millet, modern medeniyetin temeli olan gerçek cemiyettir; diğer deyimle şuurlu topluluktur. Hilmi Ziya Ülken'in deyişiyle, "medeni olmak, ancak kuvvetli bir millet olmakla mümkündür."115

Bütün bu izahların ışığı altında bir tarif yapmak gerekirse millet; ne yalnız ırk ve yurt birliğinin, ne yalnız dil, tarih ve ülkü birliğinin, ne de siyasi hukuki ve iktisadi birliğin ürünü olmayıp, yukarıda sayılan objektif ve sübjektif unsurların bir araya gelmesiyle kurulan tarihi ve sosyal bir gerçektir diyebiliriz.

Bizde bu anlamda milleti ilk tarif eden Ziya Gökalp olmuştur. Gökalp'e göre, milleti meydana getiren temel faktör ırk, kavim ya da coğrafya değildir. Millet, "dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerin meydana getirdiği topluluktur."116

Atatürk'ün millet anlayışı da, bugün ilmiliği kabul edilmiş olan sübjektif ve kültürel millet görüşüne uygundur. Atatürk, mümkün olduğu kadar her millete uyabilecek şu geniş tanımı yapmaktadır: "Millet, dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasi ve içtimai heyettir.. Zengin bir hatıra mirasına sahip bulunan, beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakatta samimi, bu mirasın muhafazasına beraber devam konusunda iradeleri müşterek olan insanların birleşmesinden meydana gelen cemiyettir."117

Atatürk her millete uyabilecek, bu genel tanımın yanı sıra, Türk milletinin oluşumunda etkili olan tabii faktörleri şöyle sıralamaktadır:

a) Siyasi varlıkta birlik,

b) Dil birliği,

c) Yurt birliği,

d) Irk ve Menşe birliği

e) Tarihi karabet (Yakınlık-akrabalık)

f) Ahlaki Karabet118

2. Türklerde Millet Kavramı

Eski Türk topluluğunun sosyal yapısını incelerken, bu toplumu meydana getiren birimlerin bir sıra içinde ele alınmasında fayda vardır. Şüphesiz diğer kavimlerin olduğu gibi, Türk kavminin de toplum yapısının temel birimi ailedir. Aileden sonra Oba, Boy ve Budun gelmektedir.119 Göktürk Kitabeleri'ne göre eski Türk cemiyetinin yapısını şöyle tespit etmek mümkündür: 120

Oguş-aile

Urug-aileler birliği (Soy-Oba)

Bod-boy, kabile (Ok=kabile. Bir siyasi teşkilata bağlı)

Budun-boylar birliği (siyasi yönden müstakil veya değil)

İl (él)-müstakil topluluk, devlet, imparatorluk

Biz Türklerde millet kavramını incelerken aileden, millete ve devlete uzanan çizgide, konuya temelden yani aileden başlamayı uygun buluyoruz. Çünkü ailenin yapısı bilindiği ölçüde diğer teşkilatlı toplum birimlerinin de anlaşılacağı kanaatindeyiz.

a) Aile

Türk cemiyetinin temeli aile idi. Kan akrabalığı esasına dayanan121 aile Türklerde daha çok "çekirdek aile" şeklinde yani anne, baba ve çocuklardan oluşmuş küçük aile tipinde kurulmaktaydı. Türk ailesi "baba ailesi" şeklindedir.122 Aile reisi baba (ata, kang) idi.123 Ailede, babanın yanında annenin de (öğ) söz hakkı vardı. Kadının üzerinde hiç bir kısıtlama yoktu. O erkekle birlikte ailenin bütün faaliyetlerine katılırdı.

Aile müessesesinin dikkati çeken ilk özelliği sağlamlığıdır. Sonra törelere göre gayet muntazam işleyen aile, Türklerin yerleşmiş, köklü bir toplum yapısına sahip olduklarını da göstermektedir. Bu aynı zamanda aile müessesesinin muhafazakar karakterini de gösterir.124

Umumiyetle dıştan evlenme (exogamie) nin esas olduğu ve "Sulta" (zor, cebir) "ya değil, "velayet" (dost, yardımcı)'e dayanan baba hukukunun geçerli bulunduğu Türk ailesinde evlenen oğullar, hisselerini alıp yeni aile kurmak üzere çıkarlar, baba evi ise en küçük oğula kalırdı.125 Yalnız, evlenen genç, akraba ve komşu aile olarak baba ailesine yakın bir yerde oturuyordu. Akraba ailelerin çoğalmasıyla da "obalar" meydana geliyordu.

b) Oba (Soylar)

Soylar, kan bağı ile bağlı olan126 İ. Kafesoğlu'nun deyimiyle "aileler birliği (urug) 127 manasında küçük içtimai birliklerdi. Kaşgarlı Mahmud'un eserinde Oğuzca "oba"128 kelimesi de bugünkü anlamı ile vardı. Şu halde XI. yüzyıl Türk toplumunda aile biriminden sonra obalar geliyordu.129 "Oba" sözüne ilk olarak Göktürk harfleri ile yazılmış Yenisey nehri

kıyılarındaki Türk yazıtlarında rastlanmıştır. Daha sonra, daire şeklinde çevrelenen çadır topluluklarına da oba denmiştir.130

Oba veya oymakta toplum hayatının ne gibi görüntüler gösterdiği konusunda da fazla bir şey söyleyebilecek durumda değiliz. Bu husus ile ilgili olarak Kaşgarlı, yurtlarında konup göçen obalardan birinin her hangi bir yerde bir müddet eğlenip kalmasına “örük”131 denildiğini bildirmektedir.

c) Boy (Bod)

Aile (oguş) ve Urug (soy) ların bir araya gelmesiyle “boylar” meydana geliyordu.132 Oğuz ilini meydana getiren teşekküllerden her birine boy dendiğine göre133 boy; budun (millet)’den küçük, oba’dan büyük bir topluluktur. Esasen Kaşgarlı’nın boy sözünün Oğuzca olduğunu bildirmesi ve 24 Oğuz kolundan her birini boy kelimesiyle ifade etmesi de134 bu hususta bir fikir vermektedir.

Diğer taraftan anlaşıldığına göre herhangi bir fert günlük yaşayışta daha çok boy’a bağlı kalıyordu. Birbirlerini de mensubu oldukları boylarla tanıyorlardı. Kaşgarlı’ya göre Oğuzlardan birbirlerini tanımayan iki adam karşılaştıkları zaman önce selamlaşırlar, sonra “boy kim?” diye sorarlar. Bu “hangi boydansın?” demekti. Karşısındaki ise (mesela) “Salgur” diye cevap vererek mensup olduğu boyun adını söyler.135 Bu husus Oğuzların yaşayışında boyların oynadığı rolü belirtiyordu. Bu cümleden olarak gerek Kaşgarlı’nın gerekse daha sonraki tarihçilerin kaydettikleri gibi, 24 Oğuz boyunun başta damgaları olmak üzere, bazı hususlarda erkenden birbirlerinden ayırt ediliş sebeplerini anlayabiliyoruz.136

Boyların başlarında, boydaki iç dayanışmayı muhafaza etmek, hak ve adaleti düzenlemek ve gerektiğinde silah ile boyun menfaatlerini korumak görevlerine haiz bey (beg) bulunuyordu. Buna göre boy, siyasi mahiyette bir birlik idi. Belirli arazisi ve savaş gücü vardı; mülkü ve hayvan sürüleri

her boya ait özel damgalar (tamga) ile birbirlerinden ayırt edilmekteydi.140 Moğollarda, Roma'da, Eski Yunanda ve cahiliye devri Araplarında benzer kuruluşlar başındaki sorumlu şahıslar aynı zamanda dini reis oldukları halde, bey'in böyle bir fonksiyonu yoktu.141 Bir siyasi birliğe dahil olmuş boy'a "ok" deniyordu.142

Türkler boy düzenlerini İslam medeniyeti çevresinde de büyük ölçüde koruyarak devam ettirdiler. Konar-göçer bir hayat süren bu boylar, İslam dünyasında genellikle "Türkmen" adıyla anılıyordu. Dandanakan zaferinden sonra İslam ülkelerine dağılarak hayat tarzlarına uygun buldukları sahalara yerleşen Türkmen boyları, sürüler halinde hayvan besliyorlardı. Sürülerine yeni otlaklar bulabilmek, daha iyi ekonomik imkanlara sahip olabilmek ve üretimi artırabilmek için de devamlı bir yerde kalmıyorlar, sık sık yer değiştiriyorlardı.143

d) Budun (Bodun-Millet, Kavim)

Göktürk Kitabelerinde çok sık geçen bu tabir "budun" diye okuna gelmiş ve umumi olarak "halk, kavim, millet" şeklinde manalandırılmıştır.144 Çin, Kitay, Tatabı, Tangut gibi yabancı kavimlerden başka, Türk olan Oğuz, Kırgız, Türgiş ve Karluk toplulukları da bu deyimle anılmaktadır.145

Kaşgarlı Mahmud'a göre "budun" kelimesi Çiğilce bir kelimedir; "ar-ra'iye ve avamü'n-nas anlamına gelir.146 Divan'da kelime, cümle içinde geçtiği yerlerde, bazen "kavim", bazen "en-nas" şeklindedir. Herhalde "budun" deyimi XI. yüzyılda VII-VIII. yüzyıllardaki anlamıyla kullanılmış olsa gerektir.147 Kaşgarlı, budun'u bu günkü millet anlamında değil, daha dar bir anlamda ve Türk milletini meydana getiren başlıca büyük illeri ifade eder şekilde kullanmaktadır. Bunun sebebini başlıca Türk illerinin önemli bir kısmının yaşayışlarında ve siyasi faaliyetlerinde bağımsız birer kavim durumunu korumuş olmalarında arayabiliriz.148 Bu duruma göre

Kaşgarlı'nın eserinde budun kelimesi bütün Türk milletini ifade etmemektedir. O, Türk milletinin tamamını ifade maksadıyla "Türkler"149 kelimesini kullanmakla yetinmiştir. Mamafih onun zaman zaman "Türkler kelimesi ile sadece Hakanlı Türklerini kastettiğini de belirtmeliyiz.150 Bu durumda M. Altay Köymen'in işaret ettiği gibi,151 Kaşgarlıya göre Türk budunundan değil, Türk budunlarından söz etmek yerinde olacaktır. Mesela Divan'da budun yine "daha büyük bir bütünün parçası" olarak ifade edilmektedir.152 Diğer taraftan "budun ürktü",153 "budun birbirinin evlerini yaktı",154 "budun birbirinin malını yağma etti"155 şeklindeki cümleler de budun kelimesinin bu günkü millet anlamından daha dar anlamda kullanıldığını göstermektedir.156 Yine Yusuf Has Hacib'in eseri "Kutadgu Bilig"de de "budun" kelimesi "halk" anlamındadır.157

Kanaatimizce "Budun",158 Türk hâkimiyet telakkisi meselesinin anlaşılabilmesi için üzerinde önemle durulması icap eden bir husustur. Çünkü Türk devletinin esas kurucu unsuru kabul edilen millet, Türk töresinin de, Türk hâkimiyet fikrinin de nihai hedefidir. Bu sebeple sayın Reşat Genç'in altını çizdikleri "Türk illerinin önemli bir kısmının yaşayışları ve siyasi faaliyetlerinde bağımsız birer kavim durumunu korumuş olmaları" gerçeğine riayet ederek "Millet"in, belirli bir bölgede yaşayan, müşterek dil, kültür ve tarih bağları ile birlikte uzun hayat tecrübelerine sahip bir insan topluluğu olduğu görüşünden hareketle "Budun" sözünün -tüm Türk topluluklarını kapsamasa da- millet olma özelliklerini karşıladığını kabul edip, budun'un yani milletin, Türk hâkimiyet anlayışı içindeki önemli konumun izah etmeye gayret göstereceğiz.

Türklerde millet kavramı tarihleriyle başlamıştır. millet nedir? Sorusuna cevap ararken milletin aynı zamanda "şuurlu topluluk" demek olduğunun altını çizmiştik. Bu anlamda Türkler kabile kültürünü tarihten önce

geçirdiler ve tarih onları millet halinde tanıdı. Onun içindir ki Türkler bütün göçmen ulusların bildiği kan davası ve şahsi intikam usullerini bilmiyorlardı ve ceza hakkı eski zamandan beri Türk cemiyetine geçmişti. Türklerde dinin tekamülü de bu milletin içtimai derecesinin yüksekliğini gösterir. Türklerin eski dini “gök dini” idi ki bu; yüksek ve olgun bir maşeri vicdanın varlığını gösterir. Yine bu dini inanışlar yolu ile Türkler; Tanrının birliği, ulusların birliği ve bütünlüğü, hatta insanların birliği düşüncelerini buldular ve bu düşüncelerden daha geniş bir şuura (Humanite) şuuruna ulaştılar. Mamafih, devletin kuruluşundaki unsurlardan olan milletin (budunun), bir kabile değil, bir milli cemiyet olması gerçeği de; Türklerin çok kez göçmen olmalarına rağmen kabileler değil millet halinde yaşadığını ve millet hayatı sürdüklerini, Türk budununun bir milli topluluk katına yükselmiş insan cemiyeti olduğunu göstermektedir.159

Türklerde, belki bütün öteki uluslardan çok önce, açık ve olgun bir milliyet fikrinin ve milli şuurun doğmasına yardım eden ikinci amil de siyasal hayatlarıdır. Gerçekten Türkler en eski devirlerden beri büyük devletler kurarak bir ırktan bütün ulusları tek otorite altında toplamak suretiyle siyasal hayatın en geniş ve en yüksek derecesine ulaşmışlardır.160

Göktürk Kitabeleri’nde budun asiller, bey ve hanlar dışında yalnız halk topluluğunu anlatmaktadır. Yazıtlarda kağan milletin büyüklerine değil işte bu “Budun”a hitap eder.161 Yine yazıtlardan budunun, Türk devletinin ilk kurucusu, sahibi ve en esaslı unsuru olduğunu anlıyoruz.162 Bu gerçek hükümdarın her şeyin üstünde tutulduğu doğu ve batının monark yönetimlerinde görülmeyen bir husustur. Gerçekten de Göktürk Kitabeleri’ne göre il’in kuruluşu şeflere, kağana yahut asil bir aileye değil yalnızca Türk milletine (buduna) atıf olunmuştur. Ayrıca budun, teşkilatsız ve başsız insan sürüsü halinde veya yabancı bir hâkimiyete tabi bir insan kümesi halinde telakki edilmemiştir. Başka deyişle budun yalnız bir devlet

kadrosu içinde tasavvur olunmuştur. Devlet teşkilatı içinde bulunmayan, örgütsüz ve istiklalsiz bulunan insanlar topluluğu budun değildir. Abidelerin dediği gibi, "budun olma vasfını kaybetmiş vaziyette, dağınık ve esir" dir.163 Şu halde devletin iki esaslı unsuru olan istiklâl ve teşkilatın, budun-millet in teşekkülünde yardımcı faktörler olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte beyler ve millet yani idare edenlerle edilenler arasında anlaşma ve uygunluk bulunması da Türk töresinin önemli bir konusudur.164 Türk millet anlayışında Tanrı Türk milletinin koruyucusu idi. Bu kitabelerde görülmektedir: "Yukarıda Türk Tanrısı Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İlteriş Kaganı, annem İlbilge Hatun'u göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmıştır.165

Böylece Türk hâkimiyet anlayışında önemli bir yeri olduğuna inandığımız millet faktörünü ve Türklerde millet kavramı konusunu özetlemiş oluyoruz. Anlaşılacağı gibi Türklerde millet devamlılık ve ebedilik fikri ifade etmektedir. Son olarak eski Türklerde sosyal tabakalaşmamanın iki topluluktan yani "beyler ve kara budun (halk)" dan meydana geldiğini, bu tabakalar arasında sınıf ayrımı ve mücadelesi olmadığını eklemek gerekiyor. Zira Türklerde törenin (kanun) mutlak üstünlüğü vardır ve kanun karşısında herkes eşittir.166

1 "İl" kelimesi lehçeye göre "il" veya "el" şeklinde telaffuz olunmuştur. Göktürk Kitabeleri yazıldığı devirde VIII. asır ortalarında kelimenin "il" biçiminde söylendiği anlaşılıyor. Kitabelerde bu kelimenin birinci harfi "I"dır. Malum olduğu üzere bu harf bugünkü yazımında ı ve i sesini ifade ediyor. Öyle olduğu halde Radloff kelimeyi "el" Thomsen ise "il" okumuştur. Bugün Türkiye Türkçe'sinde de kelimenin telaffuzunda ıttırad (uygunluk) yoktur. Vilayet yerine kabul edilmiş "il" ve kaza yerine kullandığımız "ilçe" kelimelerinin başındaki harfi açık surette i telaffuz

ettiğimiz halde bu il kelimesinden geldiğinde şüphe olmayan “elçi” kelimesinin ilk harfini e telaffuz ediyoruz. Cenubi Uygurlardan kalma yazıları latin harflerine çeviren dil alimleri bu kelimeyi “il” şeklinde tespit etmişlerdir. Elçi ve Rum-Eli kelimelerinde “L” den evvelki harf “E” telaffuz olunduğundan anlaşılıyor ki bugün “İl” okunan kelime Türkiye’de bir zamanlar “El” şeklinde kullanılmıştır. Daha doğrusu bu kelimenin okunuşunun açık “İ” ile açık “E” arasında Fransızca “Ecole” kelimesinin okunuşundaki gibi bir sese tekabül ettiği söylenebilir. Ne Göktürk ne Uygur alfabesinde ve ne de bugünkü alfabemizde bu sesi karşılayan harf bulunmadığından kelime il=èl =el şeklinde kullanılagelmiştir. Biz bu kelimenin Göktürk kitabelerinde ve Uygurca’daki telaffuzu olan “il” telaffuz ve imlasını kabul ettik (S. M. ARSAL, a.g.e., 263-264). Bu kelime araştırma çalışmamızda da “il” şekliyle kullanılacaktır (S. K).

2 Salim KOCA, Türk Kültürünün Temelleri II, KTÜ. Yay. Trabzon, 2000, 59-60; Reşat GENÇ, Karahanlı Devlet Teşkilatı, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1981, 75; İbrahim KAFESOĞLU, Türk Milli Kültürü, Boğaziçi yay., İstanbul. 1988, 5. Bsk., 220; Sadri Maksudi ARSAL, Türk Tarihi ve Hukuk, 1, İ. Ü. H. F. yay. No: 336, İstanbul, 1947, 263; Bahaeddin ÖGEL, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, II, MEB. Yay., İstanbul, 1971, 47; Ziya GÖKALP, Türk Medeniyeti Tarihi, Haz. İ. Aka-K. Y. Kopraman, İstanbul, 1976, 166-167; Ziya GÖKALP, Türk Devletinin Tekamülü, Haz. K. Y. Kopraman, Ankara, 1981, 9; Aydın TANERİ, Türk Devlet Geleneği, MEB yay., İstanbul, 1993, 84 vd.; Abdulkadir DONUK, Eski Türk Devletlerinde (İdari-Askeri) Unvan ve Terimler, TDAV yay. No: 60 İstanbul, 1988, 73.

3 W. EBERHARD, “Birkaç Eski Türk Unvanı Hakkında”, Belleten D., c. IX/35, 323, 1945.

4 KAFESOĞLU, TMK, 221.

5 ARSAL, a.g.e., 264.

6 A. İNAN, “Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim-Kelime Üzerine”, TDAY., (1958), 186-187, Abdülkadir İNAN’da kelimenin birinci anlamının “devlet” olduğu kanaatindedir. (a.g.m., 187).

7 Muharrem ERGİN, Orhun Abideleri, MEB, İstanbul, 1970, 98.

8 Ahmet CAFEROĞLU, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul, 1968, 92; S. M. ARSAL, a.g.e., 264.

9 Osman TURAN, “İlig Unvanı Hakkında” TM, c. VII-VIII (1940-1942), 197; Ayrıca bkz. M. BALA, “İlig” İ. A.

10 B. ÖGEL, TKGÇ., 48.

11 “Kitabeler” I, güney, 3.

12 “Kitabeler” I, güney, 4.

13 “Kitabeler” I, doğu, 9, II, doğu, 9.

14 “Kitabeler” I, doğu, 22-23, II. Doğu, 19.

15 “Kitabeler” I, güney, 9.

16 “Tonyukuk” II, doğu, 5-6.

17 “Ongin” yazıtı, cephe tarafı, 4 (bk. Hüseyin Namık ORKUN, Eski Türk Yazıtları, AKDTYK, TDK yay. No: 529, Ankara, 1994, 3. Bsk., I, 128).

18 “Şine-usu”, kuzey, 1 (bk. “ETY”, I, 164).

19 Laszlo RASONYI, Tarihte Türklük, TKAE yay. No: 152, Ankara, 1966, 4. Bsk., 61 (İlteber unvanı çevresinde kelimeyi izah etmiştir), SM. ARSAL, a.g.e., 265.

20 Kitabelerde il “ülke” anlamında da kullanılmıştır. Fakat bunu evvelce izah ettiğimiz şekliyle “sınırları ve hükümdarı belli ülke” biçiminde anlamalıdır (S. K.).

21 Z. GÖKALP, Türk Devletinin Tekamülü, 9.

22 S. M. ARSAL, a.g.e., 264-265.

23 Yusuf Has HACİB, Kutadgu Bilig, çev. Reşid Rahmeti ARAT, I. Metin, (TDK yay. No: 458, Ankara, 1991, 3. Bsk), II. Çeviri (TTK yay. Ankara, 1994, 6. Bks.), III. Dizin (TKAE yay. No: 47, İstanbul, 1979).

24 Bu konu için Kutadgu Bilig çevresinde, Türk Hâkimiyet Anlayışını Karahanlılar döneminde inceleyen, Reşat GENÇ, a.g.e. ’ine müracaat edilmelidir.

25 KB, LXXII. Fasıl başlığı.

26 b. 2021. Yine İl’in ülke anlamı için bkz. 1041, 1772, 1784, 5151 ve muhtelif beyitler.

27 B. 5334.

28 R. GENÇ, KDT., 76.

29 “Şine-Usu”, D. 1 (bk. “ETY”, I, 168); ayrıca bkz. “ETY”, III, 39-72; KB’de “il-kün” deyimi geçmekte ve aynı manaya gelmektedir: “. tecrübeli insan “elin-günün” işini bilir”, “Dünyaya hâkim olana binlerce fazilet lazımdır; o bunlar ile eli-günü idare eder ve sisleri dağıtır”, “Beyler bilgi ile halka baş olurlar ve akıl ile memleket ve halkın işini görürler”, “Dünya beyleri şarabın tadına alışırlarsa, memleketin ve halkın bundan çekeceği zahmet çok acı olur”, “. halkın durumunu ve memleket ahvalini sordu” (bk. Beyitler; 245, 285, 457, 1952, 2092, 2103, 2258, 2259, 4010, 5334, 6342, 4347) ve Dede Korkut Destanları’nda da (bk. M. ERGİN, Dede Korkut Kitabı, I (metin), Ankara, 1958, II, (indeks), 1963 (bugünkü Türkçeye çevirme ve açıklama); Orhan Şaik GÖKYAY, “Dedem Korkud’un Kitabı”, İstanbul, 1973; s. 240, 243, 252, 294, 299, 303) bu mana karşılığı olarak kullanılmıştır.

30 Bk. “KB”, Beyitler: 303, 422, 440, 830, 1350, 1772, 1787, 1981, 2033, 2057, 2128, 2146, 2425, 3033, 4009, 4714, 4996, 5495, 5537.

31 Kaşgarlı MAHMUD, Divanü Lügati’t-Türk, terc. Besim Atalay, I, II, III, IV (indeks), TDK yay. No: 521, 3. Bsk., Ankara, 1992.

32 DLT Dizini, (İndeks), 175-176 (èl).

33 DLT, I, 106.

34 R. GENÇ, KDT., 77.

35 DLT, I, 48, 9; Ayrıca Türklerde at'ın önemi konusunda bkz. Selahattin BATU, Türkler ve At, Ankara, 1952; W. EBERHARD, "Çin Kaynaklarına Göre Orta Asya'daki At Cinsleri ve Beygir Yetiştirme Hakkında Malumat", Ülkü, 16, (1941); Ahmet CAFEROĞLU, "Türk Onomastiğinde At Kültürü", TM, X, 205; DLT (Dizin: At).

36 R. GENÇ, KDT., 77; èl'in bu manasından alınarak Karahanlıları'ın seyise de "èl başı " dediklerini Kaşgarlı kaydetmektedir.

37 b. 2555.

38 b. 2553.

39 R. GENÇ, KDT., 78.

40 İ. KAFESOĞLU, "Türk Fütuhat Felsefesi ve Malazgirt Muharebesi", TED, sayı 2, İstanbul, 1971, 5.

41 K. B, LXXII. Fasıl başlığı; Bununla birlikte yine DLT, I, 106'da "El törüyetülsün" (İl kalır töre kalmaz), DLT, III, 123, 221'de "El tüz netek" (İl ve halk nasıl) ifadelerinden de anlaşılacağı üzere il töreye bağlı bir topluluk yani devlet anlamına gelmektedir.

42 R. GENÇ, KDT., 79.

43 b. 1439, "keçürmiş tiri glig boldu yil-bu kalmış tiriglig neçe birge il" (geçirdiğin hayat, rüzgar ve tipi gibi geçti, kalan hayatın daha ne kadar saltanat temin eder?). Ayrıca il'in saltanat manası için bkz. b. 1454.

44 b. 1929.

45 b. 1480, "Aşamak" sözünün "yemek yemek" manası için (bk. DLT Dizini (indeks), 42; A. CAFEROĞLU, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul, 1968, 23).

46 b. 2031.

47 b. 2033.

48 b. 2030. Beglig yimez=hükümdarlık yapamaz.

49 R. GENÇ, KDT., 82-83.

50 Bu hususta daha geniş bilgi için bkz. O. TURAN, a.g.m., 192-199.

51 A.g.m., 197.

52 R. GENÇ, KDT., 83.

53 Ayrıca bkz. B. 720.

54 O. TURAN, a.g.m, 195-196.

55 G. NEMETH, Atilla ve Hunları, Trk. Trc. Şerif BAŞTAV, 2. Bsk. Ankara, 1982, "Hunların Dili" bahsi, s. 51, not: 109.

56 İ. KAFESOĞLU, TMK., 148.

57 A. DONUK, a.g.e., 20.

58 A.g.e., 20.

59 K. B, III (indeks), 194-196.

60 Bk. İ. KAFESOĞLU, TMK., 343; İlek-Han tabirinin geniş izahı için ayrıca bk., W EBERHARD, a.g.m., 319-323; O. PRİTSAK, bu unvanın Karahanlı sülalesinin bütün mensuplarının umumi bir unvanı olarak değil de, devletin dört alt-kağan'ından sadece ikisi tarafından kullanıldığını ve ayrıca ilig-han tabirinin ilig ve han şeklinde ayrı ayrı iki rütbeyi gösterdiğini ileri sürmüştü (bkz. İA. "Karahanlılar" mad. 251) Bu iddianın geçersizliği hakkında bkz. R. GENÇ, TMK., 130-134; Cengiz Han çağında "il" sözü, "bağlı bölümü" ile "şube hanlığı" şeklinde anlaşılmıştı. "il-han" deyimi ile İlhanlı Devleti'nin adı da köklerini bu anlayıştan alıyorlardı. bkz. B. ÖGEL, TKGÇ., 54.

61 R. GENÇ, aKDT., 130.

62 O. TURAN, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, Boğaziçi yay. 5. Bsk. İstanbul, 1996, 200.

63 B. ÖGEL, TKGÇ., 52.

64 Kitabeler, I, doğu, 22.

65 İ. KAFESOĞLU, TMK., 224-225.

66 B. ÖGEL, TKGÇ., 53.

67 A.g.e., 53; Ayrıca S. M. ARSAL'ın naklettiğine göre Uygurca metinlerde "il tutmak, il kudatmak" tabirleri "devlet idare etmek" manasında kullanılmıştı. bkz. S. M. ARSAL, a.g.e., 78; yine il-tutmış'ın Bögü Han'ın hakanlık unvanı olduğu hususunda bkz. A. DONUK, a.g.e., 76.

68 A. CAFEROĞLU, EUTS, 92.

69 S. M. ARSAL, a.g.e., 78.

70 Kitabeler, I, kuzey, 3.; Kitabeler, III, doğu, 37 ve 40.

71 A. CAFEROĞLU, EUTS, 91 vd.

72 L. RASONYI, "Kuman Özel Adları", TKA, Yıl: III-VI (1966-1969), 104.

73 O. TURAN, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, Boğaziçi yay., İstanbul, 1978, (İndeks).

74 B. ÖGEL, TKGÇ., 52-54.

75 M. ERGİN, a.g.e., (sözlük), 91.

76 M. NİYAZİ, Türk Devlet Felsefesi, Ötüken yay. No: 260, İstanbul, 1993, 23.

77 Devletin ülke unsuru hakkında geniş bilgi için bkz. Dr. Ayferi GÖZE, Devletin Ülke Unsuru, Doktora Tezi, İ. Ü. yay. No: 818, İstanbul, 1959.

78 Eski Türk vesikalarında geçmeyen bu kelimenin "ölke" şekliyle Moğolca bir kelime olduğuna dair, bkz. İ. KAFESOĞLU, TMK., 223.

79 İ. KAFESOĞLU, TMK., 223 (R. Giraud'dan naklen); Ülke sınırlarına da "yaka" denilmektedir.

80 “Bukarak uluş bodunda. ” (bk. Kitabeler, I, kuzey, 12).

81 K. B, III (indeks), 494; DLT, I, 62; A. CAFEROĞLU, EUTS, 265.

82 B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimai Teşkilatı, çev. A. İNAN, TTK yay., 2. Bsk., Ankara, 1987, 147 İlk defa, Göktürk Kitabeleri çözücüsü V. Thomsen tarafından hatalı olarak “ulus” okunup “kabile” (Stamm) manası verilen bu tabirin (buradan naklen, ETY, IV, indeks) 13. Asırdan itibaren Moğol ana kaynakları olan “Gizli Tarih” (1240), “Tarih-i Cihangûşa” (1258) ve “Cami’üt-tevarih”in (1310) incelenmesiyle, Eski Türkçedeki şehir, karye anlamına gelen Uluş sözcüğünün ş/s değişimiyle telaffuz ve mana değiştirerek Ulus şeklini aldığı anlaşılmıştır. (bk. İ. KAFESOĞLU, “yanlış kullanılan Türk kültür terimlerinden birkaç örnek: Ulus, Yasa, Kurultay”, TED, sayı 12, 249-258, 1982; Ayrıc abkz. A. İNAN, a.g.m., 180-181.

83 Kitabeler, I, kuzey, 12 “Geride (gün batısındaki), Soğd, İranlı Buhara ülkesi halkından Neng Sengün, Oğul Tarkan geldi”.

84 DLT, I, 62; Kaşgarlı, Balasagun şehrine “Kuz uluş” denildiğini belirtir.

85 K. B, 26, 1043, 2178, 2421, 2428, 2999, 3104, 3203, 3215, 3226, 3236, 3327, 3347, 3500, 33636, 3652, 3922, 3944, 3974, 4316, 4687, 4814, 4834, 5519, 5546, 6435, 6599. beyitler.

86 Kitabeler, I, Doğu, 10-11.

87 Kitabeler, I, Doğu, 19 ve 11, Doğu, 16.

88 Kitabeler, III, İkinci Taş, Batı, 3.

89 Kitabeler, II, Doğu, 35.

90 Kümüller, Sha-to Türklerinin bir ailesidir. Ayrıca bkz. S. GÖMEÇ, “Kök Türkçe Yazıtlarda Geçen Kümüllerin Kimliği Üzerine”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı 79, İstanbul, 1993.

91 Bkz. Kejiling-Hobu Yazıtı, Doğu, 4.

92 Bkz. Terhin yazıtı, Doğu, 4; Kitabeler, I, Doğu, 1.

93 Suci Yazıtı, I bkz. ETY, I, 156.

94 S. GÖMEÇ, Kök Türk Tarihi, Türksoy yay., Ankara, 1997.

95 Z. GÖKALP, Türk Medeniyeti Tarihi, Haz. İ. Aka-K. Y. Kopraman, İstanbuy, 1976, 52; A. İNAN, Tarihte ve Bugün Şamanizm, 2. Bsk., Ankara, 1972, 48; B. ÖGEL, Türklerde Devlet Anlayışı, (13. yüzyıl sonlarına kadar), Ankara, 1982, 16.

96 S. GÖMEÇ, a.g.e., 97-99.

97 Tafsilatlı bilgi için bkz. İ. KAFESOĞLU, Eski Türk Dini, Ankara, 1980.

98 DLT, I, 65.

99 Z. GÖKALP, Türkçülüğün Esasları, Haz. Mehmet KAPLAN, MEB yay., İstanbul, 1996, 152-153.

100 B. ÖGEL, TKGÇ, II, 48, 49.

101 S. M. ARSAL, Umumi Hukuk Tarihi, İstanbul, 1945, 200 vd, 336vd.

Dominium: Devlet topraklarının hükümdarın tam tasarrufu altında bulunması.

İmperium: Hükümdarın ülkeyi yalnız idare ve muhafaza etmekle görevli sayılması.

102 İ. KAFESOĞLU, TMK., 224.

103 B. ÖGEL, TKGÇ, II, 49.

104 A.g.e., 50.

105 B. ÖGEL, Devlet., 26-30.

106 Z. GÖKALP, Türk Medeniyeti., 249.

107 Kitabeler, II, Doğu, 8.

108 M. NİYAZİ, a.g.e., 171-172; A. İNAN, “Orun ve Ülüş Meselesi”, THİT, I, 1931.

109 Yurt birliği millet teşekkülünün en önemli şartlarından biridir. Bütün milletler vatana bağlılığı milli kütleye bağlılığı bir tecellisi olarak kabul etmişlerdir. Vatanseverlik milli hissin önemli bir unsurudur. Bu husus ulu Önder Atatürk'te de açık şekilde kendini gösterir. O, bu konuda şunları söylemektedir.: "Türk milleti Asya'nın batısında Avrupa'nın doğusunda olmak üzere kara ve deniz sınırları ile ayırt

edilmiş, dünyaca tanınmış büyük bir yurtta yaşar. Onun adına (Türkeli) Türk vatanı derler. Türk yurdu daha çok büyüktü, yakın ve uzak zamanlar düşünülürse Türk'e yurtluk etmemiş bir kıta yoktur. Bütün dünyada: Asya, Avrupa, Afrika Türk atalarına yurt olmuştur.. Fakat bugünkü Türk milleti, varlığı için bugünkü yurdundan memnundur. Çünkü derin ve şanlı geçmişin; büyük kudretli atalarının mukaddes miraslarını bu yurtta da muhafaza edebileceğinden o mirasları, şimdiye kadar olduğundan çok fazla zenginleştirebileceğinden emindir. (Afet İNAN, Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları, Ankara, 1969, 19) Bugün de Türklerin ikinci anayurdu olan Türkiye'de vatan sevgisi, millet ve devletimizin en değerli mefhumudur. Geçtiğimiz yıllarda Akdeniz'deki maddi değeri olmayan iki küçük kayalık (adacık); "Kardak kayalıkları" hadisesine millet ve devletçe gösterilen tavır Mete Han'ın yukarıda zikrettiğimiz tavrından farklılık arz etmemektedir.

110 Batıda toplumlarının ancak geçtiğimiz bir kaç yüzyılda ulaştıkları millet merhalesine, Türkler tarihlerinin ilk dönemlerinde erişmişlerdir. İnsanlığın en ileri toplumsal aşaması olan millet (şuurlu topluluk) fikri, Türk Milli kültürünün temel gayelerinden biridir.

111 Ergun ÖZBUDUN, "Atatürk ve Devlet Hayatı", Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi II, Ankara, 1986, 46.

112 E. ÖZBUDUN, a.g.m., 47.

113 İ. KAFESOĞLU-M. SARAY, Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Tarihi Temeller, İstanbul, 1983, 12.

114 Orhan TÜRKDOĞAN, Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme, İstanbul, 1988. 28.

115 Hamza EROĞLU, “ Atatürk’e Göre Millet ve Milliyetçilik”, Atatürk Yolu, (komisyon), AKDTYK, Atatürk Araşt. Merk. Yay., Ankara, 1987, 136.

116 H. EROĞLU, a.g.m., 137.

117 A.g.m., 137.

118 H. Z. ÜLKEN, Millet ve Tarih Şuuru, 2. Bsk., İstanbul, 1976, 186.

119 Z. GÖKALP, Türkçülüğün Esasları, 22; Türk köylüsü onu (dili dilime uyan dini dinime uyan) diye tarif eder.

120 Afet İNAN, a.g.e, 18-24.

121 A.g.e., 22; Bu konuda ayrıca bakınız, Sadri Maksudi ARSAL, Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları, İstanbul, 1955; Turhan FEYZİOĞLU, Atatürk ve Milliyetçilik, AKDTYK Atatürk Araş. Merk. Yay. Ankara, 1986; Yusuf SARINAY, Atatürk’ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı, MEB yay., Düşünce Eserleri Dizisi: 16, İstanbul, 1996.

122 Bu konu için, özellikle bkz., Meseleyi XI. yüzyılda Divan-ı Lugatit-Türk’e göre inceleyen Reşat GENÇ, Kaşgarlı Mahmud’a Göre XI. yüzyılda Türk Dünyası, TKAE yay. No: 147, Ankara, 1997 Ayrıca bkz. M. Altay KÖYMEN, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. III (Alp Arslan ve Zamanı), TTK yay., Ankara, 1992.

123 İ. KAFESOĞLU, a.g.e., 215.

124 Abdülkadir İNAN, a.g.m., 181 vd.

125 Buna patriarkal, Peder şahi veya ataerkil aile tipi de denilmektedir.

126 Eski Türklerce kullanılan kang (baba) ve ög (anne) kelimelerinin 9. yüzyıldan itibaren ata ve ana olarak değiştiğine dair bkz. İ. KAFESOĞLU,

TMK., 217.

127 M. A. KÖYMEN, a.g.e., 304.

128 B. ÖGEL, Türk Mitolojisi, 29.

Bu mesele makale konumuzu aşacağından Türk ailesinde evlenme, boşanma, ailenin iç yapısı (baba, anne, çocuklar, evlatlık, süt kardeşliği, köle ve cariyeler, dadı ilh.), akrabalık gibi hususlar üzerinde geniş malumat için bkz., R. GENÇ, Kaşgarlıya Göre.., 55-82 yine Oğuş bahsi için Abdülkadir İNAN, a.g.m., 181 vd.; Z. F. FINDIKOĞLU, "Türk Aile Sosyolojisi", Hukuk Fak. Der. İstanbul, 1946, 266 vd.; A. DONUK, "Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Aile", Tarih Dergisi, sayı 33, İstanbul, 1982, 147-168.

129 B. ÖGEL, TKGÇ II, 28.

130 A. CAFEROĞLU, EUTS, 266; İ. KAFESOĞLU, TMK, 217.

131 DLT, I, 86.

132 Oğuzlar'da da toplum birimlerinin yukarıdan aşağıya el, boy, oba ve aile şeklinde bir sıralama gösterdiğine Faruk SÜMER tarafından işaret edilmiştir. bkz. Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları, TDAV yay. No: 89, 4. Bsk. İstanbul, 1992, 163 vd.

133 B. ÖGEL, TKGÇ II, 28, Ş. Sami, Kamus-ı Türki, 184; A. İNAN, a.g.m., 184.

134 DLT, I, 69-70.

135 Boy teeriminin eski şeklinin "Bod" olması muhtemeldir. bkz. Kitabeler, Tonyukuk, Doğu II, 60 yine ETY, Şine Usu, Batı, 1; Kelime Osmanlı Türkçesinde de "bir aşiretin kollarından her biri" anlamında kullanılmıştır. bkz. A. İNAN, a.g.m., 185.

136 F. SÜMER, a.g.e., 163 vd.

137 DLT, III, 141; yine bkz. Z. GÖKALP. Tekamül., 3-8.

138 DLT, III, 141; Ayrıca bkz. I, 338.

139 R. GENÇ, Kaşgarlı’ya Göre., 84.

140 24 Oğuz boyundan her boy hususi bir damgaya sahipti. bkz. DLT, I, 55 vd.

141 Devlet hayatında görülen meclislerin (kengeş) küçük bir örneği boylarda bulunuyordu. Bu meclisler genellikle aile ve soyların reislerinden oluşuyordu. Oğuz boylarındaki bu meclislere “ternek” (dernek) adı veriliyordu (DLT; I, 477). Oğuz boyları bütün meselelerini bu meclislerde görüşüyorlardı. Bu da hiç şüphesiz topluma demokratik bir özellik kazandırıyordu.

142 O. TURAN, “Eski Türklerde okun hukuki bir sembol olarak kullanılması”, Belleten, 35, (1945), 305-318, (Eski Türklerde yay ile atılan ok “tabilik” (Siyasi-idari bağlılık) belgesi, yay ise metbuluk (hâkimiyet) göstergesi sayılırdı).

143 Salim KOCA, Dandanakandan Malazgirte, Giresun, 1997, 197-198.

144 Bk. ETY, IV, 32 vd.; EUTS, 51; DLT, VIV, 110; M. ERGİN, a.g.e., 94.

145 ETY, IV (indeks).

146 DLT, I, 340.

147 A. İNAN, a.g.m., 179.

148 R. GENÇ Kaşgarlı’ya Göre, 86.

149 DLT, I, 52, 72. Elik, İlik ve Emet kelimelerinin izahı.

150 DLT, I, 54. Ügür kelimesi; Ayrıca bkz., R. GENÇ, a.g.e., 86 İ. KAFESOĞLU budun (bodun) sözünün “boylar birliği” anlamına geldiği kanaatindedir. bkz. TMK, 219.

151 M. Altay KÖYMEN, a.g.e., 301.

152 DLT, III, 46, 7. Bir tartım budun.

153 DLT, III, 420. Budun ürkti: Düşman gelmesi yüzünden halk arasında ürküntü oldu.

154 DLT, I, 231.

155 DLT, I, 238.

156 Tafsilatlı bilgi için bkz. R. GENÇ. Kaşgarlıya Göre., 86. Vd.

157 A. İNAN, a.g.m., 179-180.

158 Kelimenin "Bod" sözünden türeyip "Bodun" olduğuna dair bkz. B. ÖGEL, TKGÇ II, 38.

159 Orhan Münir BABAOĞLU, Türk Hukukunda Devlet Fikri, (Doktora Tezi), İstanbul, 1936, 47-48.

160 A.g.e., 48-49. O. M. BABAOĞLU, "Budun" Sözünün Osmanlıca "amme", Grekçe "Demos" ve Fransızca "Public" sözleriyle karşılanabileceğini belirtmektedir.

161 A.g.e., 46.

162 B. ÖGEL, TKGÇ II, 42.

163 O. M. BABAOĞLU, a.g.e., 46-47.

164 B. ÖGEL, TKGÇ II, 46-47; yine bu hususta bkz. S. M. ARSAL, Türk Tarihi ve Hukuk, 283-285; A. TANERİ, a.g.e., 84-103.

165 Kitabeler, I, Doğu, 10-11. Kitabeler, II, Doğu, 10.

166 Tafsilatlı bilgi için bkz. B. ÖGEL, TKGÇ II, 34-37; Diğer taraftan XI. yüzyılda Türk illerinin siyasi, etnik, sosyal ve kültürel durumunu Kaşgarlı Mahmud'un eseri Divanü Lugati't-Türk'e göre inceleyen Prof. Dr. Resat GENÇ' in çalışmasına bak., a.g.e., 88-125; yine "Halk" kelimesinin karşılığı olarak eski Türkler "kün" tabirini kullanıyorlardı. İl (el) ve kün (gün) kelimelerini bir arada kullanmak adeta alışkanlık haline gelmişti. (Ele (ile)-güne (küne) karşı ayıp olmasın-Devlete ve Millete karşı ayıp olmasın) gibi. Mamafih devletin ve milletin birbirlerinden ayrılmalarının mümkün olmadığı eski çağlarda Türklerin şuurunda yer etmişti. Malumat için bkz. I. KAFESOĞLU, TMK, 224 vd.

ARAT, R. Rahmeti, “Uygurlarda ıstılahlara dair”, Türkiyat Mecmuası, c. VII-VIII, 1942.

, “Türklerde Tarih Zabtı”, II. TTKZ, İstanbul, 1943.

, “Eski Türk Hukuku Vesikaları”, TKA, yıl: 1, sy. 1, Ankara, 1964.

, “Uygurlar”, TKA, c. XVI, sy. 1-2, 1978.

, “İdi-kut unvanı hakkında”, İÜEF Türk Dili ve Edeb. D., c. XXIV.
XXV, İstanbul, 1980-1986.

, Doğu Türkçesi Metinleri, TKAE yay., Ankara, 1987.

, Makaleler, TKAE yay., Ankara, 1987.

ARSAL, S. Maksudi, Umumî Hukuk Tarihi, İstanbul, 1945.

, Türk Tarihi ve Hukuk, İÜHF yay., no: 336, İstanbul, 1947.

, “Eski Türklerde soy-oymak teşkilatının istinat ettiği esaslar”, IV.
TTKZ, Ankara, 1948.

, Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları, İstanbul, 1955.

ARSLAN, Mahmud, Step İmparatorluklarında Sosyal ve Siyasi Yapı, İÜEF yay., İstanbul, 1984.

, Kutadgu Bilig’deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İÜEF yay., İstanbul, 1987.

BABAOĞLU, O. Münir, Türk Hukukunda Devlet Fikri, (Doktora Tezi), İstanbul, 1936.

BANG, W. -ARAT, R. R., Oğuz Kağan Destanı, İstanbul, 1936.

BANGUOĞLU, Tahsin, Oğuzlar ve Oğuzeli Üzerine, TDAY, 1959.

BARKAN, Ö. Lütfü, “Kanunname” mad., İA, c. VI.

,“Türk Hukuk Tarihine Giriş”, Belgelerle Türk Tarihi D., sy. .
14-22, Nisan-Aralık, 1986.

BARTHOLD, M. W., Eski Türk Kitabelerinin Tarihî Ehemniyeti, çev. Necip Asım,
İstanbul, 1340/1924.

, İslâm Medeniyeti Tarihi, çev. M. F. KÖPRÜLÜ, İstanbul, 1962.

, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, Haz. K. Y.
KOPRAMAN-A. İ. AKA, Ankara, 1975.

, İstilasına Kadar Türkistan, çev. H. D. YILDIZ, 2. bsk. TTK yay., Ankara, 1990.

BAŞER, Said, Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre'den Sevgi Toplumuna, Seyran yay., no: 1,
İstanbul, 1995.

BAŞGİL, Ali Fuat, Esas Teşkilat Hukuku I, İstanbul, 1960.

BATU, Selahattin, Türkler ve At, Ankara, 1952.

BERLE, A. Adolf, İktidar, çev. Nejat MUALLİMOĞLU Tur yay., İstanbul, 1980.

BOMBACİ, A., Kutadgu Bilig Hakkında Bazı Mülahazalar, F. KÖPRÜLÜ Armağanı,
İstanbul, 1953.

CAFEROĞLU, A., "Tukyu ve Uygurlarda Han Unvanları", THIT, c. I, 1931.

, "Uygurlarda Hukuku ve Maliye İstilahları", TM, c. IV, İstanbul,
1934.

, "Türk Onomastiğinde At Kültürü", TM., c. X, İstanbul, 1951-1953.

, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, Genişletilmiş 2. bsk., TDK yay.,
1968.

CİHOCKİ, D., "Türk mitolojisinde Kurt-Ana sembolüne dair", TDA, sy: 37, 1958.

DAVER, Bülent, Siyaset Bilimine Giriş, Siyasal Kitapevi yay., 5. bsk., Ankara, 1993.

DEER, Josef, "Türk milletlerinde meşruiyet hakkı", Ülkü D., sy. 102, 1941.

, “İstep Kültürü”, çev. Şerif BAŞTAV, DTCF D., c. XII, sy. 1-2, 1958.

DONUK, Abdülkadir, “Türk Devletinde Hâkimiyet Anlayışı”, TED, sy. X-XI, 1979-1980.

, “Çeşitli topluluklarda ve Eski Türklerde aile”, İÜ. Tarih D., sy. 33, İstanbul, 1982.

, Eski Türk Devletlerinde (İdari-Askeri) Unvan ve Terimler, TDAV yay., no: 60 İstanbul, 1988.

, Türk Hükümdarı, TDAV yay., İstanbul, 1990.

EBERHARD, Wolfram, “Türk kavimleri hakkında Çince vesikalar”, DTCF TAD, II-III, 1942.

, Çin Toprağında ilk Hiung-nu Hanedanının Hükümdarları Liu-Yüan ve Liu-Ts’ung’un Biyografileri, DTCF yay., Ankara, 1942.

, “Eski Çin Kültürü ve Türkler”, DTCF D., 1-4, Ankara, 1943.

, “Eski Çin Felsefesinni Esasları”, DTCF D., c. II, sy. 2, Ankara, 1944.

, “Birkaç eski Türk unvanı hakkında”, Belleten D., c. IX/35, 1945.

, Eski Çin kaynaklarına göre Türk Kültürü ve Medeniyeti, İstanbul. 1946.

, Çin Tarihi, 2. bsk., TTK yay., Ankara, 1986.

, Çin’in Şimâl Komşuları, çev. Nimet ULUTUĞ, TTK yay., Ankara, 1996.

EBULGAZÎ Bahadır Han, Şecere-i Terakime-Türklerin Soy Kütüğü, çev. Muharrem ERGİN, 2 cilt, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1974.

ERGİN, Muharrem, Dede Korkut Kitabı I-II, TDK yay., Ankara, 1958-1963.

, Oğuz Kağan Destanı, İstanbul, 1970.

, Orhun Abideleri, MEB yay., İstanbul, 1970.

EROĞLU, Hamza, Atatürk ve Milli Egemenlik, AKDTYK, Atatürk Araştırma Merkezi, Atatürk ve Atatürkçülük Dizisi, no: 3, Ankara, 1987.

, Atatürk ve Cumhuriyet, AKDTYK, AAM yay., Atatürk ve.
Atatürkçülük Dizisi, no: 8, Ankara, 1989.

, Atatürk ve Milliyetçilik, AKDTYK, AAM yay., Atatürk ve.
Atatürkçülük Dizisi, no: 10, Ankara, 1992.

ESİN, Emel, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, Türk Kültürü El.
Kitabı, seri II, c. 1/b, İstanbul, 1978.

, "Tengrilik, Türklerde Gök tapınağına dair", Sanat Tarihi Yıllığı,
c. XII, İstanbul, 1978.

FEYZİOĞLU, Turhan, Atatürk ve Milliyetçilik, AKDTYK, Atatürk Araş. Merkz. Yay., no: 1, Ankara, 1987.

FINDIKOĞLU, Z. F., "Türk Aile Sosyolojisi", İÜHF D., İstanbul, 1946.

GABAİN, A. Von, "Türk-Hun Münasebetleri", II. TTKZ, Ankara, 1937.

, "Köktürklerin tarihine bir bakış", DTCF D., c. II, sy. 5, 1944.

, Eski Türklerde tarih zaptı şekilleri", Atatürk Üniv. Yıllığı, Erzurum, 1963.

, "Renklerin sembolik anlamları", DTCF Türkoloji Dergisi, c. III, sy. 1, 1968.

GENÇ, Reşat, Karahanlı Devlet Teşkilatı, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1981.

, "Karahanlılar'da İnsani Değerler ve Hukuk", Türklerde insanî Değerler ve İnsan Hakları, 1. Kitap, İstanbul 1992.

, Türk İnanışları ile Milli Geleneklerde Renkler ve Sarı-Kırmızı-Yeşil, AKDTYK, AKM yay., no: 118, Ankara, 1997.

, Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, TKAE yay., no: 147, Ankara, 1997.

GÖKALP, Ziya, Türk Medeniyeti Tarihi, Haz. İ. AKA K. Y. KOPRAMAN, İstanbul, 1976.

, Türk Töresi, Haz. H. DİZDAROĞLU, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1977.

, Türk Devletinin Tekâmülü, Haz. K. Y. KOPRAMAN, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1981.

, Türkçülüğün Esasları, Haz. Mehmet KAPLAN. MEB yay., İstanbul, 1996.

GÖMEÇ, Saadettin, "Kagan ve Katun", Gök D., 2/15, Ankara, 1996.

, Kök Türk Tarihi, Türksoy yay., no: 8, Ankara, 1997.

GÖZE, Ayferi, Devletin Ülke Unsuru, Doktora Tezi, İÜ yay., no: 818, İstanbul, 1959.

GROUSSET, Rene, Bozkır İmparatorluğu, Attila, Cengiz Han, Timur, çev. A. Reşat UZMEN, Ötüken yay., 2. bsk., İstanbul, 1993.

HEPER, Metin, "Atatürk'te Devlet Düşüncesi" Atatürkçü Düşünce El Kitabı, ADTYK, Atatürk Araşt. Merkz. yay. s. 115-149. Ankara, 1995.

İbn FAZLAN, İbn Fazlan Seyahatnamesi, çev. Ramazan ŞEŞEN, Bedir yay., İstanbul, 1975.

İbn HALDUN, Mukaddime I, çev. Zakir Kadirî UGAN, MEB yay., İstanbul, 1990.

İNALCIK, Halil, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi, SBF D., c. XIV/1, 1959.

, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", (R. R. ARAT için), Ankara, 1966.

İNAN, Abdülkadir, "Orun ve Ülüş Meselesi, THİT, I, 1931.

, Türk Tarihinin Ana Hatları, İstanbul, 1934.

, "Türk Destanlarına Genel Bir Bakış", TDAY, 1954.

, "Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim-Kelime Üzerine", TDAY, 1956.

, "Yasa, Töre-Türe ve Şeriat", TKAE, c. 1, Ankara, 1964.

, "Dede Korkut Kitabında Eski İnanç ve Gelenekler", TKAE, c. III-IV, 1966-1969.

, Makaleler ve İncelemeler, TKK yay., Ankara, 1968, c. 2, 1992.

, Tarihte ve Bugün Şamanizm, TTK yay., 2. Bsk., Ankara, 1972.

, Türk Dini Tarihi, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1976.

İNAN, Afet, Medeni Bilgiler ve M. Kemâl Atatürk'ün El Yazıları, TTK yay., Ankara, 1969.

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ, MEB yay. c. I-XIII, İstanbul, 1950-1986.

İZGİ, Özkan, Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi, TKAE yay., no: 72, Ankara, 1987.

, Çin elçisi Wang Yen-Te'in Uygur Seyahatnamesi, TTK yay., Ankara, 1989.

KAFESOĞLU, İbrahim, "Selçuklular" mad., İA, 1964.

, Tarihte Türk Adı, R. R. ARAT için, Ankara, 1966.

, "Türk fütuhat felsefesi ve Malazgirt Muharebesi, TED, sy. 2, İstanbul, 1971.

, Eski Türk Dini, 2. Bsk. Kültür Baak. Yay., Ankara, 1980.

, Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1980.

, "Eski Türklerde Devlet Meclisi (Toy) ", 1. Milli Türkiyat Kongresi, İstanbul, 1980.

, "Yanlış kullanılan Türk kültür terimlerinden birkaç örnek: Ulus-Yasa Kurultay", TED, sy. 12, 1982.

, "Ölümünün 1250. Yıldönümü münasebetiyle Bilge Kağan", Belleten D., c. XLIX, sy. 194, 1985.

, Bozkır Kültürü, İstanbul, 1987.

, Türk Milli Kültürü, Boğaziçi yay., 5. Bsk., İstanbul 1988.

KAFESOĞLU, İ. -SARAY, M., Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Tarihi Temeller, İstanbul, 1983.

KAPANİ, M., Politika Bilimine Giriş, 2. Bsk. Ankara, 1978.

KAŞGARLI MAHMUD, Divanü Lûgati't-Türk, Terc. Besim ATALAY, I, II, III, IV (İndeks), TDK yay., no: 521, 3. Bsk., Ankara, 1992.

KEZER, Aydın, Türk ve Batı Kültüründe Siyaset Kavramı, Kültür Bak. yay., no: 784, Ankara, 1987.

KOCA, Salim, "Kutadgu Bilig'e göre Türklerde seçkin insan anlayışı", MK, sy. 6, 1977.

, Dandanakan'dan Malazgirt'e, Giresun, 1997.

, Türk Kültürünün Temelleri II, KTÜ. yay., Trabzon, 2000.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, Türk Medeniyeti Tarihi, İstanbul, 1926.

, "Eski Türk unvanlarına ait notlar", THİT Mec., II, 1939.

, "Proto-Bulgar hukukuna dair notlar", THİT Mec. II, 1939.

, "Hukuki Sembollerdeki Motifler", THİT, II, 1939.

, "Orta Zaman Türk Hukuki Müesseseleri, İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur? ", II. TTKZ, İstanbul, 1943.

KÖSOĞLU, Nevzat, Devlet "Eski Türkler'de-İslam'da-Osmanlı'da", Ötüken yay., no: 361, İstanbul, 1997.

KÖYMEN, M. Altay, Tuğrul Bey ve Zamanı, Kültür Bak. Yay., no: 4, İstanbul, 1976.

, "Türkler ve Demokrasi", 50. Yıl Konferansları, AÜDTCF, Ankara, 1976.

, Selçuklu Devri Türk Tarihi, TTK yay., Ankara, 1989.

, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. III (Alparslan ve Zamanı), TTK yay., Ankara, 1992.

KURAT, A. Nimet, "Göktürk Kağanlığı", DTCF D., c. X, sy. 1-2, 1952.

LASZLO, French, "Kağan ve Ailesi", THT D., I, 1944.

, “Dokuz-Oğuzlar ve Göktürkler”, çev. M. EREN, Belleten D. C. XIV, sy. 53, 1950.

LEWİS, Bernard, İslam’da Devlet Müessese ve Telakkileri Üzerine Bozkır Ahalisinin Tesiri, İstanbul, 1960.

LİGETİ, L., Bilinmeyen İç Asya, çev. S. KARATAY, Ankara, 1947.

, “Attila Hunları’nın Menşei”, Attila ve Hunları, s. 9-24, 2. Bsk., Ankara, 1982.

, Asya Hunları”, Attila ve Hunları, s. 25-50, 2. Bsk., Ankara, 1982.

MANGHOL-UN NİUÇA TOBÇA’AN, Moğolların Gizli Tarihi, çev. Ahmet. (Yüan-ch’ao Pi-shi) TEMİR, TTK yay., 2. Bsk., Ankara, 1989.

MİKLOS, K., “Yurt Kurma hakkında”, çev. Tayyib GÖKBİLGİN, TM, c. XVII, 1972.

MORİ, M., “Kuzey Asya’daki Eski Bozkır Devletlerinin Teşkilatı”, TED, sy. 9, İstanbul, 1978.

NEMETH, G., “Türklüğün Eski Çağı”, Ülkü D., sy. 88, 1940.

, “Hun Kitabeleri’nin İzahı, çev. S. BULUÇ, İÜ Türk Dili ve Edeb. D., c. 1, sy. 1, 1946-1947.

, Attila ve Hunları, çev. Şerif BAŞTAV, DTCF yay., 2. Bsk., Ankara, 1982.

NİZAMÜ’L-MÜLK, Siyasetnâme (Siyeru’l-mülûk), çev. Nureddin BAYBURTLUGİL, Dergah yay., no: 81, 3. Bsk., İstanbul, 1995.

ORKUN, H. Namık, Eski Türk Yazıtları, TDK yay. no: 529, 3. Bsk. Ankara, 1994.

ORTAYLI, İlber, Türk İdare Tarihi, TODAİE yay., Ankara, 1979.

ÖGEL, Bahaeddin, “Uygurların menşei efsanesi”, DTCF D., c. VI, sy. 1-2, 1948.

, “İlk Töles Boyları”, Belleten D., c. XII, SY. 48, 1948.

, “Şine-usu Yazıtı’nın tarihi önemi”, Belleten D., c. XV, sy. 59, 1951.

, “İslâm’dan önceki Türk devletlerinde Tımar sistemi”. IV. TTKZ, 1952.

, “Uygur Devleti’nin teşekkülü ve yükseliş devri”, Belleten D., c. XIX, sy. 75, 1955.

, “Doğu Göktürkleri hakkında vesikalar ve notlar”, Belleten D., c. XXI, sy. 81, 1957.

, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, I-II, MEB yay., İstanbul, 1971.

, Türk Kültür Tarihine Giriş, c. I-IX, Ankara, 1978-1987.

, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, 2 Cilt, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1981.

, Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl sonlarına kadar), Ankara, 1982.

, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, TTK yay., 4. Bsk. Ankara, 1991.

, Türk Mitolojisi, I-II, MEB yay. Ankara, 1997.

ÖZDEMİR, M. Niyazi, Türk Devlet Felsefesi, Ötüken yay. no: 260, İstanbul, 1993.

ÖZTÜRK, Ali, Ötüken Türk Kitabeleri, MEB yay., Düşünce Eserleri Dizisi. İstanbul, 1997.

PARMAKSIZOĞLU, İsmet, Türklerde Devlet Anlayışı (İmparatorluk Devri 1299-1789), 2. Bsk., Ankara, 1986.

RASONYI, Laszlo, Tarihte Türklük, TKAE yay., no: 152, 4. Bsk., Ankara, 1996.

ROUX, Jean-Paul, Türklerin Tarihi, çev. Galip ÜSTÜN, 5. Bsk. Milliyet yay., İstanbul, 1997.

SARINAY, Yusuf, Atatürk’ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı, MEB yay., Düşünce Eserler Dizisi: 16, İstanbul, 1996.

SÜMER, Faruk, “Oğuz Han Destanı”, Resimli Tarih Mec., c. 2, sy. 20, İstanbul, 1951.

, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihi-Boy Teşkilatı-Destanları, TDAV yay., no: 89, 4. Bsk., İstanbul, 1992.

ŞEŞEN, Ramazan, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, TKAE yay., no:. 57, Ankara, 1985.

TANERİ, Aydın, Türk Devlet Geleneği, MEB yay., İstanbul, 1993.

TEKİN, Talat, Orhun Yazıtları, TDK yay., Ankara, 1988.

TOGAN, Z. V., Reşideddin Oğuznamesi, İstanbul, 1972.

, Umumi Türk Tarihine Giriş, 3. Bsk. Enderun Kitapevi, İstanbul, 1981.

TURAN, Osman, 12 Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul, 1941.

, "İlig unvanı hakkında", TM, c. VII-VIII, 1940-1941.

, "Terken unvanı hakkında", THTD, I, Ankara, 1944.

, "Eski Türkler'de Okun Hukuki Bir Sembol Olarak Kullanılması", Belleten D., c. IX, sy. 35, 1946.

, "Türkler ve İslamiyet", AÜDTCF D., c. IV, sy. 4, 1946.

, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, Boğaziçi yay., İstanbul, 1978.

, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, Boğaziçi yay., 8. Bsk. İst. 1995.

, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, Boğaziçi yay., 5. Bsk. İstanbul, 1996.

TÜRK KÜLTÜRÜ EL KİTABI, c. II, kısım 1 a, MEB yay., İst. 1972.

ÜÇOK, C. -MUMCU, A., Türk Hukuk Tarihi, Savaş Yay., 7. Bsk., Ankara, 1993.

ÜLKEN, H. Z., Millet ve Tarih Şuuru, 2. Bsk., İstanbul, 1976.

VLADİMİRTSOV, B. Y., Cengiz Han, çev. H. A. EDİZ, Ankara, 1950.

, Moğolların İçtimai Teşkilatı (Moğol Göçebe Feodalizmi), çev. A. İNAN, TTK yay., 2. Bsk., Ankara, 1987.

YUSUF HAS HÂCİB, Kutadgu Bilig, neşreden: R. Rahmeti ARAT, I ((Metin), TDK yay., no: 458, 3. Bsk. Ankara, 1991; II (Çeviri), TTK yay., 6.

Bsk. Ankara, 1994; III (İndeks), TKAE yay., no: 47, hazırlayanlar: Kemal ERASLAN-Osman F. SERTKAYA-Nuri YÜCE, İstanbul, 1979.

Türk-İslam Devletlerinde Şûrâ / Yrd. Doç. Dr. Ali Galip Gezgin [s.203-209]

Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türkler, Orta Asya'dan başlayıp günümüze kadar gelen tarihî süreç içerisinde, birçok devlet kurmuş bir millettir. Onlar, kurmuş oldukları her yeni Türk devletinde, kendilerinden önceki Türk devletlerinin yönetim tecrübelerinden yararlanmışlar; devletin, "bilgi", "birikim" ve "tedrîcî olarak tekâmül" den ibaret bir mekânizmaya bağlı olarak ayakta kalabileceğini idrak etmişlerdir. Bu nedenledir ki Türkler, çok az sayıda millete nasip olan uzun ömürlü devletler kurma bahtiyarlığını elde etmişlerdir. Bilge Kağan (ölm.) 'ın "Üstte gök çökmedikçe altta yağız yer delinmedikçe ey Türk! Senin ilini ve töreni kim bozabilir?…" ifadesinden de anlaşılacağı gibi, Türklerde "Devlet-i Ebed Müddet" fikri mevcuttur.

Türkler için son derece önem arzeden "devlet" kurma geleneği, önemini İslâmiyet'in kabulünden sonraki dönemlerde de korumuş ve bu müessese her şeyin üstünde yer almakla beraber, devleti temsil eden "sultan" da önemli yetkilere sahip kılınmıştır. Sultanlar, yürütme ve yargı erkinin başında bulunurlarken, belli bir yasama yetkisine sahip olmuşlardır. Sultanların, halkı diktatörce yönetmelerine engel olan unsurların başında ise "şûrâ" ilkesi gelmektedir. Şûrâ, devlet yönetiminde gereği gibi uygulandığı

takdirde, “devlet-i ebed müddet” düşüncesini, kuvveden fiile çıkaran önemli dinamiklerden birisidir.

Devlet yönetiminde şûrâ’ya yer veren Türkler, hem İslâm öncesinde, hem de İslâmiyet’in kabulünden sonra bilginlerin fikir ve görüşlerinden de istifade etmeyi ihmal etmemişlerdir.1 Şûrâ kavramı Arapçadan dilimize geçmiş bir kelime olup, isabetli ve doğru karar verebilmek için, ilim ve ihtisas sahibi kişilerle fikir teatisinde bulunmaktır. Türkler, şûrâ’ya karşılık olarak, “işlerde danışma, görüşme, düşünme” anlamına gelen “kengeş” kelimesini kullanmışlardır.2 “Kengeş” kelimesi, Dîvânu Lugâti’t-Türk ’de şu şekilde geçmektedir: “Kengeşlik bilig artamas” yani “Danışıklı iş bozuk olmaz”.3 Bir başka ifadeyle, eğer akıl, danışmakla birleşirse iş yerli yerince yapılır ve sonuç müsbet olur. İşte bu veciz ifade Türklerin şûrâ’ya ne kadar önem verdiklerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Danışmanın ilk nüvesini teşkil eden “kurultay”, Mete’nin (Mo-Tun, Oğuzhan) (M.Ö.209-174?)4 zamanından itibaren devletin temel kurumlarından biri olmuştur.5 Kurultay, başlangıçta dînî tören, bayram, yeme-içme toyu, eğlenme ile yarışmayı da ifade eden bir devlet toplantısı iken daha sonraları, önemli meselelerin müzakere edilip tartışıldığı ve nihayet ittifakla verilmiş kararların alındığı bir müessese haline gelmiştir. Meselâ, “yeni bir devletin kurulması”, “göç”, “savaş yapılan bir ülke ile barış” vb. hususlarda kurultayın toplanması bunun en belirgin örneklerindendir. Nitekim M.Ö. 68 yılından sonra Hun hakanının, Çin ile barış yapmak için devletin ileri gelenlerini bir araya toplaması6 kurultayın fonksiyonelliğinin bir belirtisi olarak değerlendirilebilir.

Bu kurultaylarda sadece siyasî ve askerî problemler değil, aynı zamanda, ülkeyi ilgilendiren her türlü problem tartışılarak, karara bağlanmaktadır. Bir keresinde Gök-Türklerin ünlü hükümdarı Bilge Kağan, Türk illerindeki şehirlerin Çin ülkelerindeki gibi surlarla çevrilmesi ve

Budizm ile Taoizm’in yurtta yayılmasının teşvik edilmesi için kurultay toplamıştır. Ayguçı (devlet müşaviri) Tonyukuk “Çinliler gibi şehirlerimizin etrafını çevirip, iyice yerleşirsek, nüfusumuz onlardan çok az olduğundan onlara karşı varlığımızı koruyamayız; varlığımızı hareketliliğimize borçluyuz; Budizm ve Taoizm bize uyuşukluk getirecektir” sözleriyle karşı çıkmış, Bilge Kağan’ın teklifi kurultayda reddedilmiştir.7

Eski Türk kağan ve sultanları, yabancı baskıcı hükümdarlardan çok farklı olarak, yüksek ve insânî vasıflarda ve demokratik bir anlayışa sahip oldukları için halkın görüşlerine değer vermişlerdir.8 Türk devlet mekânizması içerisinde “Tayanç” ve “Kengeşçi” adı verilen pek çok danışmanın bulunuşu bu görüşü destekler mahiyettedir. Nitekim Cengiz Han’ın müşavirleri (danışmanlar) saraylarda, “Tayangu” unvanını taşımakla birlikte, “dayanmak” fiilinden türetilen “Tayançı” unvanı, “Tirgek” yani “direk” unvanını taşıyan danışmanlar da görev yapmışlardır. Ayrıca “İş-Ayguçı” (İş danışmanları) ile “Basutçı”, “yardımcı”, “tapuçı”, “hizmetçi” adı verilen maliyet memurları da yine bu sınıfa bağlı müşavir konumundadırlar.9 Eski Türk tarihiyle ilgili bazı kaynaklardan, Türk hükümdarlarının kalabalık denilebilecek kadar çok sayıda danışman bulundurduklarını öğreniyoruz. Aynı kaynaklara göre Oğuzlar, işlerini meclisler kurarak istişâre (kenğeşme) yolu ile halletmişlerdir.10 Oğuz sü-başısı, Etrek, Tarhan, Yınal gibi Oğuz büyüklerini çağırarak, onlarla istişare etmiştir.11 Dolayısıyla Oğuzlar devletinin bir bakıma demokratik prensiplere göre idare edildiğini söylemek mümkündür.12

İslâmiyet’ten önce kurulan Türk devletlerinde “şûrâ” müessesesi ile ilgili bu özet bilgilerden sonra, şimdi de, Türklerin İslâm dînini kabul etmelerini müteakiben kurdukları devletlerdeki “şûrâ” anlayışı ile ilgili bilgilere yer vermeye çalışalım.

1. İlk Müslüman Türk Devletlerinde Şûrâ

Türklerin İslâmiyet’i benimsemeleri ve İslâm medeniyetine adım atmış olmaları, Türk tarihi açısından son derece önemli bir olaydır. Yeni bir din veya medeniyetin kabulü, cemiyet içerisinde inanış, düşünüş ve yaşayış gibi türlü bakımlardan husûle getirdiği derin değişme ve gelişmeler nedeniyle bir milletin tarihinde önemli bir hadise olmak vasfını daima korur.13

Türklerin din olarak İslâmiyet’i seçmeleri sürecini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Türkler, Emevî hilafeti döneminde, yavaş da olsa İslâmiyet’i kabul etmeye başlamışlardır. Türklerin bu dîni yakından tanımalarıyla IX. yüzyıl ortalarından itibaren Müslümanlığı kabul edenler artmış, nihayet X. yüzyılın ilk yarısından itibaren halkı ve yöneticileri Türk olan ilk Müslüman Türk devletleri ortaya çıkmaya başlamışlardır.14 Bunlar ise kuruluş tarihi itibariyle kronolojik olarak İtil (Volga) Bulgar Devleti (920-921), Karahanlılar (945), Gazneliler (963) ve Selçuklular (1038) gibi Türk-İslâm devletleridir.

Bu devletlerde şûrâ’nın uygulanmasıyla ilgili olarak bilgi vermeden önce şu hususun bilinmesinde fayda vardır. Şûrâ ilkesinde, devlet başkanı her ne kadar istişâre sonucunda alınan kararları yürürlüğe koyup koymama hususunda bir takım yetkilerle donatılmış olsa da, yönetim anlayışında meşveret prensibini ön plana çıkarması, demokratik bir yaklaşım içinde olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu konuda müstakil bir eser telif eden Mehmet Saray; “…Bugünkü cumhuriyetlerin Türk halklarının ataları, diğer milletlerle mukayese edilemeyecek derecede meclis ve demokrasi fikrine sahip idiler. Hiç bir Türk devleti tek bir kişi tarafından istediği şekilde ve despotça yönetilmemiştir. Her Türk devletinin bir meclisi olmuş ve bu mecliste bazen halkın temsilcileri ve bazen de devletin yetkilileri ülke meselelerini enine boyuna tartışmışlardır…”15 demektedir. Dolayısıyla Türk devletlerinde mevcut olan ve meselelerin ayrıntılı bir biçimde müzakere edilmesi, karşılıklı olarak fikir alışverişinde

bulunulması gibi olgular, Kur'ân'ın da öngördüğü bir husustur. Kur'ân'da, şûrâ ile ilgili olarak öncelikle Hz. Peygamber'e idarî ve diğer işlerde ashabına danışması emredilmekte ve: " (…) Onları affet, bağışlanmaları için dua et; (Yapacağın) iş (ler) hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a dayan; çünkü Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever."16 buyurulmaktadır. Bu âyette geçen "Veşâvirhum fi'l-emr" (: (yapacağın) bir iş hakkında onlara danış" ibaresiyle ilgili olarak klâsik tefsirlerde, birbirinin tekrarı nitelikte yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlarda temel olarak, şûrâya, savaş ilânı gibi dünya işlerine ait bir takım konularda başvurulmasının lüzumu; hakkında nass bulunan dinî konularda ise buna gerek olmadığı vurgulanmaktadır. Ayrıca âyette geçen "Şavir" (: Danış) emrinin muhatabı Hz. Peygamber ise de, bu emir Hz. Peygamber'in buna muhtaç olmasından ziyade, ümmetini buna alıştırması hikmetine bağlanmıştır.17 Yine Kur'ân'da: "…Onların işleri, aralarında danışma (: şûrâ) iledir (…) "18 meâlindeki âyet ile şûrânın insan hayatındaki önemi vurgulanmakta ve işlerini istişâreyle yapan mü'minler övülmektedir.19

Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu "şûra" ilkesi, kendine özgü bir demokrasi ve cumhuriyet sistemidir.20 Bir başka ifadeyle bugünkü cumhuriyetin prototipidir. Zira Kur'ân şûra ilkesi ile, ilk cumhuriyet esasını getirmiştir.21 Şûra ilkesi, demokrasinin dayanaklarından birisidir.22 Ancak kanaatimiz odur ki demokrasi ile -Kur'ân'ın evrensel ilke boyutunu vererek şekil ve işleyiş tarzını insanlara bıraktığı- "şûra"yı birbirine karıştırmamak lâzımdır. Çünkü Kur'ân, yönetim şekli getirmemiştir. Kur'ân'ın getirdiği ve ortaya koyduğu şey yönetime hâkim olacak zaman üstü prensiplerdir.23 Kur'ân, danışma konusunda da özel yöntemler koymaz. Nitekim meclisin oluşumu, seçim şekli, vekillik süresi vb. hususları, her dönemin ve her ülkenin yöneticilerinin uygulamalarına bırakmıştır.24 Şûra'da önemli olan, bu organın, çevresinde temsil etme niteliğine sahip, temsil ettikleri

kimselerin güvenine lâyık ve ahlâkî dürüstlükleriyle tanınmış şahsiyetlerden oluşmasıdır.[25] Zira temsil etme niteliğine sahip olmayan, yetkisiz ve bilgisiz kişilere danışarak onlara itaat etmek doğru olmadığı gibi,[26] Kur'ân'ın şûra ile getirmiş olduğu evrensel ilkeye de aykırıdır. Çünkü Kur'ân bu konuda: "Yeryüzündekilerin[27] çoğunluğuna uyarsan, seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar zandan başka bir şeye uymazlar ve onlar, sâdece yalan söylerler"[28]diye uyarmaktadır.

Görülüyor ki, verilecek kararlarda rastgele çoğunluğa uymaktan ziyade, bu çoğunluk içinden seçilmiş ilim-irfan sahibi, yetkili kişilerin rehberliğinden istifade etmek esastır.

Kur'ân'da yer alan "şûrâ"ya ilişkin âyetlerin yanı sıra, konu ile ilgili Hz. Peygamber'in hadislerinin de mevcudiyeti, bu ilkenin Türk devlet yönetiminde ciddiyetle uygulanmasında önemli etkenlerden birisidir. Zira Türklerin Hz. Peygamber'e olan sevgilerinin müsbet açıdan tezahürleri bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamber'in şûrâ ile ilgili tavsiyelerinden bir kaçına burada yer vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bir gün Hz. Peygamber'e "Azm"in ne demek olduğu sorulmuş, o da bunu şöyle açıklamıştır: "(Azm) görüş sahipleriyle istişâre etmek ve onların görüşlerine uymaktır."[29] Yine Hz. Peygamber; "Müsteşar mü'temendir (güvenilir insandır)"[30] buyurmuştur. Bu hadise göre, fikrine müracaat edilecek kimse, güvenilir bir kişi olmalıdır. Ayrıca çözüm bekleyen sorunların, güven vermeyen, gerçeği olduğu gibi söyleyeceğinden emin olunmayan kişilerle istişâre edilmemelidir. Nitekim bir başka hadiste Hz. Peygamber: "Bir müslüman kardeşiniz sizden birine bir şey danıştığı zaman ona (bildiği doğru yolu) göstersin"[31] buyurarak danışmanlık yapanların doğru bilgi vermelerini ihtar etmektedir.[32] Hz. Peygamber, şûrâyı tavsiye etmekle kalmamış, bizâtihî kendisi uygulamıştır. Onun şûra ile ilgili uygulamalarına dair pek çok misal verilebilir.[33] Keyfî yönetim üzerindeki

pratik kontrolü sağlayan şûra'yı Hz. Peygamber'in uygulamasındaki amaçlardan birisi ve belki de en önemlisi, kendisinden sonra gelen yöneticilerin halkı despotça ve diktatörce yönetmek yerine meşveret yoluyla problemleri çözmeleri hususunda kendisini örnek almalarını sağlamaktır. Zîra, Allah'ın gönderdiği vahy ile hareket eden Peygamber bile işleri istişâre ederek yaptığına göre, ondan sonraki yöneticilerin de, Allah'ın elçisini örnek alarak bu ilkeyi mutlaka yerine getirmeleri gerekir.34

Türkler, benimsedikleri İslâm dîninin temel kaynakları olan Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinde önemle vurgulanan "şûra" ilkesini, kendi devlet geleneklerinde var olan "kengeşme" ile mezcetmişlerdir. Bu sebeple Türk-İslâm devletlerinde şûrâ incelenirken bu hususun bilinmesinde yarar vardır.

Şimdi, kronolojik olarak İlk Türk-İslâm devletlerinde "şûrâ" ilkesinin nasıl uygulandığı hakkında bilgiler vermeye çalışalım.

1.1. Karahanlılarda Şûrâ

Karahanlıların devlet teşkilatına dair bilgileri, o dönemde Yusuf Has Hâcib (ö.?)35 tarafından yazılan "Kutadgu Bilig"36'te bulmaktayız. Zira bu eser, "Karahanlı Devlet Teşkilâtı" adı altında müstakil bir çalışma yapmış olan Reşat Genç'in de önemli kaynağını oluşturmaktadır.37 Karahanlı Devleti'nde, Türklerin ideal hükümdar tipi, onların erdem olarak kabul ettikleri yüksek ahlâkî değerleri şahsında toplayan kişidir.38 Bu hükümdarlar, "Tonga, İlig, Buğra, Arslan, Tamgaç (Tafgaç, Tabgaç), Han, Hakan ve Terken" gibi unvanlar kullanmışlardır. Türklerin daha Hunlar zamanından beri tanıdıkları "Katun" tabirinin Karahanlılarda da (çoğu defa Hatun şeklinde) kullanılmakta olup, hükümdarın yanında yer alan "Hatun", diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Karahanlı devletinde de mühim bir mevkiye sahiptir.39

Yağru (vezir), esasında Başvezir (sadrazam) makamını temsil eden en yüksek hükümet görevlisi olup, emrinde de, günümüz kabinelerine benzeyen büyük bir dîvan bulunmaktadır. Bu dîvanda, idârî işler görüşülerek kararlar alınır ve bu kararlar, hükümdara arz edilip, onun onayı alındıktan sonra, uygulamaya konmaktadır.40

Karahanlı Devleti'nde görülen bu yönetim tarzı her ne kadar eski Türk feodal bünyeye sahip ise de, hükümdarlar, egemenlik haklarını, "töre", "kut" ve "danışma meclisi" gibi unsurların bulunması nedeniyle sınırlı olarak kullanabilmektedirler. Karahanlıların devlet teşkilatı, dönemin egemenlik anlayışından etkilenmiştir. Bu egemenlik anlayışı ise, R. Genç'in de belirtmiş olduğu gibi, uzun denilebilecek bir zaman dilimi içerisinde tekâmül ederek olgunlaşan Türk hâkimiyet anlayışıdır. Devlet başkanına, yönetme hakkı Allah tarafından ilâhî bir lütuf olarak bağışlanmıştır. Bu sayede o, Allah'ın dünyadaki halifesi, temsilcisi konumundadır. Ancak bununla birlikte Türk hükümdarı asla insan üstü bir varlık olarak da görülmemiştir. O, önce Allah'a, sonra da Töre yoluyla yönetiminde yaşayan kimselere karşı mes'ûliyet sahibi olup, bu sorumluğunu îfâ edebildiği sürece hükümdar olarak kalabilir.41

Karahanlılarda görülen bu "hâkimiyet" telâkkisi siyasi iktidarın kaynağını Allah'a bağlamakla, hükümdarı, yaptığı işlerden dolayı Allah'ın indinde sorumlu tutmuş ve bu suretle günümüzde "Millî İrâde" denilen yüksek kontrol otoritesi meselesini de üstün kültürleri sayesinde kendilerine göre halletmişler ve insanları da hükümdarın şahsî insaf duygusuna sığınmaktan kurtarmışlardır. Böylece Türk hükümdarı, hiçbir sorumluluk taşımayan diktatör biri değil, öncelikle Allah'a ve sonra da Töre yoluyla idaresi altındakilere karşı sorumlulukları olan ve bu sorumlulukları yerine getirebildiği sürece hükümdar kalabileceğinin bilincinde olan bir kimsedir. Bir başka deyişle, Türk devlet başkanının hem kendisi hem de yönetimi

altında bulunanlar, onun insan üstü bir varlık değil, normal bir insan konumunda bulunduğunun ve idare yetkisinin bazı şartlarla sınırlandırılmış olduğunun bilincindedirler.42 İşte bu bilinç, bir bakıma şûrâ'nın temelinde bulunan amaçlardan (: makâsıd) olup, şûrâ'nın bilfiil uygulanmasının tabiî bir sonucudur.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, Karahanlıların devlet yönetiminde de diğer Türk devletlerinde olduğu gibi, şûrânın önemli bir yeri vardır. Devlet başkanları, genellikle danışma meclislerinden çıkan kararlara göre hükmetmişlerdir. Dolayısıyla devlet yönetiminin temel ilkelerinden biri olan meşveret ilkesine Karahanlıların devlet mekânizması içerisinde aktif olarak yer verilmiştir.

1. 2. Gaznelilerde Şûrâ

Gazneliler Devleti'nin kurulduğu bölgelerde çok eski dönemlerden beri çeşitli Türk zümreleri yaşamaktadır. Daha sonra Hint seferleri dolayısıyla Orta Asya'dan bölgeye göçler de olmuştur. İşte, Gazneliler Devleti'nin tebasını bu Türkler ve muhtelif etnik kökenli yerliler oluşturmuşturlardır.43

Gazneliler'in devlet teşkilâtı da diğer Müslüman Türk devletlerine benzemektedir. "Gaznelilerin Karahanlıların ve daha sonra Selçukluların birçok müessesesi üzerinde Sâmânî müesseselerinin tesirleri göze çarpmaktadır. Bu devletler de Abbâsî Devleti'nin kuvvetli nüfuzu altında kalmışlardır."44 Nitekim buna uygun olarak Gazneli saray teşkilatında; "Agaçı (Hâcibu'l-Hüccâb), Candar, Emir-i Silah, Camedâr, Şarabdar, Hansalar, Emir-i Ahur, Emir-i Şikar, Emir-i Hares, Çavuş" gibi görevliler yer almaktaydılar. Devletin beş büyük dairesi vardır. Bunlar, Dîvân-ı Vezâret, Dîvân-ı Risalet, Dîvân-ı Arz, Dîvân-ı İşraf ve Dîvân-ı Vekâlet'tir.45

Gaznelilerde sultan, mutlak bir şekilde hâkimdir. Sultan, diğer Müslüman-Türk devletlerinde olduğu gibi, Allah'ın yer yüzündeki

halifesidir. Sultan devlette kanun koyma, adlî otorite ve yürütme otoritesi bakımından en üstün durumda olup, halk üzerinde îdam ve affetme yetkisine sahiptir.46

Türk-İslâm devletlerinden biri olan Gaznelilerde de istişâre kurumunun sınırlı bir şekilde olduğunu görüyoruz. Devlet bürokrasisinin en üst noktasında bulunan sultan, şayet uygun görürse bir vezir tayin ederek, onunla ve diğer dîvan reisleriyle istişâre ederdi, ancak son kararı vermekte serbestti. Dolayısıyla sultanın meşveret sonucunda alınan karara uyma zorunluğu yoktu.47

Hülasa, Gazneli Devleti'nde de, belli ölçüler ve sınırlamalarla da olsa meşveret ilkesine yer verilmiştir. Burada şu hususu tekrar hatırlatmakta fayda mülahaza ediyoruz: Türk devlet geleneğinde tatbik edilen "şûrâ" ile İslâm hukukunun ön gördüğü "şûrâ", gerek kavramsal çerçevede, gerekse uygulanış biçimi açısından kısmen benzerlikler arz etse de, özellikle uygulamada oldukça farklıdır.

2. Büyük Selçuklularda Şûrâ

Selçuklu Devleti, Türk-İslâm orijininden gelen, "töre", "kut", "şûrâ" gibi kurumların birleşmesiyle meydana gelmiştir.48 Fakat Selçuklular, devlet yönetiminde her ne kadar eski Türk Töresi'ni ve İslâmî prensipleri kendilerine rehber edinmişlerse de, İslâmî terimler ve kurumlar daha ağırlıklı olarak yer almıştır.49 Nitekim Arapların ve Farsların kullandığı "dîvân" Selçuklu Devleti'ni idare edenler tarafından da kullanılmaya başlanmıştır.50 "Dîvân"ın günümüzdeki karşılığı "Bakanlar Kurulu (Council of Ministers)"dur. Selçuklu Devleti'nde "dîvân" teriminin kullanılmasında İslâmî kültürü kadar, Selçuklu Devleti idaresinde İranlı idarecilerin bulunması da etkili olmuştur.

Eski Türk devletlerinin, bir bakıma demokratik anlayışla örtüştüğü söylenebilecek olan "şûrâ", an'anesi Selçuklulara da intikal etmiştir.51 Zira

Büyük Selçuklu Devleti'nde "âlimler ve ihtiyarlar meclisi", "müşavere meclisi" veya "meşveret meclisi" adını taşıyan bir kurumun oluşu52 bu geleneğin devam ettiğini göstermektedir. Selçukluların danışmaya verdiği önemi daha iyi kavrayabilmek için Selçuklu vezirlerinden Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) "Siyasetnâme" isimli eserini incelemenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Nizamülmülk bu eserinde, önemli problemleri danışmak suretiyle insanın fikir gücünü artırabileceğini belirtmektedir.

Ona göre, danışmak, bireyin tam fikir sahibi olmasını ve ileriyi görmesini sağlar. Çünkü herkesin bilgi düzeyi farklıdır. Kimisi çok bilgilidir. Fakat yeterli tecrübesi olmadığı için, bildiğini uygulamada başarısız olur. Kimi de vardır ki hem tecrübelidir, hem de, bildiği ve tecrübe sahibi olduğu hususu tatbik etmekte mâhirdir. Nizamülmülk bu konuda şu örneği verir: "Biri vardır hastalığın ilacını kitaptan almıştır. Bütün ilaçların isimlerini ezberden bilir, sonra başka biri vardır, aynı ilaçları hem bilir, hem de o ilaçlarla hastalıkları tedavi eder. Çünkü ilaçları defalarca tecrübe etmiştir."53 Pratik yapan, teori bilen bir başkasıyla asla bir değildir. Nizamülmülk, bu örnekten sonra şu dikkate değer fikirleri zikreder: "Devlet yönetimi hakkında bilginler ve cihangörmüş kişiler ile tedbir almak gerekir. Tedbir alan kişilerin sayısı ne kadar fazla olursa, gücü de o kadar fazla olur. On kişinin alacağı tedbir, üç kişinin alacağı tedbirden daha kuvvetli olacaktır."54

Nizamülmülk'ün yukarıdaki önerilerinin lafta kalmadığını, Selçuklu devlet mekânizması içerisinde uygulandığını da kaynaklardan öğreniyoruz. Zira meşveret ilkesinin uygulandığına dair en önemli gösterge, Selçuklu devlet yönetiminde "Dîvân-ı Saltanat (: Büyük Dîvân) " adı verilen bir meclisin bulunmasıdır.55 Bu meclisin çalışmaları hükûmet başkanı olan başbakan, yani büyük vezirin riyâsetinde yapılmaktadır. Meclisi oluşturan üyeler ise şunlardır: İçişleri, dışişleri, maliye, askerî eğitim ve donatım,

adalet işlerinden sorumlu olan vezirler ile ordu komutanları, şehzâdeler, onların yetişmesinden sorumlu olan ata-beglerdir.56 Ülkenin çözüm bekleyen problemleri bu dîvanda tartışılmakta ve alınan kararlar devletin başı olan Selçuklu sultanı tarafından genellikle kabul edilmektedir. Bununla birlikte, nadiren de olsa, meclisin almış olduğu bu kararları, Selçuklu hükümdarı değiştirebilmektedir. Bütün bu bilgilerden anlaşılan odur ki, Selçuklu Devleti'nin başındaki hükümdar, devleti, diktatörce değil, meclisin aldığı kararlar çerçevesinde idare etmiştir.57

Selçuklu Devleti'nde gelişen bu meclis sistemi Anadolu Selçuklularında da, biraz değişikliğe uğramakla birlikte devam etmiştir. Bu küçük değişiklik, özellikle Anadolu Selçuklularının, Moğollara mağlup olmasından sonra ortaya çıkmıştır. M. Saray'ın da belirtmiş olduğu gibi, Moğol istilâsından sonra, Anadolu Selçukluları meclisinin teşkil eden dîvâna ve onun yan kuruluşlarına nezaret etmekle yükümlü bir Moğol naibliği oluşturulmuştur. Bu naiblik, meclisin diğer işlerine karışmamakla birlikte, vergi ve maliye işlerine müdahalelerde bulunmuştur.58 Anadolu Selçuklu Devleti'ndeki kısmen değişmiş meclisin adı "Divân-ı Saltanat (divan-ı a'lâ)"dır. Bu dîvân, bazen hükümdarın, bazen "Sahib-i Azâm" denen vezirin başkanlığında toplanan en büyük karar ve müzakere organıdır.59

Şu halde, hem Selçuklu, hem de Anadolu Selçuklu Devleti'nde danışma meclisi bulunmaktadır. İslâm öncesi Türk devletlerinde görülen "kurultaylar", İslâm sonrası Türk devletlerinde "dîvân" adı altında devam etmiştir. Danışma meclisleri hangi ad altında olursa olsun, Selçuklu devlet mekânizması içerisinde de yer almıştır. Dolayısıyla bu devletlerde "danışma" ilkesinin uygulanmış olması da, söz konusu devletlerin, diktatörce idare edilmediğinin ve hükümdarların yetkilerinin sınırlı

olduğunun en önemli göstergelerindendir. Zira egemenlik yetkileri sınırlı olan bir hükümdarın yönetimi, “diktatör yönetimi” olarak tavsif edilemez.

Sonuç

Türk devlet geleneğinin kökleri tarihî derinliklere kadar uzanan, en önemli yönetim ilkelerinden birisi de “şûrâ”dır. Türkler, “Kengeşme” adını verdikleri şûra’yı, ilk bozkır devletlerinden başlamak sûretiyle günümüze kadar devam ettirmişlerdir. “Danışıklı iş bozuk olmaz” prensibinden hareketle, devlet yönetiminde, şûra’ya ayrı bir önem vermişlerdir. Tarihi süreç içerisinde şûra ilkesini sistemli bir şekilde uygulayan Türkler, yönetim mekânizmalarında danışmanlara yer vermişlerdir.

Onlar, bu danışmanların ilim ve irfan sahibi olmasını temel şart olarak kabul etmişler, kararlarını alırken onların görüşlerinden faydalanmışlardır. Türkler zaten kendi geleneklerinde var olan bu ilkeyi, İslâmiyet’i benimsedikten sonra, dînin içerisinde mevcut olan istişâre ile mezcetmişlerdir. Şûra ilkesi, sadece yönetimle ilgili olmayıp, aynı zamanda bireyin bütün hayatı ile yakından ilgilidir. Kur’ân, şûra ilkesiyle daha o dönemde ilk olarak cumhuriyet esasını ortaya koymuş ancak herhangi bir yönetim şekli getirmemiştir. O, şekilden ziyade, yönetime hâkim olacak zaman üstü prensipler ortaya koymuştur. İşte “şûra”, Kur’ân’ın zaman üstü yönetim prensiplerindendir. Meşveret meclislerini oluşturacak kişilerde aranan vasıfların başında, istişâre edilecek konularda uzmanlık ve liyakat gibi hususlar gelirken, günümüzde uygulanan demokratik sistemlerde ise, ehliyet ve liyakatten ziyade seçme ve seçilme yaşı, milliyet, seçme ve seçilmeye engel olacak biçimde mahkum olmamak, vb. şartları taşıyan her vatandaş oy kullanabilmektedir. Hâlbuki, şûrâda, fikrine müracaat edilecek, oy kullanacak kişilerin “ehl-u hall ve’l akd” vasfını taşıması lâzımdır. Bu bakımdan, Şûrâ’da rastgele çoğunluktan ziyade, konusunda mütahassıs

olup, yeter derecede bilgi birikimine sahip kimselerin fikirleri ve oyları geçerlidir.

İslâm öncesi Türk devletleri ile Türk-İslâm devletlerinde, yönetimin başında bulunan hükümdarlar danışma meclislerinin kararlarını genellikle kabul etmişlerdir. Bundan dolayı, Türk hükümdarları, "diktatör" olarak vasıflandırılmamalıdırlar. Onlar yönettikleri tebalarına despotça davranmamışlardır. Zira onların egemenlik hakları, hem "töre" hem de "meşveret" ile sınırlandırılmıştır. Sınırlı egemenlik hakkına sahip olan hükümdarlar, danışma meclislerinde alınan kararlar doğrultusunda hüküm vermişlerdir. Nadiren de olsa, bu meclislerde alınan kararları onaylamadıkları vakî olmuştur.

Türk devletlerinde, önce Kurultaylar, sonra Danışma Meclisleri vasıtasıyla uygulanan şûrâ ilkesi, ilk Müslüman-Türk devletlerinde ve Büyük Selçuklularda Dîvânlar, Meşveret Meclisleri şeklinde tatbik edilmiştir. Türk devlet geleneğinin önemli bir yönetim ilkesi olan Şûrâ, daha sonra kurulan Türk devletlerinde de devam etmiştir.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, Türk devlet yönetiminin temel dinamiklerinden biri olan şûrâ, gereği gibi uygulandığı takdirde fikir diktasını engellemek suretiyle gerek birey, gerekse topyekûn bir millet olarak isabetli ve başarılı adımlar atılmasını sağlar. Şûrâ'ya sadece devlet yönetiminde değil, hayatın her aşamasında ihtiyaç vardır. Şûrâ, bilgi birikimi ve tecrübesi olan kişilerle yapılan bir faaliyet olduğuna göre, bireyin hata yapmasını, büyük ölçüde önleyen bir ilkedir. Yararlarını saymakla bitiremeyeceğimiz şûrâ'ya günümüzde her zamankinden daha çok ihtiyacımız olduğu izahtan varestedir. Devletin bekası, milletin huzur ve mutluluğu bu ilkenin lâyık olduğu şekilde tatbik edilmesine bağlıdır.

1 Taneri, Aydın, Türk Devlet Geleneği Dün, Bugün, M. E. B. Y.: 2435, İstanbul, 1997, s. 237.

2 Kaşgarlı Mahmûd, Dîvânu Lugâti't-Türk, çev. Besim Atalay, T. D. K. Y., 521, T. T. K. B., Ankara, 1985, c. III, s. 358.

3 Kaşgarlı Mahmûd, a.g.e., a. y.

4 Mo-Tun'un ölüm tarihi ile ilgili bilgiler farklı olduğu için hüküm sürdüğü dönem kaydedilmiştir.

5 Mari, A. "Kuzey Asya'daki Eski Bozkır Devletinin Teşkilatı", Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul, 1978, s. 9.

6 Kafesoğlu, İbrahim, Türk Millî Kültürü, Ankara, 1977, s. 227.

7 Niyazi, M., Türk Devlet Felsefesi 2. Baskı, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 91'de M. De Groot, Die Hunnen der Worschrifthen Zeit, Berlin und Leipzig, 1921, s. 59'a atfen. Bu kurultaylar, İslâmî dönemdeki Türk devletlerinde de görülmektedir. Büyük Selçuklular'da Tuğrul Beğ'i hükümdarlığa seçen ailenin ileri gelenleri ve aşiret beyleri; eski Türk devletlerinde görülen "kurultay"ı oluşturmuşlardır. Yazıcızade'nin ileri sürdüğü gibi, Osman Gazi'yi devletin başına bey seçen kabile reislerinin oluşturdukları seçkin topluluk da "kurultay"dan başka bir şey değildir.

8 Turan, Osman, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969, c. I, s. 102.

9 Ögel, Bahaeddin, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, (I-II), M. E. B. Y., 2435, 3. Baskı, İstanbul, 1997, c. II, s. 59; Taneri, A., a.g.e., s. 237.

10 İbn Fazlan, Seyahatname, çev. Ramazan Şeşen, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 34.

11 Sümer, Faruk, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 89, İstanbul, 1992, s. 62.

12 Köymen, Mehmet Altay, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Selçuklu Tarih Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Güven Matbaası, Ankara,

1979, c. I, s. 6.

13 Turan, O, “Türkler ve İslâmiyet”, A. Ü. D. T. C. F. Dergisi, c. IV, Sayı: 4, Ankara, 1946, s. 457.

14 Yazıcı, Nesimi, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, A. Ü. İ. F. Y., No: 192, Ankara, 1992, s. 34.

15 Saray, Mehmet, Türk Devletlerinde Meclis (Parlamento), Demokratik Düşünce ve Atatürk, A. K. D. T. Y. K., Ankara, 1999, s. V.

16 Âl-i İmran, 3 / 159.

17 et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, Câmiu’l-Beyan an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1988, c. III, s. 153; es-Semerkandî, Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed, Tefsîru’s-Semerkandî, Bahru’l-Ulûm, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1996, c. I, s. 260; el-Bagavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd, Me’alimu’t-Tenzîl, Daru’l-Teyyîbe, Dördüncü Baskı, Riyad, 1997, c. II, s. 124; ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kasım Carullah Muhmud b. Ömer, el-Keşşaf an Hakaiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvil fî Vucûhi’t-Te’vîl, Darû’l-Fikr, y. y., 1977, c. I, s. 474;; el-Beydavî, Nasıru’ddin Ebû Saîd Abdillah b. Ömer, Envarût-Tenzîl ve Esrârût-Te’vîl, Dâru Sadr, Beyrut, t. s., c. II, s. 50.

18 Şûrâ, 42 / 38.

19 el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî (ö. 671 / 1272), el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân, I-XX, 2. Baskı, Kahire, 1965, c. XVI, s. 36, 37.

20 Öztürk, Yaşar Nuri, Kur’ân’ın Temel Kavramları, Yeni Boyut, 1. Basım, İstanbul, 1991, s.552.

21 Ateş, Süleyman, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, c. VIII, s. 205.

22 Tabbara, ‘Afîf ‘Abdu’l-Fettah, Rûhu’d-Dîni’l-İslâmî, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn 7. Baskı, Beyrut, 1376/1966, s. 285.

23 Öztürk, Y. N., a.g.e., s. 553.

24 Tabbara, A., a.g.e., s. 287; Hamidullah, Muhammed, İslâm’a Giriş, Çev. Cemal Aydın, Ankara, 1996, s. 148; Udeh, Abdulkadir, et-Teşrîu’l-Cinâi’l-İslâmî Mukâranen bi’l-Kânûnî’l-Vad‘î, Mektebetu Dâri’l-Gurûbe, 3. Baskı, Kahire, 1963, c. I, s. 37.

25 Udeh, A., a.g.e., c. I, s. 37.

26 Tabbara, A., a.g.e., s. 286.

27 Hasan Basri Çantay ayette geçen yeryüzündekilerden kastın kâfirlerin, yahud cahillerin hevâ ve heveslerine uyanlar olduğunu, “yer”den kastedilenin ise “Mekke” şehri olduğunu zikretmektedir. Bkz. Çantay, H. B., Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, Elif Ofset, 9. Baskı, İstanbul, 1396 / 1976, c. I, s. 203.

28 En’âm, 6 / 116.

29 İbn Kesîr, İmâduddin Ebi’l-Fida İsmail, Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm, Dâru’l-Endelüs, 1. Baskı, Beyrut, 1966, c. II, s. 143.

30 Ebû Dâvûd, Edeb, 114; Tirmizî, Edeb, 57; İbn Mâce, Edeb, 37.

31 İbn Mâce, Edeb, 37.

32 Hz. Peygamber: “(Ümmetimden) her kim istişâre ederse doğru yoldan mahrum kalmaz. Her kim de istişâreyi terk ederse hatadan kurtulmaz.” (Âlûsî, Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn Mahmud, Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1993, c. III, s. 166; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, Hak Dîni Kur’ân Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, c. II, s. 1217.); “Müşavere eden bir toplum, her halde işlerinin en doğrusuna muvaffak olur. ” (ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, c. I, s. 474; Fahru’d-Dîn er-Râzî, Mefâtîhu’l-Ğayb, c. V, s. 54; el-Kurtubî, a.g.e, s c. IV, s. 251.); “Eğer idarecileriniz hayırlı, zenginleriniz cömert ve işleriniz aranızda şûrâ ile olursa, yerin üstü, (yerin) altından sizin için daha hayırlıdır” (Tirmizî, Kitabu’l-Fiten, 78, 2266 numaralı hadis) mealindeki

hadislerinde de danışmanın fert ve toplum hayatındaki önemini vurgulamaktadır.

33 Hz. Peygamber'in şûrâ ile ilgili uygulamalarına dair misaller için bkz. Hamîdullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ, 5. Baskı, İstanbul, 1993, c. II, s. 892-894.

34 Johnstone, H. A. Munro Butler, Türkler, Karakterleri, Terbiyeleri ve Müesseseleri, çev. Hüseyin Çelik, T. D. V. Y. / 206, Ankara, 1996, s. 29-30.

35 Yusuf Has Hâcib'in ölüm tarihi ile ilgili olarak bkz. Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, I, (Metin), Hazırlayan: Reşit Rahmeti Arat, A. K. D. T. Y. K., T. D. K. Y., 458, 3. Baskı, Ankara, 1991, s. XXIII.

36 "Kutadgu Bilig", Yusuf Has Hâcib'in ünlü siyaset kitabının adıdır.

37 Yazıcı, N., a.g.e., s. 96.

38 Genç, R., "Karahanlılar", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. VI, s. 166.

39 Genç, R., a.g.e., s. 170.

40 Genç, R., a.g.e., s. 174.

41 Genç, Reşat, "Karahanlılar", a.g.e, c. VI, s. 166; "Karahanlılar Devri Kültürü ve Karahanlı Devleti ve Teşkilâtı", Tarihte Türk Devletleri, Ankara, 1987, c. I, ss. 283-285.

42 Genç, R., "Karahanlılar", a.g.e., a. y.

43 Yazıcı, N., İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, s. 116.

44 Merçil, Erdoğan, "Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, c. VI, s. 294.

45 Merçil, E., a.g.e., a. y.

46 Merçil, E., a.g.e., a. y.

47 Merçil, E., a.g.e., a. y. ; Yazıcı, N., İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, s. 116.

48 Turan, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, T. K. A. E., 7, Seri: III, Sayı: A, 1, Ankara, 1965, s. 217.

49 Saray, M., Türk Devletlerinde Meclis, s. 16.

50 Mansuroğlu, M., "Dîvan", mad., İ.A., c. III, s. 595.

51 Turan, O., Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, c. I, s. 122.

52 Taneri, A., a.g.e., s. 237.

53 Nizâmü'l-Mülk, Siyasetname (Siyeru'l-Mülûk), çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergâh Yayınları: 81, Tarih Dizisi: 6, Emek Matbaacılık, 4. Baskı, İstanbul, 1998, s. 133.

54 Nizâmü'l-Mülk, a.g.e., s. 133, 134.

55 Selçuklu Devletindeki "Dîvân" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. A. Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. III, ss. 157-187; Kafesoğlu, İ., "Selçuklular" mad., İ. A., c. X, ss. 388-399.

56 Ata-begler, Selçuklu Devleti'nde, şehzadeleri eğitmek ve yetiştirmek üzere hükümdar tarafından görevlendirilen üst düzey devlet yöneticilerine verilen ünvandır. Bkz. Turan, O., Selçuklular Tarihi, s. 221-222.

57 Saray, M., a.g.e., s. 16-17.

58 Saray, M., a.g.e., 17.

59 Ortaylı, İlber, Türkiye İdare Tarihine Giriş, Turhan Kitabevi, Ankara, 1996, s. 163.

el-Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmud, Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993.

Ateş, Süleyman, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri (I-XII), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.

el-Bagavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd (ö. 516 / 1122), Tefsîru'l-Bagavî (Meâlimu't-Tenzîl) (I-VIII), Daru't-Tayyibe, 4. Baskı, Riyad, 1997.

el-Beydâvî, Nasıru’d-dîn Abdullah b. Ömer, (ö. 685 / 1288), Envâru’t-Tenzîl ve Esraru’t-Te‘vîl (I-V), Daru’s-Sadr, Beyrut, t. s.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, (ö. 275 / 888), Sünen (I-V), Çağrı Yayınları, Daru Sahnun, İstanbul, 1992.

Ebu’l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed, (ö. 375/985), Tefsîru’s-Semerkandî (Bahru’l-Ulûm) (I-III), Tahk. Muhibbu’d-dîn Ebû Said, Daru’l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut, 1996.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), Hak Dîni Kur’ân Dili (I-IX), Eser Neşriyat, Haznedar Ofset, İstanbul, 1979.

Fahruddin er-Râzî, (ö. 606/1209), et-Tefsiru’l-Kebîr (Mefâtîhu’l-Gayb) (I-XVI+Fihrist), Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1990.

Genç, Reşat, “Karahanlılar”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987.

, “Karahanlılar Devri Kültürü ve Karahanlı Devleti ve Teşkilâtı”, Tarihte Türk Devletleri, Ankara, 1987.

Hamîdullah Muhammed, İslâm Peygamberi (I-II), Çev: Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul, 1993.

, İslâm’a Giriş, Çev: Cemal Aydın, Ankara, 1996.

İbn Fazlan, Seyahatname, Çev. Ramazan Şeşen, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1995.

İbn Kesîr, Ebu’l-Fida, İsmail b. Ömer, (ö. 774/1372), Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm (I-IV), Daru’l-Ma‘rife, Beyrut, 1969.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö. 275 / 888), Sünen (I-II), Daru Sahnun, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Johnstone, H. A. Munro Butler, Türkler, Karakterleri, Terbiyeleri, Müesseseleri, çev. Hüseyin Çelik, T. D. V. Y. / 206, Ankara, 1996.

Kafesoğlu, İbrahim, Türk Millî Kültürü, 3. Baskı, İstanbul, 1984.

, “Selçuklular” mad., İ.A., c. X, ss. 388-399.

Kaşgarlı Mahmud, Dîvanu Lugâti't-Türk (I-IV), (Çev. Besim Atalay), Türk Dil Kurumu Yayını 521, T. T. K. B., Ankara, 1985.

Köymen, Mehmet Altay, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, S. T. M. E. Y., Güven Matbaası, Ankara, 1979.

el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed el-Ensârî (ö. 671 / 1272), el-Ca'mi' li Ahkâmi'l-Kur'an (I-XX), 2. Baskı, Kahire, 1965.

Mansuroğlu, M., "Dîvân", mad. İ. A., c. III.

Mari, A., "Kuzey Asya'daki Eski Bozkır Devletinin Teşkilatı", Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul, 1978.

Merçil, Erdoğan, "Gaznelilerde Devlet Teşkilatı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987. (c. VI, ss. 294-297).

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, (ö. 710/1310), Medariku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl (I-III), 1. Baskı, Beyrut, 1989.

Niyazi, Mehmet, Türk Devlet Felsefesi, 2. Baskı, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1996.

Nizâmu'l-Mülk, Siyasetname (Siyeru'l-Mûlûk), Çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergâh Yayınları: 81, Tarih Dizisi: 6, Emek Matbaacılık, 4. Baskı, İstanbul, 1998.

Ortaylı, İlber, Türkiye İdare Tarihine Giriş, Turhan Kitabevi, Ankara, 1996.

Ögel, Bahaeddin, Türk Kültürünün Gelişme Çağları (I-II), M. E. B. Y.: 2435, 3. Baskı, İstanbul, 1997.

, Türk Mitolojisi, Ankara, 1971.

Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'ân'ın Temel Kavramları, Yeni Boyut, Yıldızlar Matbaası, 1. Basım, İstanbul, 1991.

Saray, Mehmet, Türk Devletlerinde Meclis (Parlamento), Demokratik Düşünce ve Atatürk, A. K. D. T. Y. K, Ankara, 1999.

Sümer Faruk, Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1992.

Tabbârâ, ‘Afîf ‘Abdu’l-Fettah, Rûhu’d-Dîni’l-İslâmî, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 7. Baskı, Beyrut, 1376 H. / 1966 M.

et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, (ö. 310/911), Câmiu’l-Beyan an Te‘vîli Âyi’l-Kur’ân (I-XV), Daru’l-Fikr, Beyrut, 1988.

Taneri, Aydın, Türk Devlet Geleneği Dün-Bugün, M. E. B. Y. 2435, M. E. B., 2. Baskı, İstanbul, 1997.

et-Tirmizî, Ebû Îsa Muhammed b. Îsa b. Serve, (ö. 279/892), Sünenu’t-Tirmizî (I-V), Çağrı Yayınları, Daru Sahnun, İstanbul, 1992.

Turan, Osman, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi (I-II), Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.

, “Türkler ve İslâmiyet”, A. Ü. D. T. C. F. Dergisi, c. IV, sayı: 4, Ankara, 1946.

, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 7, Seri: III, Sayı: A 1., Ankara, 1965.

Udeh, Abdülkadir, et-Teşrîu’l-Cinâî’l-İslâm Mukâranen bi’l-Kânunî’l-Vad‘î (I-II), Mektebetü Dâri’l-Gurûbe, 3. Baskı, Kahire, 1963.

Yazıcı, Nesîmi, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, A. Ü. İ. F. Y., No: 192, Ankara, 1992.

Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, I (Metin), Neşre Hazırlayan: Reşit Rahmeti Arat, A. K. D. T. Y. K., T. D. K. Y., 458, Ankara, 1991.

ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kasım, Cârullah Mahmud b. Ömer, (ö. 538/1144), el-Keşşâf an Hakaiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te‘vîl (I-IV), Daru’l-Fikr, y. y., t. s.

Müslüman Türk Devletlerinde Dîvân-ı Mezalim Kurumu / Prof. Dr. Vecdi Akyüz [s.210-234]

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Dîvân-ı Mezâlim, Osmanlılardan önceki İslâm devletlerinin Hisbe, Şurta, Kaza gibi temel organlarından birisidir. İslâm hukukunun ve tarihinin ortaya çıkardığı özgün bir hukuk kurumudur. Dîvân-ı Mezâlim, tarihteki hemen bütün İslâm devletlerinde yer almış ortak bir devlet kurumudur.

Türkler de bu kurumu kurdukları devletlerde benimsemiş ve geliştirmişlerdir.

1. Türkler ve Divan-ı Mezâlim

1.1 Genel Açıklama

İslâm'a girmezden önce de Türkler, -henüz ciddî araştırmalar yapılmamış olmakla birlikte- eski ve kuvvetli bir hukukî kültüre sahip olmuşlar, hatta bu kültür komşu ve tâbi kavimler üzerinde de tesirini göstermiştir.1 Teşkilâtçılık ve devlet kuruculuk yönünden de son derece kabiliyetli olan Türkler, devlet yönetiminin birinci şartı olarak, vatandaşlarına adaletli davranmayı, daha tarihlerinin ilk devresinden itibaren esas edinip uygulamışlardı. Şikâyeti olan herhangi bir vatandaş, devlet veya hükümet başkanına başvurabilir ve davasının görülmesini isteyebilir. Uygur Devleti'nde hükümdar Alp İlteber'in annesi onun adına halkın yakınmalarını dinler ve davalarına bakardı. Bilindiği gibi, adaletin etkinliği hızlıca yerine getirilmesiyle artar. Türkler hukukun bu kuralını, daha eski çağlarda anlamış ve uygulamışlardır. Bu sebeple, Uygur oymaklarında âsâyiş ve dolayısıyla düzen hüküm sürmüştür.2 Eski Türklerde adlî teşkilâtın, hükümdarın başkanlığındaki yüksek devlet mahkemesi (Yargu, siyasî suçlarla meşgul) ile hâkan adına örfî hukuku (töre

hükümlerini) uygulamakla görevli yarganlar (yargucı) ve maiyetlerinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.3

Bu açıklamaların açıkça gösterdiği üzere, Türk töresine göre, hükümdar devletin baş temsilcisi ve milletin babası sıfatıyla Yargu, Yolak ve Daru'l-Adl (mezâlim, şikâyet divanı) adlı mahkemelerde bizzat halka adalet dağıtırdı. Bu davalarda yönetime ve sorumlulara karşı, her çeşit şikâyette bulunulabilirdi. Hükümdar usul ve formalitelere fazlaca bağlı kalmadan orada kesin hüküm verirdi.4

İşte, böylesine kuvvetli bir hukukî kültüre ve adalet teşkilatına sahip olan Türkler, İslâm'ı kabul ettikten sonra, yabancı olmadıkları Divan-ı Mezâlim kurumunu kolayca benimsediler. Bununla birlikte, M. F. Köprülü'nün de işaret ettiği gibi, "Orta zaman Müslüman-Türk devletlerinin özellikle Sâmânoğulları, Gazneliler, Gaznelilerden Abbasî divanlarını alıp bunları Anadolu Selçukluları yoluyla Osmanlı Devleti'ne aktaran Selçukluların âmme müesseselerini incelerken, Abbasîlerin benzer müesseselerini daima göz önünde bulundurmak, aradaki benzeyiş ve ayrılışları tebârüz ettirmek için bir zarurettir, ancak Abbasî müesseselerinin tarihî teşekkülünü ve işleyiş tarzını, tarihî usul ile tespit edip doktriner görüşlere aldanmamak gerekir."5

Hemen bütün Müslüman Türk devletlerinde bazı ufak farklarla ve yer yer değişik isimler almakla birlikte, devlet teşkilâtı aynı yapıda olmuş ve fonksiyonlarını birbirine yakın şekilde devam ettirmiştir. Sözkonusu bu değişikliğin daha ziyade Mısır'da görülmekte olduğu anlaşılıyor.6

1.2. Mısır'daki Türk Devletleri ve Dîvân-ı Mezâlim

1.2.1. Tulunoğulları ve Dîvân-ı Mezâlim (875-905)

Abbasîlere karşı giriştiği bağımsızlık savaşından galip çıkan Mısır Eyalet Valisi Ebu'l-'Abbas Ahmed b. Tûlûn (880-884), Mısır'da mezâlim

oturumu düzenleyen ilk hükümdar olmuştur; bu oturumlarını haftada iki gün olarak yapıyordu.7

İbn Tûlûn kamuoyunda kendi siyasî iktidarını da sağlamlaştırmak amacıyla, mezâlim oturumlarına büyük bir özen gösteriyordu. Halk da İbn Tûlûn'a öylesine başvuruyordu ki kadı Bekkâr âdeta vazifesinden uzaklaştırılmış gibi dava göremiyordu.8

İbn Tûlûn'un ölümünden sonra, yerine geçenler, bu yetkilerini başka görevlilere devrediyorlardı. Ondan sonra iktidara geçen oğlu Humâraveyh (884-895), bu yetkisini 886 yılında Muhammed b. 'Ubeyde b. Harb'e devretmişti.9

1.2.2. Ihşidiler ve Dîvân-ı Mezâlim (935-969)

Mısır'daki Ihşîdî (Akşitler) Hanedanı'na mensup Emîr Ebu'l-Kasım Anûcûr b. el-Ihşîd (940-940)'den sonra gelen Ebu'l-Misk Kâfûr el-Esved el-Ihşîdî (ö. 967), 951 tarihinden itibaren her cumartesi mezâlim oturumu düzenlemeye başladı. Ölümüne kadar devam eden bu mezâlim oturumlarında, vezir Ebu'l-Fadl Ca'fer b. el-Fadl b. el-Furat (921-1001), kadılar, fukaha, şuhûd ve bölgenin ileri gelenleri bulunurdu.10 Kâfur da oturumlarını öylesine sık yapıyordu ki, kadı ed-Duhlî, "âdeta görevden menedilmiş gibi idi".11

Subkî (ö. 1370)'ye göre, Ihşîdîler Devri'nde, 936 tarihinde kadılığa tayin edilen zât, mezâlim görevini de yürütüyordu.12 Kindî (ö. 961)'ye göre, daha sonraki bir tarihte, 942 yılında özel bir mezâlim kadısı tayin edilmiştir.13

1.2.3. Eyyûbîler ve Dîvân-ı Mezâlim (1174-1250)

Düşünce, teşkilât ve siyasî gaye bakımlarından Selçuklu Devleti'nin devamı durumundaki Eyyûbîler Devleti14 sultanları, Daru'l-Adl denilen mezâlim oturumlarının yapıldığı sarayda, halkın şikâyetlerini dinler ve karara bağlardı. Onlar bu göreve çok önem verirler, özel bir saygı

gösterirlerdi. Mezâlime baktıklarında saltanat tahtı üzerinde oturmazlar, tahtın yanında ayakları yere değecek bir halde bir kürsü üzerinde otururlardı. Sultan bu kürsüye oturunca, sağ tarafında dört mezhebin başkadıları, önünde vekilu beytilmal ve diğer âmme memurları ile muhafızlar ve saray hizmetkârları yer alırlardı. Bunlar arasında şikâyetleri sultana okuyacak zevât da hazır bulunurdu. Şikâyetler okundukça, sultan, kadılara yahut ordu komutanlarına ilgili konuları sorduktan sonra, uygun gördüğü kararı verirdi.15

Bu devletin kurucusu Salahaddin Yusuf b. Eyyûb (1174-1193) Kahire'de, oğlu el-Meliku'z-Zahir Gazî b. Salahaddin (1173-1216) de Haleb'de birer Daru'l-Adl inşa ettirdiler. Ayrıca, Salahaddin 1187 yılında Dımaşk Kalesi'ni tamir ettirip Bâbu'n-Nasr'ı açtığı sırada Daru'l-Adl'e Ba'lebek sahibinin bitişikteki evini de ilâve edip kale içine almıştır. Bundan sonra bu binaya Daru's-Sa'âde denilmeye başlanmıştır.16 Salahaddin başkentte bulunduğunda, pazartesi ve perşembe günleri Daru'l-Adl'de mezâlim oturumları düzenlerdi17; bununla birlikte, diğer günlerde de yapılan başvuruları geri çevirmezdi.18

Eyyûbîlerde, mezâlim oturumlarında şikâyetlerin karara bağlanmasından sonra devlet işlerinin, tayin ve azillerin müzâkereleri yapılırdı.19

1.2.4. Memlükler ve Dîvân-ı Mezâlim (1250-1517)

Fatımî ve Eyyûbîlerin birçok teşkilâtına varis olan Memlûklerde20 Dîvân-ı Mezâlim kurumu önemli bir yer tutmakla kalmamış, önceki uygulamalara da belli bir düzen verilmiştir.

İlk Memlûk (Mısır Türk Devleti) Sultanı Aybek et-Türkmânî (1254-1257), bu yetkisini, Mısır Nâibu's-Saltanası olarak tayin ettiği Alâaddin Aydekîn el-Bundukdârî'ye devretmiştir. Alâaddin, yanında yardımcı olarak

Daru’l-Adl Nâibleri de bulunduğu halde Salihiye Medreseleri’nde oturum yapardı.21

Aybek’ten sonra, el-Meliku’z-Zahir Rukneddin Baybars el-Bundukdârî (1260-1277), bir Daru’l-Adl yaptırdı ve burada mezâlim oturumları düzenledi.22

el-Meliku’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (1298-1341), Daru’l-Adl olarak hizmet gören el-Eyvanu’l-Kebîr’i inşa ettirince, pazartesi ve perşembe günleri sürekli olarak mezâlim oturumları düzenlemeye başladı; yorulduğu takdirde kararları sonraki oturuma ertelediği de olurdu.23

Sultan Berkûk (1382-1398) hükümdarlığa geçince, Kal’atu’l-Cebel’deki el-Istabılu’s-Sultânî’de, yanında Kâtibu’s-Sır, devâdâr, nakîbu’l-ceyş vb. bulunduğu halde oturumlar düzenlemeye başladı. 1387 yılı Ramazanı’nda pazar günleri oturum yaptı. Daha sonra bu toplantıları pazar ve çarşamba günlerine aldı, ancak bir süre sonra oturum günleri salı ve cumartesi oldu, bunlara cuma ikindiden sonralarını da ekledi, ölümüne kadar bu son şekilde oturumlara devam etti.24

Berkûk’un oğlu el-Meliku’n-Nâsır Ferec (1405-1412) de babası gibi el-Istabılu’s-Sultânî’de toplantılar yapar, kâtibu’s-sır Fethuddin Fethullah da -babası devrindeki gibi- mezâlim dilekçelerini kendisine okurdu.25

el-Meliku’l-Mueyyed Şeyh Ebu’n-Nasr el-Mahmudî (1412-1421) de idareyi ele alınca, aynı şekilde mezâlim oturumları düzenlerdi.26

Vezirlik kurumunun karşılığı bazı devirlerde -hem Eyyûbîlerde, hem de Memlûklerde- Naib’lik olup, nâibler de bazı teşrifat kaidelerine tâbi olarak mezâlim oturumları yapmışlardır.27

1.3. Doğudaki Türk Devletleri ve Dîvân-ı Mezâlim

1.3.1. Karahanlılar ve Dîvân-ı Mezâlim (840-1212)

Devlet idaresiyle ilgili inanış, âdet ve gelenekler konusunda tamamen Türk telâkkilerine bağlı kalıp, bilhassa İslâm hukukuyla ilgili bazı idarî

konularda İslâmî kurumları benimseyip uygulayan Karahanlı Devleti28 teşkilatında da Dîvân-ı Mezâlim kurumunun yer aldığını görmekteyiz. Bu kurum, pek tabiîdir ki, öncelikle devlet başkanlarınca yürütülürdü.29 Karahanlı hükümdarları mezâlim yetkilerini kadılara da devretmişlerdir. Nitekim Batı Karahanlılar meşhur hükümdarı Tamgaç Buğra Han İbrahim b. Nasr, kadı Ebu Nasr Mansur b. Ahmed b. İsmail'i Semerkand ve havalisinin sahibu'l-mezâlim ve'l-ahkâmlığına tayin etmiştir.30 Mezâlim'le ilgili olarak düzenlenen bir vesikada, İmam Ebu Bekr Muhammed'den de Yarkend ve havalisinin kadısı ve hakimi olarak söz edilmekedir. Görüldüğü gibi, kadılar, merkezlerin elemanları oldukları kadar, taşra teşkilâtında da yer almaktadırlar.31

Bu açıklamalara göre, Karahanlı Devleti'nde, kadı mahkemeleri ile Dîvân-ı Mezâlim arasında belirgin bir görev dağılımı yapılmamış ve yargı birliği sistemi uygulanmıştır.

1.2.3.2. Samaniler ve Dîvân-ı Mezâlim (874-999)

M. Fuat Köprülü'nün belirttiğine göre, "Sâmânîlerde de devletin askerî ve sivil büyük memurlarının, ordu ve saray erkânının aleyhlerindeki şikâyetler, Buhara'da, hükümdarın, vezirin, ileri gelen bazı devlet adamlarının, bazan hanedan mensuplarının iştirakiyle kurulan yüksek bir heyet tarafından tetkik edilirdi. Bu, Abbasîlerde ve daha birtakım İslâm devletlerinde gördüğümüz Divan-ı Mezâlim'den başkası değildir."32

Dîvân-ı Mezâlim'in yapısını incelerken de göreceğimiz gibi, Köprülü'nün bu tespiti yerindedir; bu özellikler, Dîvân-ı Mezâlim'in Sâmânî Devleti'nin merkez teşkilatı içindeki varlığının en önemli delilidir.

1.3.3. Gazneliler ve Dîvân-ı Mezâlim (963-1187)

Hükûmet teşkilâtı ve ordu kuruluşunda, esas itibarıyla, İslâm geleneğini devam ettirip, Selçuklulara ve dolayısıyla sonraki bütün Türk-İslâm siyasî teşekküllerine örnek olan Gazneliler,33 özellikle büyüme ve gelişme

devrinde, Mezâlim’e büyük ilgi göstermişlerdir. Gerek Beyhakî (ö. 1077), gerekse Siyâsetname, Alptekin (962-977), Sebüktekin (978-997) ve Mahmud (998-1030)’un adalet işleriyle çok yakından ilgilendiklerini gösteren örneklerle doludur. Öyleki sultanlar mezâlim görevini bizzat kendileri yürütmüş, davacıların sosyal durumlarına bakmaksızın davalarını ve şikâyetlerini inceleyip karara bağlamışlardır. Sultan Mahmud, oğlu Mesud’u bile, bir tacirin yakınması dolayısıyla yargılanmak üzere “kadı”ya göndermiştir. Bu haber, dünyanın her tarafına yayılınca, tüccarlar Hıtay’dan, Çin’den ve Mısır’dan Gazne’ye doğru yola koyuldular ve bütün dünyada ne kadar zarif şeyler varsa bu şehre getirmeye başladılar.34

1.3.4. Harezmşahlar ve Mezâlim (1098-1221)

M. Fuat Köprülü’nün belirttiğine göre, “Harizmşahlar’da laik juridiction’la meşgul bir yüksek mahkeme bulunmakta ve yüksek rütbeli bir Türk kumandanı bu mahkemeye başkanlık etmektedir. Celâleddin Harzemşah (ö. 1231)’ın tarihçisi Nesevî (ö. 1241)’nin öteki İslâm devletlerindeki benzer kurumlara benzeterek Dîvânü’l-Mezâlim diye izah etmek istediği bu mahkeme, Celâleddin (1220-1231)’in ordusunda vazife görmekte idi. Maamafih, devlet merkezinde ve hatta büyük askerî merkezlerde bu cins müesseselerin mevcudiyeti kolayca tahmin edilebilir. Bu mahkemelerin örf ve âdete ve devletin örfî kanunlarına göre hüküm verdiği pek tabiîdir. XIII. asırdan başlayarak, muhtelif Türk devletlerinde gördüğümüz, ordu kadılığı, herhalde bu eski müessesenin İslâmî bir renk almış devamından başka bir şey olmamalıdır.”35

Gerçekten de Harezmşahlar sultanları, genellikle, halkın şikâyetlerini yakından izlemişlerdir. Bunu sağlamak için, doğrudan devlet başkanına bağlı olarak, halkın dilekçelerini alıp sultana takdim etmekle görevli olan Kıssa-dârlık makamı kurulmuştur.36

Harezmşahlarda iktidarı elinde bulunduran Sultan Muhammed b. Tekiş (1200-1220)’in annesi Türkmen Hatun, h. 6. asrın ikinci yarısında, bizzat kendisi mezâlim oturumu yapardı.37 Bu örnek, kurumun gelişme tarihinde ilgi çekici bir durum arz eder.

Bunların yanında, Harezmşahlar vezirlerinin görevlerinden birisi de, gerektiğinde mezâlim mahkemesine başkanlık etmek olmuştur.38

Osman Turan’ın açıklamasına göre, “Harizmşahlarda askerlerle ilgili işlere bakan idarî hakimlere Yolak adı verilirdi.”39

1.2.3.5. Selçuklular ve Dîvân-ı Mezâlim (1040-1157)

Türk kurumlar tarihinin en önemli devrini oluşturup Gazneliler vasıtasıyla Abbasî, Gazneliler ve Karahanlılardan intikal eden Eftalit, Kök-Türk (Göktürk) ve Uygurlar ile ağırlıklı olarak asıl kurucuları Oğuzların kabile an’aneleri unsurlarından meydana gelen ve Atabey, Harezmşah, Eyyûbî, Artuklu, Memlûk, Danişmendliler ve Anadolu Selçuklularına, hatta XV. asrın ikinci yarısında Bağdat’taki Abbasîler gibi Müslüman; Gürcüler, Ermenîler, Bizanslılar gibi komşu veya tâbi devletlerin teşkilâtlarına da tesir eden Büyük Selçuklularda,40 yüksek yargı organı olarak, ağır siyasî (devlete karşı işlenen) suçlar, sultanın başkanlığındaki ve emîr-i dâdın üstündeki mahkeme olan Divân-ı Mezâlim’de (veya Türkçe Yuvluku’s-Sultan)41 hükme bağlanırdı. Eyaletlerde vezir, vilâyetlerde vali,42 nahiyelerde reîs, ikta arazisinde ikta sahibi hükümdarın temsilcileri idiler.43

Gaznelilerle yapılan savaştan sonra, eski Türk devlet anlayışı ve an’anesine göre vilâyetler üç reis arasında taksim edilince, Tuğrul Bey (1040-1063), devletin hukukî ve fiilî reisi olarak Nişâpur’a sahip oldu. Burada, daha ilk zamanlarda (1038), İslâm dünyasında hükümdarlara mahsus bir an’ane olarak adaleti tevzi için Divan-ı Mezâlim’de oturup halkın şikâyetlerini dinledi.44

Malazgirt Meydan Muharebesi galibi Büyük Selçuklu Sultanı Alp Arslan (1063-1073), hem Müslüman, hem de gayrı müslim halka adaletli davranmıştır. “Alp Arslan, 1070’te Diyarbekir’e gelmişti. Bölgenin hakimi Nasr Mervan, onu karşıladı ve devrin âdeti gereğince yüzbin altın sundu; Alp Arslan bu parayı aldı. Samimi bir havanın estiği kabulde Nasr’dan isteklerini sordu. Onun isteklerini yerine getirdi. ancak daha sonra, Nasr’ın hediye ettiği parayı, halktan kanunsuz bir şekilde topladığını öğrendi. Bunun üzerine sultan, altınları, aldığı kimselere geri vermesi için Nasr’a iade etti. Kaynağın ifadesiyle yapılan haksızlığın izlerini sildi.”45

Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk (1018-1092) de Siyasetname adlı eserinde, Mezâlim’e geniş yer vermiş ve önemini çeşitli örneklerle dile getirmiştir.46 Bundan ayrı olarak Nizamülmülk, vezir sıfatıyla, haftada iki gün dava görüyor ve adalet dağıtıyordu. Ünlü biyograf Subkî (ö. 1370), büyük vezir hakkında şunları yazmaktadır: “Nizamülmülk, Kur’an ve Sünnet’e göre hükümlerini verir. O, fenalık yapmak niyetinde olan kimseleri Allah’ın kudretiyle korkutur. Kamuoyu da Nizamülmülk’ün adaletine inanmıştı. Onun kararlarının doğru olduğu halk tarafından tartışılmazdı.”47

Nizâmülmülk, haksızlığa uğrayanlarla yakından ilgilenirdi. Bir gün Nizamülmülk yemek yerken, ihtiyar bir kadın, elinde bir dilekçe ile içeri girdi. Sekreter onu tersledi ve bu dilekçeyi vezire vermedi. Bunun üzerine Nizâmülmülk, şu dikkate değer sözleri söyledi: “Ben seni sırf huzuruma gelemeyen zayıf ve ihtiyar erkek ve kadınlar için görevlendiriyorum. Sen bunların işlerini bana ulaştırmadıktan sonra sana ihtiyacım yoktur.”48

Gene Nizâmülmülk, oğlu Fahrülmülk (ö. 1106)’e hitaben yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: “Her şeyden önce, bütün reayanın senden âsûde olmaları gerekir; her zaman onlara hukuk lâzımdır. Bırak, onlar kalpleri serbest olduğu halde, kazançları ile ve kendi hayatlarını temin yolunda

çalışsınlar. Onlardan (vergi olarak) birşey alınmak istendiği zaman, yavaş yavaş alsınlar. Hadiseler kapısı, onların üzerine kapalı olsun. Hiç kimse, emredilenden başka onlardan bir şey almasın. Kendilerine uğrayanlar onları asla incitmemelidir. Bundan başka, senin sarayının kapısı zulme uğramış olanlara açık olsun. Haftada bir gün bu işle meşgul ol. Başka bir iş yapma. Bunu yaparken yavaş yavaş hareket et. Ta ki zulme uğrayanın şikâyetlerinin sebebini ve bunun giderilmesinin nasıl mümkün olması gerektiğini bilesin. Öyle ki, emrettiğin her şey hakikat ve basiret yüzünden olsun. (…)”49

Türkiye Selçuklu Devleti (1077-1308)’nde mezâlim divanı kurulduğunu görüyoruz. Bu devletin hükümdarlarından I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196; 1205-1211), Büyük Selçuklu geleneğini devam ettirerek haftada iki gün halkın yakınmalarını dinliyordu. I. Gıyaseddin, pazartesi ve perşembe günleri oruçlu olarak mezâlim divanına gelip, kadı ve imamlar huzurunda adalet dağıtırdı. Sultan, şer’î davaları kadıya havale eder, örfî işleri de divan aracılığıyla çözümlerdi.50

Türkiye Selçuklu Devleti’nde yüksek mevkilere çıkan Emîr Sadeddin Köpek (ö. 1238) de askerlere ve halka olan davranışlarında adalet ilkelerine uymuştur. Yöneticilik tarafı kuvvetli olan Sadeddin hüküm verirken, zengin ve fakir gözetmiyor, mazlumlara yardım ediyor, zâlimleri cezalandırıyordu. Devrin yazarları, herhangi bir tımar sahibinin, örf ve âdetlerin tespit ettiği resimden “bir kuş kanadı” fazla istemesine imkân olmadığını belirtirler.51

1.3.6. Anadolu Beylikleri ve Dîvân-ı Mezâlim (1308-1515)

Anadolu Beyliklerinde de mezâlim divanı bulunmaktadır. Kendi adıyla anılan devletin kurucusu ünlü hükümdar Kadı Burhâneddin (1381-1398), nâibliği döneminde her gün divan kurarak halkın dertlerini dinlerdi. O, iktidara geldikten sonra da önceleri her gün, daha sonra haftada üç gün -cumartesi, pazar ve salı- halkın şikâyetlerini dinliyor, davaları karara bağlıyordu.52

Bu örneğe bakarak, diğer beyliklerde de Dîvân-ı Mezâlim kurumunun varlığını kolaylıkla anlayabiliriz.

Dîvân-ı Mezâlim'in doğuşu ve tarihî gelişmesini bu şekilde açıkladıktan sonra, onun tesiri meselesine de kısaca yer vermek yararlı olur.

Dîvân-ı Mezâlim, ortak kurumlara miras yoluyla sahip Müslüman devletlerin gerek tarihteki, gerekse günümüzdeki birçok kurumuna model olmasından başka, Müslümanlara komşu başka devletlere de etkide bulunmuştur.

Norman Kralı II. Roger (1130-1154) bu kurumu, Sicilya adasında kullanmış ve buradan da aynı kurum Avrupa ülkelerine kök salmıştır.53

M. Fuat Köprülü ve Osman Turan'a göre, "Muhtelif Türk devletlerinde, XIII. asırdan itibaren görülmeye başlayan ordu kadılığı (kadı el-asker Divan-ı Mezâlim'in bir devamı olmalıdır."54 Ancak, Dîvân-ı Mezâlim'i örfî yargı kuruluşu olarak görmek istemeleri ve ordu temsilcilerinin de oturumlarda üye olarak bulunmaları yüzünden, bu görüş sahiplerinin yanıldıkları kolayca anlaşılabilir. Bundan ayrı olarak, kadı'l-'asker'lik kurumunun kökü çok eskidir.55

Dîvân-ı Mezâlim, Osmanlılar dışındaki bütün Müslüman devletlerde yer almış olmasının yanısıra, Osmanlılarda daha geniş yetkilerle donatılarak Divan-ı Humayun adıyla ortaya çıkmıştır.56 Ahmed Mumcu'nun bu konudaki, araştırmasında belirttiğine göre, "Divan-ı Hümayun'da yargı işleri de görüşüldüğünden, Selçukluların, Abbasîlerden gelen ve daha da genişletilen Mezâlim Divanı'nı Osmanlı Devleti'nde göremiyoruz. Divan-ı Hümayun'un kökeni, Osmanlılardan önce kurulan İslâm, Türk ve Türk-İslâm devletlerinin örgütlerindedir. İslâmlığın ilk devirlerinden itibaren divanlara rastladığımız gibi, Orta-Asya Türk devletlerinde de bazı kurul organlar göze çarpmaktadır.57 Divan-ı Hümayun'un Abbasî devletlerindeki kökenlerinden birisi de Divan-ı Mezâlimdir, bu kurum şikâyet hakkının en

geniş biçimde tanındığı Osmanlı Devleti'nde de yer almış ve uygulamasını Divan-ı Hümayun'da bulmuştur.58 Yine Divanü's-Sırr, devletin önemli işlerini inceleyen ve karar veren gerçek anlamda bir kabine idi. İleride Divanü'd-Dâri'l-Kebîr, yani Büyük Saray Divanı, Büyük Divan biçiminde adlandırılan bu divanda, Osmanlı Divan-ı Hümayun'unun gerçek ilk kökeninin bulunduğu kabul edilebilir. Divan-ı Humayun'un gerçek kökeni Selçuklularda bulunmaktadır. Selçuklulardaki Divan-ı A'lâ ve Divan-ı Mezâlim başta olmak üzere diğer küçük divanlar Divan-ı Hümayun'da eritilmişlerdir. Divan-i Hümayun'un en fazla Anadolu Selçuklularının etkisiyle ortaya çıktığı tarihsel ve sosyal olayların normal akışıyla açıklanabilecek doğal bir gerçek sayılabilir. İşte Osmanlılar, önceki devletlerde var olan alt divanları merkezci düşünceyle ortadan kaldırarak, merkezdeki bütün önemli işleri Divan-ı Hümayun'a vermişlerdi."59

Dîvân-ı Mezâlim, İslam ve Türk-İslam devletlerinde devletin temel organlarından biri olmuş ve devrine göre hukuk devleti anlayışının gerçekleştirilmesini sağlayan bir araç olarak kabul edilmiştir. Bugün İslâm ülkelerindeki yüksek yargı organlarının ve idarî denetlemenin köklerini de büyük ölçüde Dîvân-ı Mezâlim kurumunda aramak gerekir.

2. Divan-ı Mezâlim'in Yapısı

2.1. Dîvân-ı Mezâlim'in Devlet Teşkilatındaki Yeri

Müslüman devletlerin ortak kurumlarından olan Dîvân-ı Mezâlim, bu devletlerin genel (merkezden) yönetiminin hem merkez, hem de taşra teşkilâtında yer almıştır. Gerek klâsik, gerekse modern yazarlar, bu açıdan Dîvân-ı Mezâlim'i hep genel yönetim şeması içinde düşünmüşlerdir.

Dîvân-ı Mezâlim kurumu yalnızca yargı değil, yasama ve yürütme fonksiyonu ile de yakından ilgilidir. Bunun içindir ki, modern yazarların değerlendirmeleri biraz eksik kabul edilebilir.

Dîvân-ı Mezâlim, genel yönetimin merkez teşkilâtında, çoğunlukla, devlet başkanlarınca yürütülmüştür. Bununla birlikte, bazan, devlet başkanları yetkilerinin bir kısmını vezir, kadı ve sahibu'l-mezâlim unvanını taşıyan kamu görevlilerine de devretmişlerdir.

Dîvân-ı Mezâlim'in genel yönetimin taşra teşkilâtı içinde de, merkezdekine uygun bir modelde yer aldığı görülmektedir. Özel olarak mezâlim görevlisi sıfatıyla taşraya tayin edilen devlet memurlarının yanında,60 valilerin de mezâlim oturumları düzenlediğini görüyoruz.61 Böylelikle, mezâlim açısından genel yönetimin taşra teşkilâtında da -merkez teşkilâtında olduğu gibi- iki yönlü gönünüme sahip -yani devlet başkanı ve valinin yanı sıra özel görevlinin de bulunduğu- bir uygulama vardır.

2.2. Dîvân-ı Mezâlim'in

Üyeleri ve Yardımcıları

2.2.1. Genel Açıklama

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarında görevler, daima kurul halinde yerine getirilmiştir. Bu durum, Dîvân-ı Mezâlim'in karakteristik yönlerinden biridir. Kurula başkanlık eden kişiye ve devirlere göre, kurula katılan üyelerin sayısında azalma veya çoğalma olmuştur. Hatta aynı devletin muhtelif devrelerinde bile görünüm daima farklıdır. Gelişme, genellikle, sadelikten karmaşıklığa doğru olmuştur. Kurulun genişlemesinde, devletin yasama, yürütme ve yargılama fonksiyonlarını yürütenlerin çok geniş bir temsili sözkonusu iken, daralmasında da bu durumun başkanın mutlak iktidarını göstermede daha uygun bir yol olduğu gözlenebilir.

Kurula katılan üyelerin ve yardımcıların seçilmesi daima başkanın isteğine bağlı kalmıştır, hatta saray hizmetlileri bile üye veya yardımcı olarak kurulda yer almıştır. Bazı yazarların "devlet büyükleri, ileri gelenler" şeklindeki ifadelerinin,62 hem hükümdarın yakınlarını veya saray

hizmetlilerini; hem de vezir, kadı, maliye görevlisi gibi yüksek devlet memurlarını gösterdiği şeklinde yorumlanması mümkündür.

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarındaki kurula devlet başkanı (halife, sultan, melik, emîr), vezir, vali veya kurumun özel görevlisi (sahibu'l-mezâlim) tarafından başkanlık edilir. Başkan, hem oturumun yöneticisi, hem de tek karar vericisidir. Kurulun diğer üyeleri, genellike,

danışma amacıyla bulundurulur.63 Bu son husus, dîvân-ı mezâlim görevine tayin edilen hakimlerin belgelerinde de sözkonusu edilerek, karşılaştığı güçlüklerde kendisini aydınlatması için hakimin, hukukçu vb.'ni üye olarak bulundurması istenir.64

Doktrinde dîvân-ı mezâlim görevini yürütecek kişinin nitelikleri üzerinde önemle durulmuştur. Nazıru'l-Mezâlim; kudretli, emrini tatbik ettirebilir, heybetli, iffetli, dürüst, tamahsız ve takva sahibi biri olması gerekir. Zira o, yöneticilerin üstün icra ve hakimlerin de araştırma gücüne sahip birisi olmalıdır. Bunun içindir ki, her ikisinin niteliklerini taşımalı, her iki yönden de güçlü ve emrini uygulatabilir bulunmalıdır.65

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarına üye olarak katılmak şerefli bir iş kabul edilmiş ve bunun için bazı entrikalar bile çevrilmiştir.66

2.2.2. Üyeler ve Yardımcılar

2.2.2.1. Üyeler

2.2.2.1.1. Hükümdar

Mezâlim oturumları düzenlemek ve bunların başkanlığını yapmak, devlet başkanının en tabiî hakkıdır; Zira Dîvân-ı Mezâlim kurumuyla ilgili görevlerin yerine getirilebilmesi, ancak böyle bir güce sahip olan kişiyle mümkün olabilir. Dîvân-ı Mezâlim, hem yüksek denetleme kuruluşudur; hem de onun aracılığıyla iktidarın gösterilmesi, sonuçta da adaletin yerine getirilmesi sağlanır.67

Kadı mahkemelerinin yetersizliği ve davalıların güçlülüğü dolayısıyla, mezâlim toplantılarının düzenlenmesi, hükümdarın mutlak iktidarını göstermesinin önemli ve göz kamaştırıcı bir aracıdır. Oturumların yapılış biçimi bunun belirgin bir göstergesidir.[68] Bunun için üyeler devletin yüksek görevlileri arasından seçilir; normal toplantı günleri dışında, çeşitli vesilelerle ve şekillerde şikâyetler dinlenir. Ayrıca sözkonusu görevin daha iyi bir şekilde yerine getirilebilmesi için özel binalar da yapılacaktır.

Mezâlim görevinin yerine getirilmesi, hükümdarın iktidarı ve karakteri ile çok yakından ilgilidir. İktidarın güçlü olduğu dönemlerde, uygulama da sürekli ve güçlüdür; çöküş dönemlerinde ise büsbütün ortadan kalkmış gibidir.[69] veya yüksek devlet görevlilerine ya da özel memurlara devredilmiştir. Abbasîlerin ilk dönemi birinci, son dönemleri ise ikinci hükmün açık örneğidir.[70] Abbasîlerden ayrılarak müstakil devletler kuran İbn Tûlûn (880-884) ile Ihşîdîlerden Kâfur (ö. 967), siyasî iktidarlarını pekiştirmek için Mezâlim'e büyük özen gösterdiler.[71] Nureddin Zengi (ö. 1174)[72] ve Salahaddin Eyyûbî (1174-1193)[73] inşa ettirdikleri Daru'l-Adl denilen saraylarda düzenli oturumlar yaparlardı. Memlûk Sultanları[74] ile diğer muhtelif Türk devletlerinde de hükümdarlar mezâlim görevinin yürütülmesine büyük önem vermişlerdir.[75]

Hükümdarlar bu yetkilerini bazan başkalarına devretmişlerdir. İlk Memlûk Sultanı Aybek (1254-1257) de bu görevi veziri Alaadin el-Bundukdârî'ye devretmiştir.[76] Görevin vezirlere devredilmesinde sözkonusu vezirlerin güçlü birer şahsiyet olmaları da önemli rol oynamıştır.[77] Kimi devirlerde ise, hükümdarların zaafı yüzünden, sultan anneleri bu görev için tayinlerde bulunmuşlar,[78] hatta bizzat kendileri oturum düzenlemişlerdir.[79]

2.2.2.1.2. Vezir

Vezirlerin tayin belgelerinde mezâlim görevinin yürütülüp yürütülmeyeceği özellikle belirtilmiştir.80

Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 1092)81 pek çok mezâlim oturumu yapmıştır.

2.2.2.1.3. Vali

Valiler, hükümdarın taşradaki temsilcisi sıfatıyla görev yaptıklarından, hükümdarın yetki vermesi durumunda mezâlim oturumu düzenleyebilirler.82

Doktrinde sözkonusu edilen bu durum, uygulamada da kendisini göstermiştir. Nitekim Memlûklerde Dımaşk83 ve Haleb84 Nâibu's-Sultanları merkezdeki modele uygun şekilde oturumlar yapmışlardır; ancak, merkezden farklı olarak,Vekîlu Beytilmal ve Muhtesib de bu toplantılara üye olarak katılmamışlardır. Selçuklularda ise eyaletlerde vezir, vilâyetlerde vali; ayrıca nahiyelerde reîs; ikta arazisinde ikta sahipleri hükümdarın taşra yönetimindeki temsilcisileri olarak bu görevi yürütmüşlardır.85

2.2.2.1.4. Özel Mezâlim Görevlisi (Sahibu'l-Mezalim)

Dîvân-ı Mezâlim'in görevlerini yürütmek üzere özel görevlilerin (sahibu'l-mezâlim, vâli'l-mezâlim) ortaya çıkması, kurumun gelişme tarihinde büyük önem taşıdığından, bu konuyu biraz ayrıntılı olarak ele almak istiyoruz.

Dîvân-ı Mezâlim görevlisi tayin edenlerin ikincisi vezirlerdir; bilhassa Fatımî vezirleri bu tür tayinlerde bulunmuşlardır.

Hükümdarı temsilen görev yapan valiler de özel mezâlim memuru tayin ederek yetkilerini onlara devretmişlerdir. Başka devletlerde de vezirin görevlerinden birisi, mezâlim oturumu düzenlemektir.86

Sahibu'l-Mezâlim tayinlerinde en önemli yeri, kadı grubunun aldığını görüyoruz.

Memlûk Sultanı Aybek (1254-1257) Devri'nde mezâlim oturumlarını yürüten vezir Alaaddin el-Bundukdârî'nin ve Sultan İbn Kalavun (1298-1341) ile Baybars (1260-1277)'ın yanında üye olarak Nâ'ibu Dari'l-'Adl unvanlı görevlileri görüyoruz.87 Bunların sahibu'l-mezâlim olarak görev yapmış olmaları muhtemeldir. Makrîzî (ö. 1442)'nin belirttiğine göre, bu görevliler, şikâyetçilerin işlerini düzenler, dilekçeleri başkana okur ve davalara bakardı. el-Meliku'l-Eşref Küçük (1341-1342), Muhammed b. İsmail el-'Âmidî (doğumu 1289)'yi "nâ'ibu dâri'l-'adl" olarak tayin etmiş ve o da bu görevi bir süre yürütmüştür.88 Eyyûbiler ve Memlûklerde, hükümdar veya vezirin yürütmemesi halinde, Hâcib unvanını taşıyan görevli mezâlim görevini yürütmekle de vazifelidir.89

Çok çeşitli görevleri olan vezirler ve valiler dışında, sâhibu'l-mezâlim tayin edilenlerin bu görevle birlikte başka kamu görevlerini yürütmesi de pekalâ mümkündür; özellikle kadılar için bu durumlara çok sık rastlanır. Karahanlı hükümdarı Tamgaç Buğra Han'ın, kadı Ebu Nasr'ı Semerkand ve havalisinin sâhibu'l-mezâlim ve'l-ahkâm'lığına tayini de böyledir.90 Sahibu'l-Mezâlim'in bakacağı dava türlerinin sınırlandırılması mümkündür.91 Aynı şekilde yetkinin sınırlandırılması da mümkün olmaktadır. Muhakeme usulünü incelerken de göreceğimiz üzere sahibu'l-mezâlimin yetkisi tüm ülke topraklarını içine alabildiği gibi, belirli bir bölge de olabilir. Meselâ Karahanlı hükümdarı Tamgaç Buğra Han, kadı Ebu Nasr'ı Semerkand ve havalisi sahibu'l-mezâlim ve'l-ahkâmı olarak tayin etmiştir92 Başkadıların yetkisi, başkentin yanı sıra, tüm ülke topraklarını da içine alabilmektedir.

Sahibu'l-Mezâlim'in tayini Sicil, Mersûm veya Ahd denilen belge ile olur. Sözkonusu belge, büyük camide halka okunarak, sahibu'l-mezâlim'in tayini halka duyurulur.93 Bu tayin belgesinde, sahibu'l-mezâlim'in görev

ve yetki alanı açıkça belirtilir, bazı usul kaideleri konusunda tavsiyelerde bulunulur.94

Sahibu’l-Mezâlim olarak tayin edilenler de oturumlarında kadı, hukukçu ve diğer devlet görevlilerini bulundurmuşlardır.95

2.2.2.1.5. Kadı

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarında, daha kurumun ilk dönemlerinden itibaren kadıların bulundurulmasına özel bir önem verilmiştir. Bu hüküm, oturumu yöneten hükümdar, vezir, vali veya sahibu’l-mezâlim olsa da aynen geçerlidir; hatta, bu oturumlarda kadıların bulundurulması Dîvân-ı Mezâlim’in karakteristik bir unsuru olarak kabul edilebilir.

Başkadılık makamının kurulmasından sonra ise, hükümdar veya vezirin başkentteki oturumlarında başkadılar daima yer almışlardır.96 Bu arada, sayıları birden fazla olan başkadılar arasında protokoldeki yer açısından mücadeleler de olurdu.97 Memlûk Sultanı İbn Kalavun (1298-1341) Devri’nde, bu mücadele sonunda, malikî başkadı hanefî başkadıdan önce yer almaya başlamıştır.

Nureddin Zengî (ö. 1174), kadılar arasında tarafsız davranır, onları çeşitli mezheplerden seçerdi.98

Başkadı veya kadıların sahibu’l-mezâlim olarak tayinleri çok sık rastlanan bir olaydır.99 Sahibu’l-Mezâlim’i incelerken bunun çok sayıdaki örneğini de görmüş bulunuyoruz.

Memlûklerin İbn Kalavun (1298-1341)’dan sonraki devrinde Şafiî, Hanefî ve Malikî kadı’l‘asker lerin de oturumlarda üye sıfatıyla yer aldığı görülür.100

Oturumlarda bulunan kadıların görevi, yargılama konusunda uzman oldukları için, ihtilaf konusunun çözümünde başkana danışmanlık yapmak, hatta bazan başkanca havale edilen davaların görüm ve çözümüdür.101

2.2.2.1.6. Hukukçular ve Müftiler

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarına üye olarak katılanlar arasında, yine kurumun karakteristik unsurlarından sayılabilecek olan, hukukçuları, müftîleri ve diğer âlimleri görüyoruz.

Oturumlarına hukukçuları da alanlar arasında, mezhep ayrımı gözetmeyen Nureddin Zengî (ö. 1174),102 Salahaddin Eyyûbî (1174-1193)103 ve Ebu Mücahid Şâh (1325-1335)104 ile diğerlerini görüyoruz.

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196; 1205-1211), oturumlarında âlimler bulunduruyordu.105

Nureddin Zengî'nin oturumlarında, muhtelif mezheplere mensup kadı ve hukukçuların yanı sıra, müftîler de bulunuyordu.106 Daha önceki devirde, bir davaya bakan Vezir İbn Yunus'un toplantısında âlimler bulunmaktaydı.107

Kadı, hukukçu, müftî ve bilginlerin, günümüz idarî yargısında görülen kanun sözcülerine veya yüksek yargı organlarında görülen raportörlere benzetilmesi mümkündür.108 Zira onlar başkana dava konusunda aydınlatıcı bilgiler vererek gerekli yardımda bulunmaktadırlar.

2.2.2.1.7. Şuhûd

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarına katılanlar arasında şuhûd olarak isimlendirilen ve görevi başkanın verdiği kararın hukuka uygunluğuna şahitlik etmek ve ihtilaflı taraflar ve olay hakkında görgü ve bilgisi olup başkana bu konuda bilgi vermek olan kişiler de bulunmaktadır.

Ihşîdîler Devri'nde Kâfur (ö. 967)'un109 oturumlarında iki muteber şuhûd bulunurdu.

2.2.2.1.8. Ordu Temsilcileri

Özellikle, Memlûkler devrinde oturumlara orduyu temsilen bazı üyelerin de katıldığı görülür.

Memlûk Sultanı İbn Kalavun (1297-1341) Devri'nde ise, ordu temsilcilerinin sayıları artmaktadır. Yaptığı mezâlim oturumlarında Nâzıru'l-Ceyş, Umera'u'l-Meşvere ve diğer askerler yer alırdı.110 İbn Kalavun'un oturumlarına katılanlardan Nâzıru'l-Ceyş, askerî ikta işlerinin başıdır;111 askerî davalar bazan kendisine havale edilirdi.112 Umera'u'l-Meşvere; Umerau'l-mi'în'den, yaşlı (veya azledilmiş) yüksek rütbeli asker kişilerdir.113

Yine, Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1389) Devri'nde oturumlarda, ecnâdu'l-halka (sultanın tevcih ettiği iktalar)'nın kumandanı ve sultanın koruma görevlisi olan Nakîbu'l-Ceyş bulunmaktadır.114

Hindistan'da Ebu Mücahid Muhammed Şâh (1325-1335)'ın oturumlarında da ordu temsilcileri bulunurdu.115

Harezmşahların oturumlarında da ordu temsilcileri bulunurdu.116

2.2.2.1.9. Maliye Temsilcileri

Maliyeyi temsilen mezalim oturumlarına katılanlar, özellikle Memlûklerde görülür.

Memlûkler Devri'nde İbn Kalavun (1298-1348) ve ondan sonra Berkuk (1382-1398)'a kadar geçen devirde yapılan oturumlarda Nâzıru'l-Hâs ve Vekîlu Beytilmâl üye olarak bulunmaktadır.117 Bunlardan Nâzıru'l-Hâs, sultanın özel bütçesine bakmakla görevli olup, Dîvanu'l-Hâss'ın başkanıdır.118 Vekîlu Beytilmal ise, âmme maliyesinin başkanıdır.119

2.2.2.1.10. Muhtesib

İslâm devletlerinin ortak kurumlarından ve yürüttüğü işlerin büyük bir bölümü açısından özellikle günümüzdeki belediyeler gibi görev yapan Hisbe kuruluşunun başkanı bulunan muhtesibin görevlerinden bazıları; kamu ahlâkını gözetlemek, kusurlu teraziler, karışık mallar vb. açık meseleleri ânında karara bağlamaktır. Böylece muhtesib (Nâzıru'l-Hisbe)

Müslüman toplumda, ahlakî-hukukî hayatın gidişini kontrol etmiş olmaktadır.

Muhtesibin, Müslüman toplumlarda bazı yer ve devirlerde mezâlim oturumlarında üye olarak bulunduğunu görüyoruz. Memlûklerde İbn Kalavun (1298-1341) Devri'nde ve ondan sonra Berkuk (1382-1398)'a kadar geçen devirde muhtesib (Memlûklerde Kahire Muhtesibi) oturumların üyesidir.120

2.2.2.2. Yardımcılar

2.2.2.2.1 Devâdâr121

Memlûklerde Baybars (1260-1277)'ın oturumlarında Devâdârlar da yer almaktadır. Hacible birlikte görevi, dilekçeleri sultana takdim etmektir.122 Berkuk Devri'nde de Devâdâr oturumlarda yer alıp,123 yardımcı olarak görev yapmıştı.

2.2.2.2.2. Hâcib

Memlûklerde İbn Kalavun'dan sonra124 mezâlim oturumlarında hâcib bulunmaktadır. Memlûklerde hâcib, devâdârla birlikte dilekçeleri sultana iletmekle görevlidir.125

Eyyûbîler ve Memlûklerin bazı devirlerinde mezâlim oturumu düzenleyen Hâcib, devletin yüksek bir görevlisidir.126 Ayrıca doğudaki Türk devletlerinde de oturuma katılan hâcibler devletin yüksek birer görevlisidirler. Ancak, bunların oturumlardaki görevi, yine dilekçeleri kabul etmektir.127 Meselâ Karahanlılarda hâcibin başlıca vazifelerinden biri, haksızlığa uğrayıp hak talebinde bulunanları kabul ederek mezâlim gününde onlara yol göstermek ve hükümdarın huzuruna çıkarmaktır.128 Selçuklularda da durum bunun aynısıdır.

2.2.2.2.3 Kıssa-dâr ve Saray Çavuşları

Harezmşahlarda doğrudan devlet başkanına bağlı olarak Kıssadârlık makamı kurulmuştur. Halktan herhangi birisi doğrudan kıssadâra dilekçe

verebilirdi. O, bu dilekçeleri alır ve düzenli olarak sultana takdim ederdi. Aynı kurumu başka bir şekil altında Selçuklu Devleti'nde de görüyoruz. Saray Çavuşları, şikâyeti olan ve dava açmak isteyen kişileri tespit ederler ve mahkeme huzuruna çağırırlardı.129

2.2.2.2.4. Güvenlik Görevlileri

Dîvân-ı Mezâlim oturumu hükümdarın başkanlığında yapıldığı takdirde, güvenliğinin sağlanması için oturumlarda çeşitli görevliler bulundurulmuştur.

Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1398)'un oturumlarında hazır bulunan Emîr Candâr'ın görevi, davalıyı duruşmaya almaktır.130

Yine Memlûklerde Baybars (1260-1277)'ın,131 Hindistan'da Ebu Mücahid Muhammed Şâh (1325-1335)'ın oturumlarında silâhdâriye ve candâriye vb. güvenliği sağlamakla görevlidirler.132

2.2.2.2.5 Munâdî

Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1398)'un133 yaptığı oturumlar Munâdî aracılığıyla önceden ilan edilirdi.

Mezâlim oturumlarında belirtilen bu görevliler dışında başka görevliler de bulunmuş olabilir.

2.3. Mezâlim'in Bürokratik Teşkilatı

Kurumun ilk gelişme devresinde şikâyetlerin yapılması ve incelenip kararın verilmesi sözlü olarak gerçekleştirilirdi. Ancak, Dîvân-ı Mezâlim kurumunun giderek gelişme göstermesiyle birlikte, yazılı usul de hâkimiyet kazandı. Yazılı usulün sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için, zamanla bürokratik işlemler başlamış ve bu da bir teşkilâtı gerektirmiştir.

Eyyûbî Devleti'nin kurucusu Salahaddin (1174-1193) ve Memlûk Sultanı İbn Kalavun (1298-1341) devrinde, Dîvânu'l-inşâ başkanı olup, daha geniş görev ve yetkilerle donatılmış bulunan Kâtibu's-Sırr'ın134

görevlerinden birisi de, Daru’l-Adl toplantılarında sultanın önünde oturup, yapılan şikâyetleri okumak ve gerekli cevapları yazmaktır.135 Dîvân-ı Mezâlim oturumlarına katılan Kâtibu’d-Dest, Memlûkler Devri’nde, alınan kararları yazmakla görevlidir.136 Esasen Memlûkler Devrin’de, mezâlim ozurumlarında çok sayıda kâtipler bulunmakta,137 Muvakkî’u’d-Dest, Dîvanu’l-İnşâ başkanının emrinde çalışmakta,138 Muvakkî’u Dari’l-Adl dilekçeleri sultana okumakta ve duruşmayı yazıyla tespit etmektedir.139

Hindistan’da Ebu Mücahid Şah (1325-1335)’ın toplantılarında da kâtipler bulunmaktadır.140

Görüldüğü üzere, Divanu’l-Mezâlim, İslâm devletlerinin genel yönetiminin merkez ve taşra teşkilâtlarında yer alan temel organlardan biri olmuştur. Bu bakımdan görevin sahibi öncelikle devlet başkanları olagelmiştir. Fakat devlet başkanları bu görevi vezir, vali, kadı ve sahibu’l-mezâlim’e de devretmişlerdir.

Dîvanu’l-Mezâlim görevlerini vezir, hukukçu, müftî, şuhûd, ordu ve maliye temsilcileri gibi devletin yüksek memurlarından oluşan bir kurul halinde yerine getirmiştir. Bu kurula yardımcı olan çeşitli görevliler de bulunmuştur. Ayrıca yazılı usulün hâkim olmasından sonra kuruldaki işlerin yürütülmesi bürokratik bir işleyişe sahip olmuş, hatta bazı devletlerde bunun için bürokratik bir teşkilat dahi kurulmuştur.

3. Divan-ı Mezâlim’in Görevleri

Dîvân-ı Mezâlim’in görevleri, doktrin tarafından klâsik bir sıralamaya tâbi tutularak on madde halinde özetlenmiştir. Maverdî (ö. 1058) ve Ferrâ (ö. 1055)’nın sıraladığı bu görevler şunlardır: 141

1) Halka karşı sert davranarak hak ve adalet yolundan sapan zâlim idareciler hakkındaki şikâyetlerin incelenmesi,

2) Memurların vergi ve diğer devlet mallarını tahsil ederken yaptıkları haksızlıkların giderilmesi,

3) Dîvan kâtiplerinin denetlenmesi,

4) Devletten maaş alanların maaşlarının gecikmesi veya eksik ödenmesiyle ilgili şikâyetlerin incelenmesi,

5) Yöneticilerin veya güçlü kişilerin gasbettiği mallarla ilgili şikâyetlerin incelenmesi,

6) Kamu vakıflarının ve hususî vakıfların denetlenmesi,

7) Kadı mahkemelerinin verdiği kararların uygulanması,

8) Muhtesibin yerine getiremediği kararların uygulanması,

9) Cuma ve bayram namazları, hac, cihad gibi açık ibadetlerin yerine getirilmesini sağlamak,

10) Normal adlî ihtilaflara bakmak.

Dîvân-ı Mezâlim, doktrin tarafından sayılan bu görevler dışında siyasî, hukukî, iktisadî alanlarda da bazı görevleri daha yerine getirmiştir. Dîvân-ı Mezâlim'in görevlerinin sürekli değişip sabit bir görünüm kazanmadığını özellikle belirtmeliyiz. Burada biz, bir kamu hukuku kurumu olarak ele aldığımız Dîvân-ı Mezâlim kurumunun özellikle hukuk alanındaki görevlerine -diğerlerine de kısaca değinerek- yer vermeyi uygun buluyoruz.

3.1. Dîvân-ı Mezâlim'in Yargılama

Dışındaki Görevleri

3.1.1. Siyasî Görevler

Siyasî alanda Dîvân-ı Mezâlim kurumu daha çok iç siyasetle ilgili konularda görev yapmıştır.142

Bilindiği gibi, İslâm devleti için Şeri'at'ın korunması başta gelen bir görevdir.143 Bu bakımdan, Şeri'at dışında ve aleyhinde görülen bazı hareketlere, Dîvân-ı Mezâlim kurumunda bakılmış ve karar verilmiştir. Ancak, bu gibi görevlerin süreklilik göstermediğini belirtmek gerekir.

Selçuklularda devlete karşı işlenmiş ağır siyasî suçların yargılanması ve karara bağlanması Dîvân-ı Mezâlim'de olurdu.144

3.1.2. Hukukî Görevler

3.1.2.1. Yasama Faaliyetleri

Fatımîler Devri'nde, Dîvân-ı Mezâlim'de, daha önce konulmuş olan hükümler değiştirilip yerlerine yenileri yürürlüğe konabilirdi.145

Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277), bu konuda önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Baybars'a, hizmetine bağlı kimselere kamu mülkleri (el-Emlâku'd-Dîvâniyye) idaresince başka yere yerleşme izni verilmediği şikâyet edilince, bu hareketi tasvip etmedi ve hizmet akdinde belirtilen süresi bitip ayrılmak isteyenlere izin verilmesini kararlaştırdı. Yine Baybars'a, savaş alanında ölürken askerlerin vasiyetinin bir şahit tarafından tespit edilemediği, ya da arkadaşlarından birince tespit edilip askerlerin şehadetinin Kahire'de kabul edilmediği şikâyet olunmuştu. Sultan yaptığı araştırmada komutanların, dürüst ve güvenilir bazılarını, bu iş için tayin ettiğini tespit edince, bütün komutanlara bu şekilde uygulamada bulunmalarını emretti.146 Yetim kalan asker çocuklarının babaları tarafından bırakılan miras mallarının diğer mirasçılarca, yetim aleyhine taksim edildiği, Baybars'a şikâyet edilince, bundan böyle ölen askerlere ait malların, hakimlerin yönetimine verilmesini emretmiştir.147

Sözünü ettiğimiz bu yasama faaliyetlerinin çok gelişkin ve mükemmel olmadığı daha ilk bakışta anlaşılır. Bu bakımdan, kendi devri açısından yasama faaliyeti sayılmalıdırlar. Dîvân-ı Mezâlim'e yapılan başvuru, bir yerde sosyal ihtiyacı yansıtmış ve böylelikle ülke çapında yürürlük kazanacak genel bir hükmün benimsenmesine esas olmuştur.

3.1.2.2. İdarî Denetleme

Kamu hizmetlerinin idarî denetimi de Dîvân-ı Mezâlim kurumunun görevleri arasında yer almaktadır.148 Dîvân-ı Mezâlim kurumunun bu görevinde esas olan, kamu kuruluşlarının kendi içindeki işleyişle ilgili olarak ortaya çıkan aksama ve hak ihlalleridir. İdarî denetleme görevine

mezâlim karakterini vermeye yarayan unsur, şeklî olup, bu da bir mezâlim oturumunda olayın incelenmiş olmasıdır.149

Dîvân-ı Mezâlim kurumunun idarî denetleme görevlerini başlıca üç kümede toplamak mümkündür: Malî denetleme; muhtesibe yardım ve onun denetlenmesi; kamu vakıflarının denetlenmesi. Bunlara, bazı dinî emirlerin denetlenmesini de eklemek gerekir.

3.1.2.2.1. Divan Kâtiplerinin Malî Denetimi

Dîvan kâtiplerinin görevleriyle ilgili herhangi bir yolsuzluğa sapmalarını önlemek üzere malî denetimlerini yapmak, Dîvân-ı Mezâlim kurumunun idarî görevlerinden birisini meydana getirmektedir. Müslüman toplumun malları, dîvan görevlilerine emanet edilmiştir. Bu malların tahsil ve harcamaları kendilerine emanet edilen bu kamu görevlilerinin, sözkonusu görevlerinde eksiklik veya fazlalık şeklindeki uygulamaları düzeltilir. Malî denetim görevinin yerine getirilmesi için, herhangi bir şikâyetçinin başvurmasına gerek yoktur.150

Memlûk Sultanı Baybars, devlet topraklarından bir bölümünü tarım için kiralayan çiftçilerden birinin şikâyetini, beytülmalin aşırı bir icar bedeli istediği sabit olunca, icar tutarının indirilmesine karar vererek sonuca bağladı.151

3.1.2.2.2. Muhtesibe Yardım ve Denetlenmesi

Hisbe kurumunun, kamu yararını gerçekleştirmeyi amaçlayan görevlerini muhtesibin yerine getirememesi halinde, bu görevleri Mezâlim kurumu üstlenir. Böylece, muhtesib tarafından ortadan kaldırılamayan kötü fiiller ve âciz kalınan tecavüzler, “Allah hakkı”nın korunması gerekçesiyle Dîvân-ı Mezâlim kurumu tarafından ele alınır ve gereğinin yerine getirilmesi sağlanır.152

Doktrinde belirtilen muhtesibin denetlenmesi konusuyla ilgili olarak yalnızca bir tek örneğimiz bulunmaktadır. Kahire muhtesibi Necmeddin et-

Tanimbî, h. VIII. asrın sonuna doğru, kendisine karşı yöneltilen önemli suçlar sebebiyle mezâlim mahkemesinde sultanın önüne çıkmıştır.153 Muhtesib, böylece idarî denetime tabi tutulmuş bulunmaktadır.

3.1.2.2.3. Kamu Vakıflarının Denetlenmesi

Gelirleri cami, okul gibi kamu hizmetlerine tahsis edilmiş kamu vakıflarına uygun olarak harcanmasını ve vakfın amacına uygun yönetimini sağlamak için Dîvân-ı Mezâlim kurumu, herhangi bir şikâyetçinin başvurmasına gerek olmaksızın görevini doğrudan yerine getirir.154

Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277)'a, yaptırmış olduğu medreseye hanbelî müderris ve hanbelî kadı tayininde bulunmayan hanbelî başkadı şikâyet edilir. Baybars, şikâyeti inceleyip dilekçe sahibinin haksız olduğunu görür. Bunun üzerine yüz değnek dayak cezasına çarptırılmasına karar verir.155 Böylece Sultan, vakıf medreselerindeki eğitimin vakfın amacına uygun yapılıp yapılmadığını denetlemiş olmaktadır.

Kadı Ebu't-Tahir Abdulmelik b. Muhammed el-Hazmî, yanındaki bir grup görevlisiyle, her ay üç gün vakıfları denetler, düzen ve temizliğine bakardı. Bir aksaklık görünce, mütevelliye on sopa dayak cezası verirdi.156

3.1.2.2.4. Bazı Dinî Emirlerin Denetlenmesi

Dîvân-ı Mezâlim kurumunun görevlerinden bir başkası, cuma namazı, bayram namazı, hac ve cihad gibi açık ibadetlerin şartlarına uygun olarak yerine getirilip getirilmediğini kontrol etmektir. Bu gibi ibadetler, Allah hakkıdırlar ve bu haklar ile Allah'ın farzlarının yerine getirilmesi, hiç şüphesiz olarak gereklidir.157

Memlûk Sultanı Aybek, bir Dîvân-ı Mezalim oturumunda, alkollü içki içmenin caiz olmadığına, elde olanların müsadere edilip dökülmesine karar verdi.158

Makrîzî'nin belirttiğine göre, 1263'te sultan bir mezalim oturumunda fuhuş yapan kadınların Kahire'den sürgün edilmesine karar verdi.159

3.1.2.3. İdarî İşlerin Görüşülmesi

Eyyubîlerde, oturumlarda mezâlim olaylarına bakılmasından sonra, devlet işlerinin, aziller ve tayinlerin müzâkereleri yapılırdı. Bu bakımdan, bu oturumların, Osmanlılardaki Divan-ı Hümayun toplantılarına benzetilmesi mümkündür.160

3.1.2.4. Mahkeme

Kararlarının İcrası

Dîvân-ı Mezâlim kurumunun görevlerinden birisi de, normal kadı mahkemelerinin vermiş oldukları, ancak davayı kaybeden tarafın güçlü, makam ve şöhret sahibi biri olması dolayısıyla uygulayamadıkları hükmün icra edilmesini sağlamaktır.161

Nureddin Zengî'nin Dâru'l-Adl'i yaptırma sebeplerinden birisi de, kadı Kemaluddin'in vali Eseduddin Şîrkûh'un haksız kazançlarını (=mezâlim) geri vermesi kararlarını uygulamayışı idi.162

Bu haliyle Dîvân-ı Mezalim kurumu, bugünkü hukukta yer alan icra dairesi'nin görevini yapmış olmaktadır. Nâzıru'l-Mezâlim, yüksek bir güç ve otoretiyi temsil ettiğinden -mülkiyetin iadesi, borcun ödenmesi gibi- çeşitli mahkeme kararlarının gereği yerine getirilmiş olur.

3.1.3. İktisadî Görevler

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarında çok değişik bir başka görev daha yerine getirilmiştir. Bu görevin amacı; iktisadî hayatın iyi işlemesi, bir yerde sosyal ve iktisadî adaletin sağlanmasıdır. İşte, bu sebeple, mezâlim oturumlarında, bazan, iktisadî mesele ve sıkıntılara çare bulmak, halka malî yardım yapmak gibi konulara da eğilinmiştir.163

Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277), 663'te Daru'l-Adl'de yaptığı mezâlim oturumlarından birinde, Mısır'daki fiyat artışları ve bunun sebep olduğu iktisadî sıkıntıyı görüşmüş, verdiği isabetli kararlar ve yaptığı doğru

uygulamalar sonucunda gıda maddeleri (ekmek) fiyatları dengeli ve istikrarlı bir duruma kavuşmuştur.164

Selçuklular tarihi mütehassısı Osman Turan'ın belirttiğine göre, "Atabeg Nureddin Mahmud (ö. 1174) zamanında, Suriye'de kırtas adı ile bir para tedavülde idi. Gerçekten bu hükümdar ihtiyaçları için kırtas sarfederdi (…). Bir gün Nureddin, Daru'l-Adl'de (Divanü'l-Mezâlim) adalet tevziinde bulunurken, bir tüccar cemaati gelip alışverişte hesapların dinar üzerinden yapıldığını, fakat piyasada bulunmadığı için bir dinarın bazan altmış, bazan yetmiş kırtas üzerinden muamele gördüğünü ve böylece zararlara sebebiyet verdiğini şikâyet ettiler. Hükümdarın kendi adına dinar basıp kırtasları iptal etmesini dilediler. Fakat, Nureddin, çarşılarda herkesin elinde 10.000-20.000 miktarında kırtas bulunduğunu, bunların ilgâsıyla bir işe yaramayacakları için, ailelerin yıkılmasına sebep olacağını belirterek bu teklifi reddetti."165

Memlûklerde mezâlim toplantılarında yer alan hâcib ve devâdârların görevlerinden birisi de yoksulları toplantıya almaktır.166

Bu gibi görevlerin, genellikle, hükümdar ve vezirlerin yaptığı oturumlar için sözkonusu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü gerek iktisadî hayatı düzenlemede, gerekse ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidererek sosyal ve iktisadî adaleti sağlamada en önemli görev öncelikle kendilerine aittir.

3.2. Dîvân-ı Mezâlim'in Yargılama

Alanındaki Görevleri

3.2.1. Genel Açıklama

Yargılama dışında da diğer bazı alanlarda görev yapmış olmasından dolayı, Dîvân-ı Mezâlim kurumunun

yalnızca bir yargı kuruluşu olarak görülmesi doğru olmaz. Dîvân-ı Mezâlim kurumunun gelişme tarihinde, görevlerinin giderek yargı alanında yoğunlaşıp, diğer görevlerinin yerine getirilmesinin başka müesseselerce

gerçekleştirilmiş olduğunu görmekteyiz.167 Kurumun Dîvânu'l-Mezâlim yerine, mezâlim mahkemesi olarak isimlendirilmesi de bu yüzdendir. Günümüz yazarlarının da kurumumuzu yalnızca bir yargı kuruluşu olarak görmelerine sebep, yine bu gelişmedir.

Bazı yazarlar, Dîvân-ı Mezâlim kurumunu, Hisbe ve Şurta gibi, örfî yargı kuruluşu olarak değerlendirirler.168 Sözkonusu görüş, hukukun kaynakları açısından böyle bir sonuca varmaktadır. Müslüman hukukçular ise, bu görüşün yanlış olduğu kanaatindedirler. Klasik hukuk yazarlarından İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350), "Kamu yönetimi personelinin görev alanına giren konular ve görev unvanları yer ve zamana göre değişiklik gösterir. Bunun için hukukta belli bir sınırlama bulunmamaktadır. Bazı yer ve zamanlarda, Şurta'nın görevleri kaza alanına girebilir veya bunun tersi de olabilir. Hisbe ve maliye de buna benzer. Sözkonusu görevlerin ve unvanların tümü aslında şer'î nitelik taşır. Ancak, görevleri yürütenlerin niyet ve amaçları son derece önemlidir." görüşünü belirterek, Hisbe, Dîvân-ı Mezâlim, Şurta gibi kurumları "dinî" birer kurum olarak değerlendirirler.169

Dîvân-ı Mezâlim'in yargılama ile ilgili görevlerini, başlıca idarî ve adlî yargı olarak iki kümede ele almak mümkündür. Bunun yanında, mezâlim kurumu istisnaî olarak yüce divan sıfatıyla da görev yapmıştır.

3.2.2. İdarî Yargılama

Dîvân-ı Mezâlim kurumunun yargı ile ilgili görevlerinden en önemlisini, idarî yargı kavramı içinde düşünülebilecek ihtilafların görülmesi meydana getirir. Burada, hemen belirtmeliyiz ki, Dîvân-ı Mezâlim kurumunda görülen idarî davalar, bugünkü hukukta anlaşıldığı gibi gelişmiş ve adlî davalardan kesin bir şekilde ayrılmış değildir. Hangi tür ihtilafların idarî ihtilaf olarak değerlendirileceği noktasında, Maverdî (ö. 1058)'nin

sıraladığı şu üçüne -uygulamadan örneklerle desteklemek suretiyle- yer verebiliriz:

1) Devlet memurlarınca fertler aleyhine yapılmış olan haksızlıklar:

Ebu Yusuf, Kitabu'l-Harac'ında, Abbasi Halifesi Harun Reşid'e kamu personelinin halka haksızlık yapmasını önleme açısından yararını belirterek, mezalim davalarına bizzat bakmasını öğütler.170

Nureddin Zengî (ö. 1174)'yi Daru'l-Adl inşa etmeye zorlayan sebep, valilerinden Şîrkûh (ö. 1169'un yardımcılarının halka yaptığı haksızlıklardır.171

Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277)'a yapılan bir başvurunun konusu, kamu malları idaresince yerleşme hürriyeti kısıtlananların uğradığı bu haksızlıktır.172

2) Devlet adına vergi veya mal ya da para vb. şeklindeki alacakların tahsilinde mükellefler aleyhine meydana gelen haksızlıklar:

Kamu personelinin haksız yol ve şekillerle devlet hazinesine veya kendilerine aldıkları mal ve paraların, sahiplerine geri verilmesini sağlar.

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde görülen davaların önemli bir kısmını, vergi ihtilafları meydana getirmektedir.173

Memlûk Sultanı Baybars'ın oğlu el-Meliku's-Said, 677 yılında Dımaşk'ta bir mezalim oturumu yaptı. Dımaşk halkı, askeri komutanlardan birinin yöneteceği bir askeri sefer için mülklerine yıllık vergi tarhettiğini, sefer bitmesine rağmen verginin sürdürüldüğünü şikâyet etti. el-Meliku's-Said, bu verginin kaldırılmasına karar verdi.174

Bu tür görevi yürütmekle Dîvân-ı Mezalim, bir vergi mahkemesi gibi hareket etmiştir.

3) Devletten maaş alanların maaşlarının ödenmesinin gecikmesi veya eksik ödenmesiyle ilgili haksızlıklar:

Burada modern idarî yargıdaki iptal davasına hayli benzemekte olan bir olayı özellikle belirtmeliyiz. Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277)'a, Muhammed b. Ebî Mansur adında bir vatandaş, Aybek (1254-1257) zamanında bahçesinin elinden alınıp ikta olarak verildiğini şikâyet etti. Konu araştırıldı ve Dîvânu'l-Ceyş'teki kayıtlardan bu bahçenin devlet (dîvan) malı olmadığı anlaşıldı. Aybek'in kararı iptal edilerek, bahçe dava sonunda sahibine iade edildi.175

Memlûklerde Mustevfî'l-Murteca' ile Nâzıru'l-Ceyş'in de bazı idarî davalara baktıklarını görüyoruz.176

3.2.3. Adlî Yargılama

Dîvân-ı Mezâlim kurumunun yargı alanındaki görevlerinden ikincisi, adlî ihtilafları ilk veya üst dereceli mahkeme olarak karara bağlamaktır.

3.2.3.1. İlk Mahkeme Olarak Dîvân-ı Mezâlim

Dîvân-ı Mezâlim kurumunun adlî yargı açısından bir ilk mahkeme olarak görev yapması, doktrince de kabul edilmiştir.177 Aslında adlî ihtilafların çözümü, kadı mahkemelerinin görev alanına girer. Ancak, mezâlim mahkemesine götürülen adlî ihtilaflar, genellikle davalının devlet memuru veya güçlü bir kişi olması dolayısıyla, kadı mahkemelerinin görüm ve çözümünde yetersiz kaldığı ihtilaflardır.178 Çok defa hükümdar veya bazan temsilcilerinin başkanlık ettiği mezâlim mahkemelerine, kadı mahkemelerinin çözemediği bu tür davaların götürülmesi, adaleti sağlayacak en yüksek güç olarak devlet fonksiyonlarının tümünü elinde tutması veya yetki devrinde bulunulan kişiyi desteklemesi dolayısıyladır.179 Bu bakımdan, uygulamada, mezâlim mahkemeleri, "kadı mahkemelerinin yerini alacak ölçüde adlî ihtilafların çözümüyle uğraşmıştır. Bir hakkı ispat veya inkâr, devlet memurları veya fertler tarafından işlenen haksızlıklar (özellikle gasplar) ve bunlara benzer şeylerle ilgili şikâyetleri dinlemek için çok geçmeden mezâlim mahkemeleri teşkil

edilmiştir. Nazarî olarak kadıların yargılama sahasına giren mülkiyetle ilgili önemli davaların da mezâlim mahkemelerine götürülmesi cihetine gidilmiştir. Öyle ki, zamanla bu mahkemelerin yargı işleri, geniş çapta kadı mahkemelerine ait yargı işleriyle uygun hale gelmiştir.”180 Gerçekten, İbn Tûlûn (880-884) ve Kâfur (940-960)’un Dîvân-ı Mezâlim kurumuyla ilgili yargı faaliyetleri, geniş ölçüde adlî ihtilafları içine aldığından, adlî hakimler âdeta görevden uzaklaştırılmış gibi bu konularda vazife yapamamışlardır. Devlet organları arasında bağımsızlık sözkonusu olmadığından, yargıçların verdiği kararlar bazan valilerin tasdikine bağlı kalmış, sonuçta adlî davalar kestirme yoldan valilere götürülmüştür.

Dîvân-ı Mezâlim ile adlî mahkemeler arasında belli bir görev dağılımı yoktur. Ancak, uygulamanın belli bazı davalarda yoğunlaşması, doktrini iki tür dava üstünde önemle durmaya zorlamıştır: 1) Gasplar, 2) Özel vakıflardaki ihtilaflar.

3.2.3.1.1. Gasplar

Bu tür haksız fiilleri de iki grupta ele almak gerekir: a- Devlet memurlarının gaspları, b- Güçlü kişilerin gaspları.

a- Devlet Memurlarının Gaspları (el-Gusûbu’s-Sultâniyye)

Zâlim devlet memurlarının hazine veya kendileri adına tamahkârlık veya tecavüzkârlık gibi sebeplerle sahiplerinden aldığı mallar, mezâlim mahkemesi aracılığıyla hak sahiplerine iade edilirler. Dîvân-ı Mezâlim hakimi bu durumu, denetleme sırasında şahsen haber almışsa re’sen hareket ederek haksızlığa uğrayanın başvurusundan önce malın sahibine iadesini emreder; fakat bu konuda bilgisi bulunmuyorsa, konunun incelenmesi ve karara bağlanması başvurmaya bağlıdır. Bu gibi gaspdurumlarında mülkiyetin kime ait olduğu konusu, resmî kayıtlardan araştırılır ve buna göre hareket edilerek mülkün sahibine iadesi sağlanır.181 Sadece davacının ortaya koyacağı delillerle yetinilmez.

Nureddin Zengî (ö. 1174)’nin valisi Şîrkûh (ö. 1169)’un yardımcılarının gaspları da benzer olayların başka bir örneğidir.182

b- Güçlü Kişilerin Gaspları (Gusûbu’l-Akviya)

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde karara bağlanan ikinci tür gasplar, güçlü şahsiyetlerin, sahiplerinin elinden rızası olmadan mülkünü almalarıdır. Böyle bir davanın görülebilmesi için, haksızlığa uğrayanın dava açması gerekir. Gâsıpların elinden bu mülkler dört yolla geri alınır: Gâsbın itirafı, mezâlim hakiminin bilgisi, gaspa veya sahibinin elinden alındığına dair bir delil bulunması, yalan ve şüpheye yer bırakmayacak şekilde haberlerin ortaya çıkması.183

3.2.3.1.2. Özel Vakıflardaki İhtilaflar

(el-Vukûfu’l-Hâssa)

Özel vakıflardaki ihtilaflar, ancak dava açılması halinde Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde karara bağlanır, re’sen harekete geçilmez.184

Burada, son olarak şunu da belirtelim ki, doktrinde adlî ihtilafların, hakkaniyet ve adlî muhakeme usûlüne göre karara bağlanacağı benimsenmiştir.185

3.2.3.2. Üst Mahkeme Olarak Mezâlim

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde alt mahkemeler tarafından verilen kararların temyizen gözden geçirildiği de olmuştur.

Adaleti sağlamada en yüksek bir otorite olarak mezâlim mahkemesinin alt mahkemelerin verdiği kararları gözden geçirmesi çok normal bir sonuçtur. Bunun içindir ki, günümüz yazarlarından birçoğu, Dîvân-ı Mezâlim kurumunu Yargıtay’a (Temyiz Mahkemesi) karşılık olarak görmüşlerdir.186 Kimi yazarlar ise, müessesemizi İstinaf Mahkemesi olarak değerlendirmişlerdir.187

Kadıların yargılama dışındaki davranışlarıyla ilgili başvurular da Dîvân-ı Mezâlim kurumuna yapılmış ve orada karara bağlanmıştır.188 Memlûk

Sultanı Baybars (1260-1277), bir mezâlim oturumunda, Mısır hanbelî başkadısının kendisine karşı iyi düşünceleri olmadığı ve tayin yolsuzluğu hakkındaki şikâyeti karara bağlamış ve yapılan araştırma sonunda bunların asılsız olduğu ortaya çıkmıştır.189

Bir mezalim oturumunda Baybars'a, başyargıçın, vesayeti altında bulunan eski askerlerden birinin oğluna ait malları iyi yönetememesi şikâyet edildi.190

Gazneliler Sultanı Mahmud (998-1030)'a, bir kadı, emanete hıyanet ettiği için şikâyet edilmiş ve konu Mezâlim kurumunda karara bağlanmıştır.191

Şimdiye kadar Dîvân-ı Mezâlim'in görevleriyle ilgili olarak yapılan bu açıklamalara göre, Dîvân-ı Mezâlim kurumunun sabit bir görev alanı olmamış,192 bu alan devir ve şartlara göre bazan yargı alanında toplanmıştır, denilebilir. Bütün bunlarla birlikte Mezâlim'i yalnızca bir yargı kuruluşu olarak görmemek gerekir. Bu kurum, gelişme tarihi boyunca, yargılama alanında ve yar

gılama alanı dışında olmak üzere başlıca iki alanda görev yapmıştır. Dîvân-ı Mezâlim'in yargılama alanı dışında kalan görevlerini, siyasî, hukukî (yasama faaliyetleri, idarî denetleme, idarî işlerin görüşülmesi, mahkeme kararlarının icrası) ve iktisadî görevler olarak belirtebiliriz. Dîvân-ı Mezalim'in yargılama alanındaki görevleri ise adli yargı ve idari yargı sıfatıyla yaptığı görevler olarak yine üç grupta ifade edilebilir.

4. Divan-ı Mezâlim'in İşleyişi

4.1. Dîvân-ı Mezâlim Toplantıları

4.1.1. Toplantı Yerleri

Dîvân-ı Mezâlim toplantılarının yapılacağı yer konusunda doktrinde herhangi bir açıklama yoktur. Uygulamada da dîvân-ı mezâlim toplantıları için başlangıç döneminde belirli bir yer bulunmamaktaydı. Yetkililer

kendilerine iletilen şikâyetleri her nerede olursa olsun inceleyip karara bağlıyorlardı. Ancak, daha sonraları toplantılar, cami, medrese, saray bünyesindeki yerler, makam veya ev gibi çok değişik yerlerde yapılmıştır. Fakat, Dîvân-ı Mezâlim devletler için temel bir organ olduğundan, zamanla, sadece toplantıların yapılabilmesini sağlamak üzere özel binalar inşa edilmiştir.

4.1.1.1. Değişik Toplantı Yerleri

1) Cami: Doktrinde Şafiî hukukçular, camilerin mahkeme salonu olarak kullanılmasını doğru bulmazlarken, diğer hukukçular bunun mümkün olduğu görüşündedirler.193

Dîvân-ı Mezâlim toplantılarının bazı devirlerde camilerde yapıldığını görmek bizi şaşırtmamalıdır. Nureddin Zengî (ö. 1174) de henüz Daru'l-Adl'i inşa ettirmezden önce, oturumlarını el-Mescidu'l-Mu'allak'da yapmaktaydı.194

2) Medrese: Memlûk Sultanı Aybek'in (1254-1257) veziri Alaaddin el-Bundukdârî mezâlim oturumlarını Kahire'deki el-Medârisu's-Salihiye'de yapardı.195 Bunun, Memlûklerde henüz Daru'l-Adl yapılmadığı döneme ait olduğu unutulmamalıdır.

3) Makam veya İkametgâh: Dîvân-ı Mezâlim toplantılarının en çok yapıldığı yerlerden biri, resmî makam veya ikametgâhın bulunduğu yerler olmuştur. Bu gibi durumlarda, hükümdarlar tarafından sarayın belli bir yeri oturumlara tahsis edilmiştir.

Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1398) Devri'nde mezâlim oturumları Kal'atu'l-Cebel'deki sarayın el-Istabilu's-Sultanî denilen yerinde yapılmıştır.196

Berkuk'un bu uygulaması, bazı yıllarda, saraylarda ed-Dikka denilen salonlarda oturum yapanlar hariç, h. IX. asır sonlarına kadar sürmüştür.197 Memlûklerde vezir yerindeki Nâ'ib'in başkanlık ettiği mezâlim oturumları,

Eyvân'dan ayrı olarak sarayın Daru'n-Niyâbe adını taşıyan ve vezirin ikametgâhı olarak kullanılan yerde yapılırdı.198

4.1.1.2. Özel Toplantı Yerleri: Dâru'l-'Adl

Dâru'l-Adl adıyla bilinip mezâlim oturumlarına tahsis edilmiş özel binayı kuran kişi, tarihçilerin ortak ifadeleriyle, el-Meliku'l-Adil Nureddin Zengî (ö. 1174) 'dir.199 Nureddin önceleri Haleb'te bir Daru'l-Adl kurmuştu, ancak burası pek fazla üne kavuşmamıştır. Nureddin'i üne kavuşturan, Kemaleddin eş-Şehrazûrî'nin başkadılığı devrinde Dımaşk (Şam)'da inşa ettirdiği Daru'l-'Adl'dir. Bu Daru'l-'Adl'in kurulmasında başkadının da rolü olduğu anlaşılmaktadır.200

İmadeddin el-Kâtib el-Isfahanî (ö. 1200)'ye göre, Kemaleddin, herhangi bir adaletsizlik töhmeti altında kalmamak ve mühim davalara hükümdarın huzurunda bakmak için Daru'l-Adl'i inşa ettirmiştir.201 Hâlbuki, Makrîzî (ö. 1442) ve İbn Kesîr (ö. 1373)'e göre, Dımaşk'ın zaptından sonra Eseduddîn Şîrkûh b. Şâzî (ö. 1169)'nin nüfuzu çok artmıştı. Kemaleddin'e, Şîrkûh'un nâiplerinin halka haksızlık yaptıkları hakkında şikâyetler geliyordu. Fakat başkadı onu muhakeme etmekten çekiniyordu. Durumu Nureddin'e bildirince, Nureddin, büyük devlet memurlarını muhakeme etmek için Daru'l-Adl'i kurdurmuştur. Bunu duyan, Şîrkûh, nâiblerini toplayarak halka iyi davranmalarını, kendisini Nureddin'in huzurunda mahkemeye çıkmaya mecbur etmemelerini tenbih etmiştir. Nureddin, Daru'l-Adl'de şikâyetçi beklemiş, fakat herhangi biri şikâyette bulunmamıştır.202

Daha sonraları Salahaddin (1174-1193) Kahire'de, oğlu Gazî (1173-1216) ise Haleb'te bu Daru'l-Adl'in birer örneğini daha inşa ettirmişlerdir. Ayrıca Salahaddin, 583/1187'de Dımaşk Kalesi'ni tamir ettirip Babu'n-Nasr'ı açtığı sırada Daru'l-Adl'e Ba'lebek sahibinin bitişikteki evini de

ilâve edip kale içine almıştır. Bundan sonra bu binaya Daru’s-Sa’âde denilmeye başlanmıştır.203

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, Nureddin’den sonra, Daru’l-Adl yapımı yaygınlık kazanmıştır. Nitekim-Salahaddin ve oğlu ile ilgili örneklerden ayrılarak-Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277), 1263’te el-Kal’a’nın alt kısmında Daru’l-Adl inşa ettirmiş, 1264’te oturumlara başlamıştır. Bu binaya daha sonra, Daru’l-Adli’l-Kadîme denmiştir.204 Daha sonra, Muhammed b. Kalavun (1298-1341), 1332’de uzun süredir kullanılamaz halde olduğundan bunu yıktırmıştır. Zaten Kalavun (1275-1290), el-Eyvân adıyla başka bir bina yaptır

mıştı. Fakat Kalavun’un oğlu Halil (1290-1293) tarafından yenilenen bu bina da Muhammed b. Kalavun tarafından yıkılmış ve yerine kubbeli büyük bir bina yaptırılmıştır. Artık burası ele-Eyvânu’l-Kebîr olarak isimlendirilmiştir. Saraydan gizli bir kapıdan girilen ve oturum yerine gizli bir parmaklıkla açılan bir salon da yaptırılmıştır.205

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarının yapıldığı yeri göstermek üzere de kullanılan Daru’l-Adl ismi, mezâlim fonksiyonunu belirtmek için Niyabetu Dari’l-Adl denecek kadar yaygınlaşmıştır.206

Daru’l-Adller, mezâlim toplantılarının yanısıra, cülûs törenleri,207 Nâibu’l-Kâfil Divanı208 ve Emîr Hacib’in çalışma yeri209 için de kullanılmıştır.

4.1.2. Toplantı Günleri ve Tatil

Doktrinde benimsendiğine göre, Dîvân-ı Mezâlim görevini yürüten kimse, bunun özel görevlisi ise, her gününü oturumlara tahsis etmek zorundadır. Fakat, başka görevleri de olan bir devlet memuru ise haftanın belli günlerini bunun için ayırır.210

Karahanlı Devleti’nde Mezâlim oturumu yapılan güne Mezâlim Günü veya Mezâlim Vakti adı verilmiştir.211

Toplantı günleri konusunda uygulamada da kesinleşmiş bir durum yoktur. Her hükümdar, vezir veya vali, şartlara göre belli günleri ve saatleri oturum için ayırmıştır. Sahibu'l-mezâlimler de şartlara göre hareket etmişlerdir.

Oturum günleri ile ilgili uygulama gözden geçirilirse, bu günlerin haftanın her günü, haftada bir gün, haftada iki gün ve haftada üç gün şeklinde olduğu göze çarpar.

Anadolu Beyliklerinden birini kuran Kadı Burhaneddin (1381-1398) de nâibliği döneminde her gün divan kurardı.212

Haftanın bir günü oturum yapanlar, bunun için pazar, cuma veya cumartesi günlerini ayırmışlardır. Kâfur (ö. 967) ile Cevher (ö. 992), cumartesi günlerini oturumlara ayırırdı.213

Haftada iki gün mezâlim oturumu yapanlar pazartesi-perşembe, pazar-çarşamaba veya cumartesi-salı günlerini seçmişlerdir. Mısır'da İbn Tûlûn (880-884) haftanın iki günü oturum yapardı.214 Eyyubîler ve Memlûkler devrinde pazartesi ve perşembe günleri öğleden sonraları Mezâlim oturumlarına ayrılmıştır Salahaddin (596-589), Baybars (1260-1277) ve İbn Kalavun (1298-1341), bu şekilde uygulamada bulunmuştur.215 Hindistan'da Ebu Mücahid Muhammed Şâh (1325-1335) da pazartesi-perşembe günleri oturum yapardı, oturum günleri dışındaki başvuruları ise akşamları incelerdi.216 Türkiye Selçuklu Devleti Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196; 1205-1211) de pazartesi-perşembe günleri oruçlu olarak oturum yapardı.217 Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1398), önce pazar-çarşamba, sonraları salı-perşembe ve bu sonuncuya cuma günü ikindiden sonralarını da ekleyerek iki gün oturum yapardı.218 Nureddin Zengî (ö. 1174) ile ilgili olarak, haftada bir, iki, dört veya beş gün oturum yaptığı nakledilir.219 H. IX. asrın ikinci yarısında, 1466'da Memlûkler cumartesi-salı günlerini oturumlar için tahsis etmişlerdi, ancak bu

oturumları sadece kış aylarında ve iki ay süreyle yaparlardı.220 Selçukluların ünlü veziri Nizâmülmülk (1018-1092) de hükümdarın haftada iki gün mezâlim toplantısı yapmasını belirtmiş,221 kendisi de bu şekilde hareket etmiştir.222

Anadolu Beyliklerinden birinin kurucusu olan Kadı Burhaneddin (1381-1398), önceleri her gün, daha sonra cumartesi, pazar ve salı olmak üzere haftada üç gün mezâlim divanı kurardı.223

Makrîzî (ö. 1442) ve Kalkaşandî (ö. 1418)'nin belirttiklerine göre, Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1398) devri'nde, Ramazan hariç, bütün sene oturum yapılırdı.224

İbn Batûta (ö. 1377)'nın açıklamasına göre, "Delhi'nin ilk sultanı Lelmiş,225 Dîvân-ı Mezâlim kurumuna büyük değer verirdi. Sultan mazlumların renkli elbise giymelerini isterdi. Böyle elbise giyeni gördüğünde, onun davasına bakar ve hakkını alırdı. Daha sonra, geceleyin haksızlığa uğrayanlara da kapılarını açtı. Bunun için saray kapısına iki sütun üzerine konmuş olup üzeri resimli iki arslan yaptırdı. Bu aslanların ikisinde de demir zincire bağlı zil bulunuyordu. Mazlum geceleyin gelip zili çalar, bunu duyan sultan haksızlığı inceler ve hükmünü verirdi."226

Ayrıca, Mısır'daki devletlerde başkentte yapılan törenlerde de mezâlim şikâyetleri dinlenirdi.227

4.2. Dîvân-ı Mezâlim'de Uygulanan Muhakeme Usulü

Dîvân-ı Mezâlim oturumlarında, az önce ayırıma tabi tuttuğumuz görevlerin hangisi görülürse görülsün, takip edilen usûl, birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaz. Esasen doktrinde de bu tür usûl kaideleri çok dağınık bir şekilde gösterilmiştir. Bununla birlikte, burada, Dîvân-ı Mezâlim kurumunun ağırlıklı olarak yargı görevlerini yerine getirirken uymuş olduğu muhakeme kaidelerini göstermek yararlı olur kanaatindeyiz. Böylelikle de

dîvân-ı mezâlim kurumunun işleyişini biraz daha yakından kavramış olabileceğiz.

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde hâkim olarak görev yapan kişi, hükümdar olduğu takdirde, hakkın ne olduğunu söylemek için çok sıkı usul kaideleri yoktur. Devlet fonksiyonlarını tümüyle elinde bulunduran hükümdar, bunun için gereken her yola başvurabilir. Bu, adlî yargı görevlerinin yerine getirilmesinde de böyledir.

Doktrinde, Nuveyrî (ö. 1332'nin belirttiğine göre, Dîvân-ı Mezâlim kurumunun görevleri gibi, muhakeme usulü kaideleri de devir ve şartlara göre değişebilir.228

4.2.1. Temel Prensipler

4.2.1.1. Kaynaklar

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesine götürülen davaların çözümü için, öncelikle Kitap ve Sünnet'e (Şeri'at),229 sonra hakkaniyet ve nesafete bağlı kalınır.230 Bu kaynakların yanı sıra, örf de önemli bir kaynağı meydana getirir.231

Şeri'at ve hakkaniyet kaidelerine uyulacağı, tayin belgelerinde (ahdlerde) de özellikle belirtilmiştir.232

Bu arada, adlî yargı alanına giren ihtilafların çözümü kadar, gerektiğinde idarî ihtilafların çözümünde de adlî muhakeme usûlü kaideleri esastır.233 Günümüz idarî yargısında da aynı hükümlerin geçerli olduğunu görüyoruz.234

4.2.1.2. Özellikleri

1) Yazılı-Sözlü Usûl: Dîvân-ı Mezâlim davalarının görülmesi, önceleri -hatta sonraları bile- sözlü olarak yürütülürdü. Kurumun gelişme göstermesiyle birlikte, yazılı usûl uygulanmaya başlamış ve bu usûl giderek hâkim olmuştur.

2) Kendiliğinden İnceleme: Dîvân-ı Mezâlim hakimi için doktrinde belirtilen kendiliğinden inceleme kavramı son derece geniş olarak anlaşılmalıdır. Çünkü idarî ihtilaflarda dava açılmasını beklemeden kendiliğinden harekete geçerek konuyu araştırmakta ve çözümleyebilmektedir.235 Bununla birlikte, adlî davaların bakılması, haksızlığa uğrayanların başvurusuna bağlıdır; ancak, devlet memurlarının gasp fiilleri için re'sen harekete geçilir.236

Dîvân-ı Mezâlim hakimi, açılan davalarda, gereken her durumda kendiliğinden her türlü incelemeyi yapabilir ve yaptırabilir. Taraflardan yeni bilgi ve belgeler isteyebilir.237

4.2.1.3. Hakimin Tarafsızlığı

Dîvân-ı Mezâlim hakiminin hükümdar olması durumunda, hakimin reddinden söz edilemez. Hükümdar dışındaki hakimlerin tarafsızlığını kuşkuya düşürecek durumlar ortaya çıktığında hakimin kendiliğinden çekilmesi veya taraflardan birinin hakimi reddi mümkündür. Ancak, bu durumlarda yetkili hakim, yine hükümdarın kendisi olur.

4.2.2. Görev ve Yetki

4.2.2.1. Görev

Görev bakımından, Dîvân-ı Mezâlim hakiminin niteliği büyük önem taşır. Hakimin, hükümdar olması halinde, Mezâlim mahkemesinin genel görevli mahkeme olarak çalıştığı gözlenebilir. Dîvân-ı Mezâlim hakimi, vezir olduğu takdirde de durum buna yakındır. Bununla birlikte, teorik olarak, hükümdar vezirin bu konudaki görevlerini sınırlandırabilir.

Dîvân-ı Mezâlim hakiminin sahibu'l-mezâlim olarak görev yapan biri olması halinde, iki farklı durum ortaya çıkar. Hükümdar, vezir veya vali, görevlerinden tümünü veya bir kısmını bu görevliye devredebilir.

Dîvân-ı Mezâlim oturumu yapan bazı hükümdarlar, adlî davaların görülmesini kadı mahkemelerine bırakmak suretiyle bir dereceye kadar

görev ayırımına dikkat etmişlerdir. Meselâ Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1398), davacıya kadı mahkemesine başvurup vurmadığını sorar, başvurduysa davayı kabul eder, aksi takdirde dayak atılmasını emrederdi.238 Ancak, bu uygulama istisnaî olup, genellikle görev dağılımı sözkonusu değildir. Bunun içindir ki, bazı devirlerde olayın mezâlim mahkemesine ait olup olmadığını tespit için özel görevliler bile bulunmuştur239 ki bunlara mezâlim danışmanı ya da raportörü de diyebiliriz. Esasen İslâm hukukunda yargı birliği sistemi hakimse de, mezâlim mahkemeleri bu birliği bir dereceye kadar ortadan kaldırmaktadır.240 Özellikle idarî ihtilaflar ile yönetici ve güçlü kişilerin yaptığı haksızlıklar mezâlim mahkemelerinin görev alanına girmiştir.

Bunun yanında, kadılar da bazı devirlerde mezâlim davalarını çözümlemişlerdir. Meselâ Mısır'da Ihşîd (ö. 940)'in kadısı 936'da bu şekilde hareket etmiştir; ancak 942'de mezâlim için özel görevli tayin edilmiştir.241 Bazı devirlerde ise, kadı mahkemeleri yerine mezâlim mahkemeleri, her türlü ihtilaf için başlıca merci olmuştur.242 Memlûk Sultanı Berkûk (1382-1398) ise, davaların önce kadı mahkemesine götürülmesini, burada çözüm bulunulmadığı takdirde kendisine götürülmesini şart koşmuştur.243

4.2.2.2. Yetki

Yetki açısından da, görevle ilgili hükümler tekrarlanabilir. Dîvân-ı Mezâlim hakiminin hükümdar olması durumunda yetki alanı, tüm ülke topraklarıdır. Az sonra örneğini göreceğimiz gibi, vezirin de yetkisi hükümdarın yetkisi gibidir. Bununla birlikte, teorik olarak, vezirin yetki alanını daraltmak hükümdarın elindedir. Eyalet valilerinin yetki alanı, eyalet sınırlarını içine alır.

Mezâlim hakiminin sahibu'l-mezâlim olarak görev yapan biri olması durumunda, yine iki farklı durum ortaya çıkar. Sahibu'l-Mezâlim'in yetki

alanı tüm ülke toprakları veya belli bir bölge olabilir. Batı Karahanlıların ünlü hükümdarı Tamgaç Buğra Han İbrahim b. Nasr, kadı Ebu Musa Mansur b. Ahmed'i Semerkand ve havalisinin sahibu'l-mezâlim ve'l-ahkâmlığına tayin etmiştir.244 Selçuklu Devleti'nde vezir, vali, reis ve ikta sahipleri bölgelerinin mezâlim davalarına da bakarlardı.245

4.2.3. Taraflar

Davacı ve davalı tarafların ikisini birden göstermek üzere, Muterâfi'ûn, Mutehâkimûn, Husûm, Mutenâzi'ûn, Muteşâcirûn; yalnızca davacıyı göstermek üzere Mutezallim, Mazlum, Mudde'î, Sahibu'l-Kıssa ve Muştekî; yalnızca davalıyı göstermek üzere de Mudde'â Aleyh ve Zâlim terimleri kullanılır. Karahanlılarda, taraflardan şikâyetçi olana Ötükçi denilmekte idi.246

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesine başvuranlar yalnızca Müslümanlar değildir. Müslüman ülkelerdeki gayr-ı müslim azınlıklar (zimmî) da uğradıkları haksızlıkların giderilmesi için Mezâlim mahkemesine başvurmuşlardır. Nureddin Zengî (ö. 1174), oturumlarını Müslüman-zimmî herkesin kolayca başvurabilmesi için el-Mescidu'l-Mu'allak'da yapardı.247

Mezâlim mahkemesine ülkenin her yanından başvuranların çoğunluğu, hiç şüphesiz güçsüz insanlar, zayıf kadınlar, yoksullar, yetimler, kısacası uğradığı haksızlıkğı giderebilecek yüksek bir merci arayanlardır.248 Bu davacılara karşı, davalıların çoğunluğu, devlet memurları ve güçlü şahsiyetlerden meydana gelmektedir.249

4.2.4. Davanın Açılması

Önceden de sözü edildiği gibi, görevlerinin çoğunu re'sen yerine getiren mezâlim mahkemesi, özellikle adlî yargı alanına giren görevler için mutlaka davacının başvurmasını bekler.250

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde "dava açmak" anlamında Tazallum 251 ve Ref'252 terimleri kullanılır. Davanın kendisi de Da'va,253 Tekadî,

Muhâsama,254 ve Hısâm255 olarak isimlendirilir. Bu son terimler, aynı zamanda -Zulâme ve Mazlıme gibi- davanın konusunu da meydana getirirler.

Davanın açılması, başlangıçta, sözlü olarak gerçekleştirilmiştir. Bu gibi sözlü başvurulara Zulâme ve Mazlıme adı verilmiştir. Kurumun gelişme göstermesiyle birlikte, yazılı başvurular, esas olmuştur. Mezâlim mahkemesine yapılan yazılı başvurulara, sözlü başvuruyu gösteren terimlerden ayırdetmek için kıssa-kısas, ruk'a-rikâ' ve kutub gibi isimler verilmiştir.256 Böylece bunların, bugünün deyimiyle "dava dilekçesi" olarak isimlendirilmesi mümkündür.

Sözlü olarak davanın açılması iki şekilde ortaya çıkmıştır: 1) Haksızlığa uğrayanlar, doğrudan doğruya hükümdara veya temsilcisine uğradığı haksızlığı dile getirmektedir. Böylelikle herhangi bir yerde onunla karşılaşan davacı, uğradığı haksızlığı dile getirerek adalet isteyebilmektedir.257 Sonraları bile görülen bu usul, özellikle, ilk zamanlarda hâkim olmalıdır. 2) İkinci olarak, genel bir duyuru yaptırarak, davası olanların, belirli bir yer ve günde başvuruda bulunması istenmektedir. Memlûk Sultanı Berkuk (1383-1398) da aynı yolda hareket ederek, oturum günlerini önceden duyuruyordu.258 Türkiye Selçuklu Devleti'nde saray çavuşları, aynı şekilde, davası olanları mahkeme huzuruna davet ederlerdi.259

Yazılı dava açmaya ne zaman başlanıldığını kesinlikle bilemiyoruz. Tarihî nakillerden tespit edebildiğimiz kadarıyla, ilk kez Halife Mehdî (775-785) adına, Ebu'l-Verd b. Mutarrif el-Horasanî, Rusâfe mescidi bünyesindeki "Beytu'l-Adl"e bırakılan dilekçeleri incelemiştir.260

Kalkaşandî (ö. 821/1418)'nin belirttiğine göre, dava dilekçeleri konuyu veya amacı yansıtamayacak ya da saptıracak ölçüde uzun ya da kısa olmamalı; istenilen, dilekçede özlü bir biçimde anlatılmalıdır.261

Dava dilekçelerinin mahkeme başkanına ulaştırılması son derece önemlidir. Bu maksatla, Harezmşahlarda kıssa-dârlık makamı vardı, bu müessese Anadolu Selçuklularında saray çavuşları şeklinde görülmüştür.262

Dava dilekçeleri, mezâlim mahkemesini gereksiz yere oyalayabilir. Bunun yanında, bu dilekçelerde, devleti ilgilendiren son derece önemli konular da bulunabilir. İşte bu sebepledir ki, dava dilekçelerinin bir ön incelemeden geçirilmesi çok önemlidir. Dilekçelerin bu şekilde incelenmesi sonunda, haklı görülenler için adalet derhal gerçekleştirilir. Ancak, kamu makamlarını gereksiz yere uğraştıranlar da cezasız bırakılmamalıdır.263 Nitekim Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1398) el-Istabilu' s-Sultanî'de, kendisine dava açmaya gelenlere kadı ya da hacibe başvurup vurmadığını sorar, başvurup çözümlememişlerse davaya bizzat bakar, fakat hiç başvrumamışsa şikâyetini kabul etmemekle kalmayıp, dayak atılmasını da emrederdi.264 Daha önceleri, Baybars (1260-1277) da, hanbelî başkadının görevden atıp, bu başkadıya iftira ederek şikâyetçi olan müstahdemi, haksız çıkması üzerine yüz değnekli dayak cezasına çarptırmıştır.265

Taraflar dava açıldıktan sonra -özellikle adlî davalarda- sulh yaparak davaya son veren bir işlemde bulunabilirler.266 Nureddin Zengî (ö. 1174)'nin valisi Şîrkûh (ö. 1196), yardımcılarının haksızlık yaptılarsa mağdurlarla derhal barışmalarını ve haklarını geri vermelerini, aksi takdirde hepsini cezalandıracağını bildirmiş, Nureddin,

Daru'l-Adl'de oturum yapıp şikâyetçi beklemiş ve haksızlıklar giderildiği için hiçbir şikâyetçi kendisine başvurmamıştır.267

4.2.5. Dava Açmanın Sonuçları

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesi davaya bakıp bakmamak açısından ihtiyarî bir yapıya sahiptir. Bu, özellikle hükümdar ve vezirlerin hakimliğini yaptığı oturumlar için geçerlidir. İhtiyarî yapıya sahip olması dolayısıyla, açılan her

dava için hüküm verme mecburiyeti de yoktur. Yine, aynı sebeple, mezâlim mahkemeleri sürekli bir adalet hizmeti vermemiştir. Nitekim Mezâlim görevinin yürütülmesi bazı devirlerde askıya alınmıştır.

Dîvân-ı Mezâlim fonksiyonu özel görevliler marifetiyle yürütülünce, pek tabiîdir ki sürekli bir hizmet verecektir.268

4.2.6. İspat Araçları

Doktrinde, Maverdî (ö. 1058), Ferrâ (ö. 1058) ve Nuveyrî (ö. 1332) tarafından belirtildiğine göre,269 Mezâlim mahkemesinde görülen davalarda, adlî yargıya mahsus olan tanıklık (şehadet),270 ikrar,271 yemin,272 hakimin bilgisi,273 keşif, bilirkişi,274 yazılı belge (resmî senet, sicil)275 gibi ispat araçları kullanılır.276 Bunlar dışında, hakkın kime ait olduğunu tespit edebilmek için her türlü delile başvurulabilir, taraflara baskı uygulanabilir.277 Nitekim Makrîzî (ö. 1442), "Dîvân-ı Mezâlim, Mısır ve Suriye Memlûk Türkleri hâkimiyetinden itibaren, siyasete göre hükmetmek olarak bilinir" ifadesini kullanırken,278 naklettiği bir tayin belgesinde Kalkaşandî (ö. 1418), "siyaset gereklerine göre hükmedileceği"ni belirtir.279

Dîvân-ı Mezâlim hakimi, delilleri serbestçe değerlendirir.280 Taraflardan delili kuvvetli olan lehine hüküm verir.

Dîvân-ı Mezâlim hakimi, adlî hakimden daha geniş imkân ve araçlara sahiptir. Bunun içindir ki, adlî hakimlerin kabul edemeyeceği ispat araçlarını kabul etmesi mümkündür.281

Dîvân-ı Mezâlim hakimi açısından, bu ispat araçlarının çoğu değerlendirilebilir nitelik taşırlar. Yalnızca bazı yazılı belgeler (resmî kayıtlar gibi), ikrar ve yemin kesin ispat araçlarıdır. Bununla birlikte, yazılı belgelerin kesin ispat aracı olabilmesi için, doğruluğunun kesin bir şekilde tespit edilmesi gerekir.

4.2.7. Davaların Karara Bağlanması

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesine yapılan şikâyetlerin ve açılan davaların karara bağlanmasına Nazaru'l-Mezâlim veya Halâsu'l-Mezâlim adı verilir:282

4.2.7.1. Duruşma283

Dîvân-ı Mezâlim toplantıları ve bu arada duruşmalar için Meclisu'l-Mezâlim tabiri kullanılır.

1) Duruşmanın Gerekliliği

Duruşmanın yapılmasına karar vermek, tamamen mezâlim hakiminin yetkisindedir. Mezâlim hakimi sadece davacıyı dinlemek, hatta yalnızca dilekçesini oturumda incelemek suretiyle de karar verebilir.284 Bununla birlikte, bazı durumlarda duruşma yapılmasında zaruret olabilir. Bu takdirde, davalı, mezâlim hakiminin huzuruna çıkmak zorundadır. Çoğunlukla idarî ihtilaflar ve mülkiyet ihtilaflarında bu son şekilde hareket edilmiş olmalıdır.

2) Duruşmanın Yapılışı ve Yönetimi

a) Alenîlik: Doktrinde ve uygulamada üzerinde önemle durulan alenîlik (açıklık) kavramı, mezâlim mahkemesi açısından oldukça geniş kapsamlıdır. Buradaki alenîlik kavramı, hem duruşmanın kamuoyuna açık olarak yapılması, hem de davacıların mezâlim hakimine doğrudan dava açma hakkına sahip oldukları şeklinde anlaşılmalıdır.285

Nureddin Zengî (ö. 1174), mezâlim oturumlarının, Müslüman-zimmî herkesin kolayca girebilmesi ve eşit tutulabilmesi için el-Mescidu'l-Mu'allak'da yapıyordu. Yine, Nureddin, Daru'l-'Adl'deki oturumlarına güçlü-zayıf herkesin katılabilmesi için hacib, mübaşir vb. bulundurmazdı.286

Memlûk Sultanı Berkuk (1382-1398)'un el-Istabilu's-Sultânî'de yaptığı oturumlara güçlü-zayıf herkes katılıyordu.287

Sahibu’l-Mezâlim olarak tayin edilenlerin tayin belgelerinde de alenîlik üzerinde önemli durulur, duruşmaların alenî yapılması istenirdi.288

b) Usûlü: Dîvân-ı Mezâlim duruşmaları, taraflar arasında tam bir eşitlik gözetilerek yapılır. Güçlü-güçsüz şeklinde herhangi bir ayırım yapılmaz. Duruşmada taraflara aynı ilgi gösterilir, güleryüzlü olunur. Güzel konuşanın parlak sözlerine aldanılmaz, maksadını anlatmakta güçlük çekenlere karşı sabırlı olunur. Dava konusu iyice araştırılır, deliller sağlam bir şekilde değerlendirilir.289

Sözlü usulle yürütülen duruşmalarda, hakim, tarafları yalnızca dinliyordu. Yazılı başvurularda hâkim dilekçeyi bizzat okuduğu gibi, başkasına da okutuyordu. Memlûk Sultanı Berkuk ile oğlu Ferec (1398-1405; 1405-1412), kâtibu’s-sırr Fethuddin Fethullah’a dilekçeleri okuturlardı.290

c) Yönetimi: Duruşmanın yönetimi, Mezâlim hakimine aittir. Bu, hükümdar, vezir veya vali olabileceği gibi, yetkilerini devrettikleri bir başkası da olabilir.

Duruşma sırasında, kanun sözcüsü sayılabilecek hakimler, hukukçular ile zabıt kâtibi, güvenlik görevlileri vb. hazır bulunarak başkana yardımcı olurlar. Hukukçu ve hakimlerin duruşma sırasındaki görevleri, mahkeme başkanına gerek hakkın, gerekse usûlün ne olduğu konusunda bilgi vermek, hatta gerektiğinde hakimlere başkan tarafından havale edilen davaların görüm ve çözümüdür.291

Duruşmalar genellikle tek celse halinde yapılır. Karar aynı gün verilir. Ancak, gerekli görülen hallerde, kararın verilmesi, başka bir duruşmaya ertelenebilir.292 Nitekim dilekçelerin çokluğu halinde Abbasî halifesi Me’mun (813-833),293 yorulduğu zaman Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun (1298-1341) kararı ertesi duruşmaya bırakıyordu.294

4.2.7.2. Karar

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde alınan kararlar için Hukm, Hukmu’l-Mezâlim ve Tevkî’-Tevkî’ât295 terimleri kullanılır.

Duruşmalarda kararı veren, daima başkan olmaktadır; ancak, başkan kararı verirken, devlet ileri gelenlerinden oluşan yardımcılara danışırdı.296 Bu açıdan, Mezâlim hakiminin davaları karara bağlaması, günümüz anlayışına hayli uygun düşmektedir.297

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde görülen davalar sonunda alınacak kararın seçimi, Mezâlim hakiminin serbest takdirine kalmıştır, doktrinde belirtilen görüşlerle bağlı değildir. Medenî bir dava için, cezaî bir yaptırım seçebildiği gibi, medenî ve cezaî yaptırımların ikisini birden de seçebilir.298

Kalkaşandî (ö. 1418)’nin belirttiğine göre, kararlara açık ifadelerle yazılmalı, haksızlığı çözüme kavuşturacak nitelikte olamalı, dava konusunun özünü vermelidir.299

Dîvân-ı Mezâlim hakimi, incelediği her dava için karar vermek zorunda değildir.

Dîvân-ı Mezâlim mahkemelerinde, başlangıçta, kararlar -davanın açılması gibi- sözlü olarak verilir ve uygulanırdı. Fakat, kurumun giderek gelişmesi üzerine, gerek davanın açılması, gerekse verilen kararlar yazılı hale gelmeye başlamıştır. Memuluklerde kâtibu’d-dest’in görevlerinden birisi de, mezâlim mahkemesinde verilen kararların yazılmasıdır.300

Kararlar dava dilekçelerinin münasip bir yerine yazılır ve bir örneği saklanırdı.301

Kararın tebliği, duruşma sonrasında hemen yapılmaktadır. Tebliğ bazan özel görevliler marifetiyle de yapılırdı.

4.2.8. Kanun Yolları

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde verilen kararlara karşı, şartlara göre değişen şekilde, kanun yolları açık olmuştur.

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde başkan olarak hükümdarın bulunması halinde, kanun yollarına baş vurmak çok sınırlı olmaktadır. Zira adaleti sağlama açısından, kendisine karşı bir güven duyulduğu gibi, adaletin elde edilebileceği daha yüksek bir otorite de yoktur.302 Ayrıca başkanın yanındaki kadı, hâkim ve hukukçu gibi üyeler, usûl konusunda kendisine yardım etmektedirler.

Vezir, vali veya sahibu'l-mezâlimin kararlarına karşı, kanun yollarına başvurup hükümdardan adalet istenmesi her zaman için mümkündür.

4.2.9. İcra ve İnfaz

Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinde verilen kararların icra ve infazı, yine bu kurum tarafından sağlanır. Dîvân-ı Mezâlim mahkemesinin kararları, kadı mahkemeleri kararlarının aksine, derhal ve kesin olarak uygulanma şansına sahiptir. Zira kararı veren makam, devlet güçlerini mutlak olarak elinde bulunduran hükümdar veya onun yetkisini devrettiği görevliler, vezir ve vali gibi yürütme organının güçlü kişileridir.

4.2.10. Tahkîm

Mezâlim mahkemesinde açılan davaların, henüz mahkemece karara bağlanmasından önce, yine bu mahkeme tarafından hakeme göndermek suretiyle çözümlenmesi mümkündür. Doktrinde bu husus, çok açık bir şekilde ifade edilmiştir.303

Mısır'da, Ahmed b. Tûlûn (ö. 884) ile Ihşîdîlerden Kâfûr (ö. 967)'un oturumları büyük ilgi görmüş ve halk adlî davalarını da bu mahkemeye götürmüştür.304

1 Köprülü, M. F.: İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessisesi İstanbul 1983, s. 10. Türklerde 13. yüzyıl sonlarına kadar gelişen devlet anlayışı için bkz.: Ögel, Bahaeddin: Türklerde Devlet Anlayışı, Ankara 1982.

2 Ögel, B: Türk Kültürünün Gelişme Çağları (İstanbul 1971), c. 2, s. 88; Taneri, A.: Türk Devlet Geleneği, s. 156.

3 Kafesoğlu, İ.: Türk Milli Kültürü, Ankara 1975, s. 280.

4 Taneri, A.: a.g.e., s. 156.

5 Köprülü, M. F.: a.g.e., s. 20-21.

6 Kafesoğlu, İ.: a.g.e., s. 354.

7 Makrîzî Ahmet b. Ali, el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibar bi-Zikri'l-Hıtat ve'l Âsâr, Beyrut ty., c. 2, s. 207; Zeydan, Corci, Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, Çev. Zeki Megamiz, İstanbul 1328-1330, c. 1, s. 223; E. Elçibey, Tolunoğulları Devleti (868-905), çev. Selçuk Alkın, İstanbul 1997, s. 183-184.

8 Kindî, Ebu Umer Muhammed b. Yûsuf, Kitâbu'l-Vulât ve'l-Kudât,

Yay. R. Guese, Beyrut 1908, s. 512. Krş. Köprülü, M. F.: "Fıkıh", İA, c. 4, s. 615/Mez, A.: el-Hadâratu'l-İslâmiyye, Çev. A. Ebû Rîde, Beyrut 1961, c. 1, s. 429; el-Belevî: Sîretu Ahmed b. Tûlûn, s. 159-161; E. Elçibey: a.g.e., s. 185.

9 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207; E. Elçibey: a.g.e., s. 187.

10 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207/Kindî: a.g.e., s. 577.

11 Kindî: a.g.e., s. 583, 584/Mez, A.: a.g.e., c. 1, s. 429.

12 Muşerrefe, A. M.: a.g.e., s. 265/Mez, A. M.: a.g.e., c. 1, s. 427b.

13 Kindî: a.g.e., s. 572/Mez, A. M.: a.g.e., c. 1, s. 427.

14 Kafesoğlu, İ.: a.g.e., s. 363.

15 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/Zeydan, C.: a.g.e., c. 1, s. 224.

16 Şeşen, R.: Salahaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 134-135.

17 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/Şeşen, R.: a.g.e., s. 134.

18 Tyan, E., Histoire de L'Organisation Judiciaire en Pays İslâm, Paris 1938, c. 2, s. 213.

19 Şeyzerî: en-Nehce’l-Meslûk, s. 102’den Şeşen, R.: a.g.e., s. 135.

Osmanlılardaki Divan-ı Humayun’da da benzer çalışma düzeni vardı (Bkz. Mumcu, Ahmet, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1976, s. 71-134, özellikle 107-111).

20 Tekindağ, M. C.: Berkuk Devri’nde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 147.

21 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

22 Makrîzî, a.g.e., c. 2, s. 208.

23 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/İbn Batûta, Muhammed b. Abdullah et-Tancî, Tuhefu’n-Nuzzar fî Garâ’ibi’l-Emsâr ve Acâ’ibi’l-Esfâr, Kahire 1939, c. 1, s. 34.

24 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 128-129/Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı Devlet Teşkilatına Methal, Ankara 1984, s. 373-374.

25 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

26 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

27 Kalkaşandî Ebû Abbâs Ahmed, Subbu’l-A’şâ fî Sinâ’ati’l-İnşâ, Kahire 1913-1917, c. 6, s. 208/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 214. Geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 349-352.

28 Genç, Reşat, Karahanlı Devleti Teşkilatı, İstanbul 1981, s. 342.

29 Genç, R.: a.g.e., s. 200-201 dn. 576, 266, 338.

30 Genç, R.: a.g.e., s. 275.

31 Daha geniş bilgi için bkz. Genç, R.: a.g.e., s. 265-267.

32 Köprülü, M. F.: İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 127.

33 Kafesoğlu, İ.: a.g.e., s. 352.

34 Bayur, Y. H.: Hindistan Tarihi, Ankara 1946, c. 1, s. 233. Bu arada Mahmud Gaznevî’nin örnek birkaç olayı için bkz. Nizamülmülk:

Siyasetnâme, Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1981, s. 121-126. /Merçil, Erdoğan: Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 49-50.

35 Köprülü, M. F.: İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, s. 28-29.

36 Taneri, A.: Türk Devlet Geleneği, s. 160.

37 İbn Haldun Abdurrahman, Kitâb'l-İber ve Dîvani'l-Mubtede've'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve-men Âserahum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber, Beyrut 1967, c. 5, s. 235. Türkmen Hatun'un faaliyetleri için bkz. Kafesoğlu, İ.: Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 205-214/Üçok, B.: İslam Devletlerinde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1981, s. 178-179.

38 Taneri, A.: "Selçuklu-Osmanlı Çizgisinde Harezmşahlar Vezareti", Tarih Enstitüsü Dergisi, 7-8 (İstanbul 1977), s. 23.

39 Turan, O.: Selçuklular Tarihi, İstanbul 1969, s. 239.

40 Köprülü, M. F.: İslâm Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, s. 24-28.

41 Tabir, ihtimal "yuvula-uslandırmak"dan gelmiştir. Kâşgârlı Mahmud: Divanü'l-Lügâti't-Türk, c. 3, s. 80'den Kafesoğlu, İ.: Türk Milli Kültürü, s. 352.

42 Köymen, M. A.: Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 134.

43 Kafesoğlu, İ.: a.g.e., s. 353-354/Turan, O.: Selçuklular Tarihi, s. 238-239/Turan, O.: "İkta" İA, c. 6, s. 949-959.

44 Turan, O.: Selçuklular Tarihi, s. 61-62/Köymen, M. A.: a.g.e., s. 134.

45 Taneri, A.: a.g.e., s. 158.

46 Nizamülmülk: Siyasetnâme, s. 35 (7. Bölüm).

47 Subkî: Tabakâtu'ş-Şafi'iyyeti'l-Kubrâ, c. 4, s. 310. Krş. Taneri, A.: a.g.e., s. 157.

48 Taneri, A.: a.g.e., s. 157. Krş. Genç, R.: Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 206.

49 Taneri, A.: a.g.e., s. 158.

50 Taneri, A.: a.g.e., s. 161.

51 Taneri, A.: a.g.e., s. 161.

52 Taneri, A.: a.g.e., s. 163. /Yücel, Y.: Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, Ankara 1970, s. 49, 174.

53 Hitti, P.: a.g.e., c. 2, s. 495.

54 Köprülü, M. F.: İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, s. 28-29/Turan, O.: Selçuklular Tarihi, s. 238-239.

55 Geniş bilgi için bkz. Atar, F.: a.g.e., s. 179-182.

56 Divan-ı Hümayun, ülkemizde tez çalışmasına konu olmuştur. Konuyla ilgili açıklamalarımızda geniş ölçüde yararlandığımız Ahmet Mumcu’nun bu çalışması, kurumu hukukî ve siyasî yönleriyle ele almaktadır: Bkz Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara, 1976.

57 Bu organlar için bkz. Kafesoğlu, İ.: a.g.e., s. 246-250.

58 Divan, yolsuzluk ve zulümleri önlemek için şikâyetçi dinlemesi halinde Mazleme Divanı adını alır. Bkz. Ortaylı, İ.: Türkiye İdare Tarihi, s. 148.

59 Mumcu, A.: Divan-ı Hümayun, s. 11-12, 14, 14-17, 19-20, 37. Aynı yazarın Mezâlim’de görüşülüp karara bağlanan bir kısım suçlarla ilgili durumu Osmanlı hukuku açısından ele alan bir incelemesi daha vardır: Ahmet Mumcu: Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı, Ankara 1985.

60 el-Hatîbu’l-Bagdadî: Tarîhu Bagdad, c. 10, s. 73/İbn Receb: Zeyl, c. 1, s. 42/Genç, R.: Karahanlı Devlet Teşkilâtı, s. 266.

61 Kalkaşandî: Subhu’l-A’şâ, c. 4, s. 192-193, 221-222/Uzunçarşılı, İ. H.: Methal, s. 386, 399-400.

62 Meselâ bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 5, s. 144-206/İbn Batûta: Tuhfetu’n-Nuzzâr, c. 3, s. 55.

63 Kindî: el-Vulât ve’l-Kudât, s. 423-424/İbn Batûta: a.g.e., c. 2, s. 280/Muşerrefe, A. M.: a.g.e., s. 270.

64 Örnek olarak bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 246, 334.

65 Maverdî: a.g.e., s. 77/Ferrâ: a.g.e., s. 58/Kalkaşandî: a.g.e., c. 3, s. 277/İbn Haldun: İber, c. 1, s. 392/Makrîzî: Hıtat, c. 2, s. 207.

66 Kindî: a.g.e., s. 554/İbn Batûta: a.g.e., c. 1, s. 34-35/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 240.

67 Maverdî: a.g.e., s. 77/Ferrâ: a.g.e., s. 58/Nuveyrî: a.g.e., c. 6. s. 265/İbn Haldun: İber, c. 1, s. 392/Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 334-335/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207.

68 Gaudefroy-Demombynes, M.: Les İnstitutions Musulmanes, s. 161/Milliot, L.: İntroduction, s. 686/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 205.

69 Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 206.

70 Bkz. Taberî: Tarîh, c. 6, s. 429-430/Maverdî: a.g.e., s. 78/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207.

71 Makrîzî: age-c. 2, s. 207/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 207-208.

72 İbn Kesîr: Bidâye, c. 12, s. 278, 280/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

73 Şeşen, R.: Salahaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, s. 133-135.

74 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/Tekindağ, M. C.: Berkuk Devri’nde Memlûk Sultanlığı, s. 128-129/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 158.

75 İbn Haldun: İber, c. 4, s. 875/İbn Batûta: Tuhfetu’n-Nuzzâr, c. 1, s. 299-300; c. 2, s. 31-32, 55-56.

76 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

77 Bkz. İbn Hallikân: Vefeyatu’l-A‘yân, c. 1, s. 329/İbn Tiktakî: Fahrî, 199.

78 Kurtubî: Sılatu’t-Taberî, s. 50/Suyutî: Tarîhu’l-Hulefa, s. 153.

79 İbn Haldun: İber, c. 5, s. 235.

80 Örnekleri için bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 16, 25-26.

81 Nizâmülmülk: Siyasetname, s. 35/Taneri, A.: Türk Devlet Geleneği, s. 157-158.

82 Maverdî: a.g.e., s. 77/Ferrâ: a.g.e., s. 17-20, 58.

83 Tekindağ, M. C.: Berkuk Devri'nde Memlûk Sultanlığı, s. 136/Uzunçarşılı, İ. H.: Methal, s. 392-394.

84 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 221-222/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 218, 253-254/Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 398-399.

85 Kafesoğlu, İ.: Türk Millî Kültürü, s. 353-354.;/Köymen, M. A.: Tuğrul Bey ve Zamanı, s. 134.

86 Taneri, A.: Selçuklu-Osmanlı Çizgisinde Harezmşah Vezareti, s. 28.

87 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 206, 208.

88 İbn Receb: a.g.e., c. 2, s. 352.

89 Kalkaşandî: a.g.e., c. 5, s. 450.

90 Genç, R.: Karahanlı Devlet Teşkilatı, s. 266.

91 Maverdî: a.g.e., s. 77/Ferrâ: a.g.e., s. 58/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 265.

92 Genç, R.: a.g.e., s. 266.

93 Hasen, H. İ. -Hasen, A. İ.: en-Nuzumu'l-İslâmiyye, s. 352. /Macid, A.: a.g.e., c. 1, s. 157/Muşerrefe, A. M.: a.g.e., s. 268/Şeşen, R.: Selahaddin Devri'nde Eyyûbîler Devleti, s. 133.

94 İki tayin belgesi örneği için bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 224-244, 325-337/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207-208.

95 Kurtubî: Sılatu't-Taberî, s. 50/Suyûtî: Tarîhu'l-Hulefa, s. 153/İbn Tagriberdî: a.g.e., c. 3, s. 193-194.

96 Maverdî: a.g.e., s. 85/İbn Hallikân: a.g.e., c. 5, s. 212.

97 İbn Batuta: Tuhfetu'n-Nuzzâr, c. 1, s. 34-35/Uzunçarşılı, İ. H.: Methal, s. 386, 387 dn. 1. Ne var ki kadılar, perşembe günü yapılan toplantıya katılmazlardı (Suyûtî: Muhadâra, c. 2, s. 83.

98 İbnu'l-Esîr (Tornberg): el-Kâmil fi't-Tarîh, c. 11, s. 403-40/İbn Kesîr: Bidaye, c. 12, s. 278, 280.

99 Örnek olarak bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 243, 247/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207. /Suyûtî: Tarihu'l-Hulefa, s. 166/Maverdî: a.g.e., s. 85/İbn Hallikân: a.g.e., c. 5, s. 212/İbn Tagriberdî: a.g.e., c. 4, s. 157/İbn Receb: a.g.e., c. 3, s. 42.

100 Kalkaşandî: a.g.e., c. 3, s. 45/Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 174.

101 Örnekleri için bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 45. /İbn Batûta: a.g.e., c. 1, s. 300; c. 2, s. 280/Suyûtî: Muhadara, c. 2, s. 83. /Tekindağ, M. C.: Berkuk Devri'nde Memlûk Sultanlığı, s. 147/Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 374.

102 İbn Kesîr: Bidaye, c. 12, s. 278, 280/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

103 Şeşen, R.: Salahaddin Devri'nde Eyyûbîler Devleti, s. 135.

104 İbn Batûtâ: a.g.e., c. 3, s. 161.

105 Taneri, A.: Türk Devlet Geleneği, s. 161.

106 İbn Kesîr: a.g.e., c. 12, s. 278, 280.

107 İbn Receb: a.g.e., c. 2, s. 71-73.

108 Krş. Nuveyrî: a.g.e., c. 5, s. 285-288/İbn Batûta: a.g.e., c. 2, s. 280.

109 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207.

110 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 44-45/Makrîzî: c. 1, s. 209/Suyûtî: Muhâdara, c. 2, s. 83.

111 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 31-32/Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 139/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 135. /Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 374, 409, 369-370.

112 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 44/Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 384. Askerlikle ilgili konularda hükümdar bazan Nâzıru'l-Hâs ve Kâtibu's-Sırr'la da görüşürdü (Suyûtî: a.g.e., c. 2, s. 83.).

113 Suyutî: a.g.e., c. 2, s. 83.

114 Makîzî: a.g.e., c. 2, s. 223/Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 139.

115 İbn Batûta: a.g.e., c. 2, s. 55.

116 Köprülü, M. F.: İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, s. 28-29.

117 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 44-45/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 209, 224/Suyutî: a.g.e., c. 2, s. 83.

118 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 227/Şeşen, R.: a.g.e., c. 2, s. 133/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 133/Uzunçarşılı, İ. H.: Methal, s. 406.

119 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 227/Şeşen, R.: a.g.e., s. 170/Tekindağ, M. C.: Berkuk Devri'nde Memlûk Sultanlığı, s. 143-144/Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 387-388.

120 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 44-45/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 209/Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 149/Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 375, 388.

121 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 222. /Suyutî: a.g.e., c. 2, s. 83.

122 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 209. Krş. Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 374.

123 Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 129.

124 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 209.

125 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 209/İbn Batûta: a.g.e., c. 1, s. 35. /Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 374. /Suyutî: a.g.e., c. 2, s. 83.

126 Kalkaşandî: a.g.e., c. 5, s. 450. /Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 134-135.

127 Bkz. İbn Batûta: a.g.e., c. 2, s. 55.

128 Genç, R.: a.g.e., s. 200-201.

129 Taneri, A.: a.g.e., s. 160-161/Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 86. Osmanlılarda bu görevliler Çavuşbaşı ve Tezkireciler şeklinde görülmektedir (Mumcu, A.: Divan-ı Hümayun, s. 61-64).

130 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 20; c. 5, s. 461. /Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 129.

131 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 209, 222. /Suyûtî: a.g.e., c. 2, s. 83.

132 İbn Batûta: a.g.e., c. 2, s. 55.

133 Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 129.

134 Geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 365-369.

135 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 226/Suyûtî: a.g.e., c. 2, s. 83. /Şeşen, R.: a.g.e., s. 123. /Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 366, 380.

136 Kalkaşandî: a.g.e., c. 5, s. 464.

137 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s 44-45.

138 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 4-45/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 209/Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 140-141/Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 367-368 dn. 4.

139 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 209.

140 İbn Batûta: a.g.e., c. 1, s. 300; c. 2, s. 55.

141 Maverdî: el-Ahkâmu’s-Sultaniyye, s. 80-83/Ferrâ: el-Ahkâmu’s-Sultâniyye, s. 61-63. Krş. Nuveyrî: Nihayetu’l-Ereb, c. 6, s. 271-274.

Günümüz yazarlarından birçoğu, doktrinin saydığı bu görevleri aynen tekrarlamışlardır (Bkz. Grunebaum, G. v.: Hadâratu’l-İslâm, s. 210-211/Hasen, H. İ.: Tarîhu’l-İslâm, c. 2, s. 261/Muşerrefe, A. M.: Nuzumu’l-Hukm Bi-Mısr, s. 269-270/Salih, S.: İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri, s. 247-248/Yeniçeri, C.: İslâm’da Devlet Bütçesi, s. 419).

142 Schacht’a göre, ceza hukukunun gelişmesi, hisbe ve nazar fi’l-mezâlim gibi bu gelişmeye tatbiki gereken teşkilâtların doğmasına sebep olmuştur (İslâm Hukukuna Giriş, s. 214).

143 Maverdî: a.g.e., s. 15-16.

144 Kafesoğlu, İ.: Türk Milli Kültürü, s. 353. Krş. Karaman, H.: Mukayeseli İslâm Hukuku, c. 1, s. 160.

145 Macid, A.: Nuzumu’l-Fatımiyyîn, c. 1, s. 161. Aynı görev, Osmanlı Devleti’ndeki Divan-ı Hümayun’da -özellikle örfî hukuk açısından- daha geniş kapsamlıdır (Mumcu, A.: Divan-ı Hümayun, s. 83).

146 Makrîzî: Hıtat, c. 2, s. 206.

147 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207.

148 Maverdî (ö. 450/1058), idarenin denetlenmesini, halifenin görevleri arasında saymıştır (a.g.e., s. 16).

149 Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 181-182, 183-184.

150 Maverdî: a.g.e., s. 81/Ferrâ: a.g.e., s. 61-62/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 271. Krş. Yeniçeri, C.: İslâm'da Devlet Bütçesi, s. 417-421.

151 Tyan, E.: a.g.e., s. 249'dan Abdulmun'im, H.: a.g.e., s. 127.

152 Maverdî: a.g.e., s. 83/Ferrâ: a.g.e., s. 61-62/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 271.

153 Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 271.

154 Maverdî: a.g.e., s. 82, /Ferrâ: a.g.e., s. 63/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 272-273.

155 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 205.

156 Kindî: el-Vulât ve'l-Kudat, s. 383/Abdulmun'im, H.: a.g.e., s. 131.

157 Maverdî: a.g.e., s. 83/Ferrâ: a.g.e., s. 63. /Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 283. Endülüs'te Sahibu's-Salât'ın görevi de aynıdır (Hasan, H. İ.: Tarîhu'l-İslâm, c. 2, s. 260; c. 3, s. 314.

158 Tyan: a.g.e., s. 462'den Abdulmun'im, H.: a.g.e., s. 135.

159 Tyan: a.g.e., s. 462'den Abdulmun'im, H.: a.g.e., s. 135.

160 Şeyzerî: en-Nehcu'l-Meslûk, s. 102'den Şeşen, R.: Salahaddin Devri'nde Eyyûbîler Devleti, s. 135.

161 Maverdî: a.g.e., s. 83/Ferrâ: a.g.e., s. 63. /Makrîzî: Hitat, c. 2, s. 207.

162 Makrizi: a.g.e., c. 2, s. 208; İbnu'l-Esir: Tarihu Devleti'l-Atabekiyye, s. 395.

163 Osmanlı Devleti'ndeki Divan-ı Humayun'da da çeşitli iktisadî konular görüşülüp karara bağlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mumcu, A.: Divan-ı Hümayun, s. 114-116.

164 Ayrıntılı bilgi için bkz. Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 205-206.

165 Turan, O.: Selçuklular Tarihi, s. 304.

166 Suyûtî: Muhâdara, c. 2, s. 83.

167 Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 143. Örnek olarak hem Büyük Selçuklularda, hem de Anadolu Selçuklularında İşraf Divanı'nın, askerî ve adlî işler hariç her hususu teftişe selahiyetli olup, idarî ve malî denetim yapmakta olduğunu belirtelim (Kafesoğlu, İ.: Sultan Melikşah, İstanbul 1975, s. 140/Uzunçarşılı, İ. H.: Methal, s. 44, 97-98).

168 Barkan, Ö. L.: "Kanunname", İA, c. 5, s. 185/Goldziher, I.: "Fıkıh", İA, c, 4, s. 607/Grunebaum, G. v.: Hadâratu'l-İslâm, s. 211/Köprülü, M. F.: "Fıkıh", İA, c. 4, s. 614 ve İslâm Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, s. 18-35/Milliot, L.: İntroduction, s. 715/Mumcu, A.: Divan-ı Hümayun, s. 35, /Schacht, J.: İslâm Hukukuna Giriş, s. 64.

169 İbn Teymiyye: el-Hisbe fi'l-İslâm, s. 10-11/İbnu'l-Kayyım: et-Turuku'l-Hukmiyye, s. 218. Krş. Atar, F.: İslâm Adliye Teşkilâtı, s. 24-25/Karaman, H.: İslâm Hukuk Tarihi, s. 132-133 ve Mukayeseli İslâm Hukuku, c. 1, s. 159-162/el-Mubarek, M.: Nizamu'l-Hukm, s. 84-85.

170 Ebu Yusuf: Kitabu'l-Harac, s. 112.

171 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/İbn Kesîr: Bidâye, c. 12, s. 280.

172 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 206.

173 Burada şu noktayı açıklamak yararlı olacaktır: Mezâlim kurumunda görülen olaylar, kurumun, gerek doğuşundan önce, gerekse doğup görevlerinin yargı alanında yoğunlaşmasından sonra başka şekillerde de çözüme kavuşturulmuştur. Meselâ, vergi ihtilafları, mezâlim kurumunun doğuşundan önce de vardı ve bu ihtilaf en çok vergi memuru nezdinde hal yoluna bağlanırdı; Mezâlimin kurum haline gelişinden sonra da ihtilaflar ortaya çıkmıştır ve bunlar yine memur nezdinde veya nihaî olarak mezâlim mahkemesinde çözümlenmişlerdir.

174 Tyan: a.g.e., s. 459’dan Abdulmun’im, H.: a.g.e., s. 127.

175 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 205.

176 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 33/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 351/Atar, F.: a.g.e., s. 168. Bu iki görevli hakkında bkz. Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 369-370, 378.

177 Maverdî: a.g.e., s. 82, 83/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 272-273, 274. Buradaki “ilk mahkeme” terimini, daha yüksek başka bir temyiz mercii olmadığından, ilk ve üst mahkeme manasında kullanıyoruz.

178 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/İbn Haldun: İber, c. 1, s. 392.

179 Maverdî: a.g.e., s. 15-16.

180 Schacht, J.: İslâm Hukukuna Giriş. s. 61.

181 Maverdî: a.g.e., s. 82/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 272. Krş. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 244-245.

182 İbn Kesîr: Bidâye, c. 12, s. 280/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

183 Maverdî: a.g.e., s. 82/Nuveyrî, a.g.e., c. 6, s. 272 Krş. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 244-245.

184 Maverdî: a.g.e., s. 82-83/Ferra, a.g.e., s. 78/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 273.

185 Maverdî: a.g.e., s. 83. Tayin belgesindeki aynı ifadeler için bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 245-246.

186 Gardet, L.: La Cite Musulmane, s. 138/Hitti, P.: Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi, c. 2, s. 495/Karaman, H.: İslâm Hukuku Tarihi, s. 131 ve Mukayeseli İslâm Hukuku, c. 1, s. 160/Keskioğlu, O.: Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, s. 273/Schacht, J.: İslâm Hukukuna Giriş, s. 61, 189/Üçok, C. - Mumcu, A.: Türk Hukuk Tarihi, s. 147.

İspanya’da doğrudan saraya bağlı olarak görev yapan Sahibu’r-Redd, kadı mahkemesinin kararlarına karşı yapılan itirazları karara bağlamıştır (Milliot, L.: İntroduction, s. 716/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 350).

187 Kettânî: et-Terâtîbu'l-İdariyye, c. 1, s. 266-267/Hasen, H. İ. -Hasen, A. İ.: en-Nuzumu'l-İslâmiyye, s. 352/Zeydan, C.: Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, c. 1, s. 222-223.

188 Schacht, J.: a.g.e., s. 61, /Tyan, E.: a.g.e., c. 2 s. 188-189, 199-200.

189 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 206.

190 Tyan, a.g.e., s. 471'den Abdulmun'im, H.: a.g.e., s. 134.

191 Nizâmülmülk: Siyasetnâme, s. 121-126.

192 Gaudefroy-Demombynes, M.: Les İnstitutions Musulmanes, s. 161/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 141.

193 Kâsânî: Beda'i'u's-Sana'i', c. 7, s. 13/Atar, F.: İslâm Adliye Teşkilâtı, s. 156.

E. Tyan, camilerin mahkeme yeri olarak kullanmılmasıyla ilgili görüşü, Mezâlim müessesesinin örfî yargı kuruluşu olduğuna bir delil olarak gösterir (L'Organisation Judiciaire, c. 2, s. 203-204).

Aynı mantıkla hareket edersek, camiler mahkeme salonu olarak kullanılmadığına göre, kadı mahkemelerinin de örfî yargı kuruluşu olduğu sonucuna varmamız gerekir ki Tyan'ın yanlışlığı ve zorlaması açık olarak görülmektedir.

194 İbn Kesîr: Bidâye, c. 12, s. 278.

195 Makrîzî: Hıtat, c. 2, s. 208.

196 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/Kalkaşandî: Subhu'l-A'şâ, c. 3, s. 483.

197 İbn Tagriberdî: en-Nucûmu'z-Zâhire (Copper), c. 7, s. 745'ten Tyan, E: a.g.e., c. 2, s. 267.

198Kalkaşandî: a.g.e., c. 3, s. 374/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 214-215.

199 Klasik tarihçilerden bazılarınca, Nureddin, Ömer b. Abdilaziz'den sonra âdil hükümdar olarak görülür ve bu yüzden o ele-Meliku'l-Âdil sıfatıyla anılır (ibn Kesîr: a.g.e., c. 12, s. 278).

Ancak İbn Tiktakî, Abbasî Halifesi Muhtedî'nin de Ömer'in yolunda gittiğini söylemektedir (Fahrî, s. 182).

200 Şeşen, R.: Salahaddin Devri'nde Eyyûbîler Devleti, s. 134.

201 Şeşen, R.: a.g.e., s. 134.

202 İbn Kesîr: Bidaye, c. 12, s. 280/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

203 Şeşen, R.: a.g.e., s. 134-135.

204 Makrîzî: c. 2., s. 208.

205 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 206-207.

206 Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 265.

207 Uzunçarşılı, İ. H.: Methal, c. 303, 304, 305, 309.

208 Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 350.

209 Uzunçarşılı, İ. H.: a.g.e., s. 395.

210 Maverdî: el-Ahkâmu's-Sultâniyye, s. 79-80.

211 Genç, R.: Karahanlı Devlet Teşkilatı, s. 200-201 dn. 576, 206.

212 Tanerî, A.: Türk Devlet Geleneği, s. 163.

213 İbn Hallikân: a.g.e., c. 1, s. 329/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207.

Kalkaşandî: a.g.e., c. 3, s. 530/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207.

214 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/İbn Batûta: a.g.e., c. 1, s. 34/Şeşen, R.: a.g.e., s. 135.

Ancak, Memlûk sultanlarınca perşembe günleri yapılan toplantıya kadılar ve kâtibu's-sırr katılmazdı (Suyutî: Muhâdara, c. 2, s. 83).

215 İbn Batûta: a.g.e., c. 2, s. 55.

216 Taneri, A.: a.g.e., s. 161.

217 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

218 İbn Kesîr: Bidâye, c. 12, s. 278, 280/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208 Şeşen, R.: a.g.e., s. 135.

219 İbn Tagriberdî: en-Nucûmu'z-Zâhire (Popper), c. 7, s. 745'ten Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 259.

220 Nizâmülmülk: Siyasetname, s. 35.

221 Subkî: Tabakatu’ş-Şafi’iyyeti’l-Kubrâ, c. 4, s. 310/Taneri, A.: a.g.e., 157.

222 Taneri, A.: a.g.e., s. 163.

223 Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 44/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

224 Gurîlerden Mu’izzuddin Muhammed b. Sâm (ö. 1205)’in kölelerinden Türk kumandanı (Dames, M. L.: “Efganistan”, İA, c. 4, s. 156/Rasony, L.: Tarihte Türklük, Ankara 1971, s. 168) ve birkaç batın Delhi’de hükümran olan hanedanın kurucusu (Dames, M. L.: “Gûrîler”, İA, c. 4, s. 830) bulunan Şemsuddin il-Tutmış (1211-1236) olmalıdır. İl-Tutmış için bkz. İA, c. 5, s. 975.

225 İbn Batûta: a.g.e., c. 2, s. 31-32.

226 Suyûtî: a.g.e., c. 2, s. 83.

227 Nuveyrî: Nihayetu’l-Ereb, c. 6, s. 290.

228 el-Hatîbu’l-Bağdadî: Tarihu Bağdad, c. 4, s. 285/Maverdî: a.g.e., s. 85/Subkî: Tabakatu’ş-Şafi’iyyeti’l-Kubrâ, c. 4, s. 310.

229 Maverdî: a.g.e., s. 83-84/Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 244, 335.

230 Maverdî: a.g.e., s. 84/Kalkaşandî: a.g.e., c. 5, s. 144-145.

231 Bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 244, 335.

232 Maverdî: a.g.e., s. 83-84, 86.

233 Gözübüyük, A. Ş.: Yönetsel Yargı, s. 369.

234 Maverdî: a.g.e., s. 80-89/Ferrâ: el-Ahkâmu’s-Sultaniyye, s. 61-63/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 271-274.

235 Maverdî: a.g.e., s. 82/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 272. Krş. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s 244-245.

236 Maverdî: a.g.e., s. 84-85.

237 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/Tekindağ, M. C: Berkuk Devri’nde Memlûk Sultanlığı, s. 129.

238 Taberî: a.g.e., c. 7, s. 331.

239 Gardet, L.: La Cite Musulmane, s. 138.

240 Mez, A.: a.g.e., c. 1, s. 427.

241 Kindî: el-Vulat ve’l-Kudât, s. 512, 584/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 207-208.

242 Tekindağ, M. C.: Berkuk Devri’nde Memlûk Sultanlığı, s. 128-129.

243 Genç, R. a.g.e., s. 266.

244 Bkz. Kafesoğlu, İ.: Türk Milli Kültürü, s. 354/Turan, O.: Selçuklular Tarihi, s. 238-239.

245 Genç, R.: a.g.e., s. 206.

246 İbnu’l-Esîr: el-Kâmil fi’t-Tarîh (Tornberg), c. 11, s. 403-404/İbn Kesîr: Bidâye, c. 12, s. 278.

247 Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 204-205/Macid, A.: a.g.e., c. 1, s. 159.

248 Maverdî: a.g.e., s. 80-84/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207-208.

249 Maverdî: a.g.e., s. 80-83/Nuveyrî: a.g.e., c., s. 274.

250 Maverdî: a.g.e., s. 81.

251 Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 202, 206/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 275.

252 Kalkaşandî: a.g.e., c. 5, s. 450. /Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 205.

253 Maverdî: a.g.e., s. 84-91.

254 Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 275.

255 Cahşiyârî: Vuzera, s. 204, 210-211/Maverdî: a.g.e., s. 80/Kalkaşandî: a.g.e., c. 6 s. 202-203, 204/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207-208/ İbn Tagriberdî: a.g.e., c. 2, s. 227/Tekindağ, M. C.: Berkuk Devri’nde Memlûk Sultanlığı, s. 129.

256 Bkz. İbn Batûta: Tuhfetu’n-Nuzzâr, c. 2, s. 307/Kalkaşandî: a.g.e., c. 5, s. 206/İbn Tagriberdî: a.g.e., c. 2, s. 227.

257 Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 128-129.

258 Taneri, A.: a.g.e., s. 160-161.

259 Yakut: Mu’cemu’l-Buldan, c. 3, s. 288. Krş. Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 205.

260 Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 202-203. Yazarımız (c. 6, s. 203-204) mezalim dilekçe örneğini vermektedir.

261 Taneri, A.: a.g.e., s. 160-161.

262 Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 205-206.

263 Tekindağ, M. C.: a.g.e., s. 128-129 dn. 15.

264 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 205.

265 Maverdî: a.g.e., s. 86, 90/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 278.

266 İbn Kesîr: Bidâye, c. 12, s. 280/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

267 Maverdî: a.g.e., s. 79-80. Krş. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 244.

268 Maverdî: a.g.e., s. 83-93/Ferrâ: a.g.e., s. 64-71/Nuveyrîi: a.g.e., c. 6, s. 273-287.

Yazarlarımız, sayılan ispat araçları açısından davaları kuvvetli, zayıf ve eşit davalar şeklinde üçlü bir ayrıma tâbi tutarlar.

269 Maverdî: a.g.e., s. 82. Krş. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 244-245.

270 Maverdî: a.g.e., s. 82.

271 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 205.

272 Maverdî: a.g.e., s. 82.

273 Hz. Ömer, vergiyle ilgili bir davada Kâ’b b. Sûr’u bilirkişi olarak dinlemiştir (Atar, F.: a.g.e., s. 204).

274 Maverdî: a.g.e., s. 82/Makrîzî: c. 2, s. 205.

275 Bu gibi ispat araçlarının özellikleri için bkz. Atar, F.: a.g.e., s. 190-212.

276 Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, 345.

277 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208, 220.

278 Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 336.

279 Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, 345.

280 Maverdî: a.g.e., s. 83-84/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207/İbn Haldun: İber, c. 1, s. 392.

281 Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 202, 204; c. 4, s. 44.

282 Mezâlim kurumunda oturum ve duruşma kavramları kesin çizgilerle birbirinden ayrılamaz. Burada, biz, duruşma mefhumunu, daha çok yargılamanın yapıldığı oturumlar için kullanıyoruz.

283 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208/Taneri, A.: a.g.e., s. 160-161.

284 Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 259-260.

285 İbn Kesîr: Bidâye, c. 12, s. 278, 280.

286 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

287 Örnek olarak bkz. Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 25, 244, 245, 247, 334.

288 Kalkaşandî: a.g.e., c. 10, s. 245, 334-335; c. 6, s. 205.

289 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

290sultana okunması konusunda ayrıca bkz. Suyûtî: Muhâdara, c. 2, s. 83.

291 İbn Batûta: a.g.e., c. 1, s. 300; c. 2, s. 280/Kalkaşandî: a.g.e., c. 4, s. 45.

292 Maverdî: a.g.e., s. 83/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 274/İbn Haldun: İber, c. 1, s. 392/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207.

293 Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 210.

294 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 208.

295 Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 205/Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207/Suyutî: Tarîhu’l-Hulefa, s. 153/Uzunçarşılı, İ. H.: Methal, s. 410, dn. 1.

296 Kindî: el-Vulât ve’l-Kudât, s. 423-424/Muşerrefe, A. M.: a.g.e., s. 270/Suyûtî: Muhâdara, c. 2, s. 83.

297 Grunebaum, G. v.: Hadâratu’l-İslâm, s. 212. Krş. Gözübüyük, A. Ş.: Yönetsel Yargı, s. 385.

298 Maverdî: a.g.e., s. 83/Tyan, E.: a.g.e., c. 2, s. 154/Mez, A.: el-Hadâratu'l-İslâmiyye, c. 1, s. 432.

299 Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 205.

300 Kalkaşandî: a.g.e., c. 5, s. 464.

301 Kalkaşandî: a.g.e., c. 6, s. 206-207.

302 Husaine, S. A.: Arab Administration, s. 165. Krş. İbn Tiktakî: Fahrî, s. 182-183.

303 Maverdî: a.g.e., s. 83, 87/Ferrâ: a.g.e., s. 71/Nuveyrî: a.g.e., c. 6, s. 275, 279, 280.

304 Makrîzî: a.g.e., c. 2, s. 207/Zeydan, C: Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, c. 1, s. 223.

ABDULMUN'İM, Hamdi/Divanu'l-Mezalim-Neş'etuhu ve Tatavvuruhu ve İhtisâsâtuhu Mukaranen bi'n-Nuzumi'l-Kadaiyye, Kahire 1983.

el-'ACLÂN, Muhammed b. Abdillah/ "Vilâyetu'l-Mezâlim", Edvâ'u'ş-Şerî'a, 2 (Riyâd 1397/1977), s. 25-27.

AKYÜZ, Vecdi/Hilafetin Saltanata Dönüşmesi, İstanbul 1989.

AKYÜZ, Vecdi (editör)/Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, İstanbul 1994.

ANSAY, Sabri Şakir/Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara, 1958.

ÂSIM EFENDİ, Mütercim Ahmed/el-Ukyânûsu'l-Muhît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, İstanbul 1305 (Kamus Tercemesi).

ATAR, Fahreddin/İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979.

AYKAÇ, Mehmet/Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilatında Dîvânlar (132-232/750-847), Ankara 1997.

BAYUR, Yusuf Hikmet/Hindistan Tarihi, Ankara 1946.

BELÂZÛRÎ, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir/Futûhu'l-Buldân, Yay. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Mısır 1932.

BİLMEN, Ömer Nasuhi/Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul 1967-1970 (Hukuk-ı İslâmiyye).

CAHŞİYÂRÎ, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdûs/el-Vuzera ve’l-Kuttâb, Yay. Mustafa es-Sekâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdulhafîz Şelebî, Kahire 1938, 1. B. (Vuzera).

CEVHERÎ, İsma’îl b. Hammâd/Sıhâh, Mısır ty.

DEMÎRÎ, Kemaluddîn/Hayâtu’l-Hayevân, İstanbul 1315.

DEVVANİ, Celaleddin/Divan-ı Def-i Mezalim Risalesi, Cevdet Paşa: Tezakir, Yay. Cavid Baysun, Ankara 1986, s. 85-91 içinde. Tanıtımı ve çevirisi: Yavuz, Hulusi: “Events Leading to the Compilation of the First Ottoman Civil Code”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, VIII/1-4 (İstanbul 1984), s. 89-122.

EBU’L-FEREC, Ali b. Muhammed el-Isfahânî/el-Egânî, Kahire 1345/1927.

FERRÂ, Ebu Ya’lâ Muhammed b. el-Huseyn/el-Ahkâmu’s-Sultâniyye, Yay. Muhammed Hâmid el-Fakî, Mısır 1938.

FİRÛZÂBÂDÎ, Mecduddîn/Tertîbu’l-Kâmûsi’l-Muhît, Yay. et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Beyrut 1979.

GARDET, Louis/La Cite Musulmane, Paris 1954.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice/Les Institutions Musulmanes, Paris 1953.

GENÇ, Reşat/Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981.

GRUNEBAUM, Gustav von/Hadâratu’l-İslâm, Çev. Tevfîk Câvid-Abdulhamîd el-Abbâdî, Mısır ty.

HALİFE b. Hayyât/Tarih, Yay. Suheyl Zekkâr, Dımaşk 1968.

HAMİDULLAH, Muhammed/İslâm Peygamberi, Çev. M. Said Mutlu-Salih Tuğ, İstanbul 1972.

HAMİDULLAH, Muhammed/İslam Tarihine Giriş, çev. Ruhi Özcan, İstanbul 1994.

HAMİDULLAH, Muhammed/İslam Anayasa Hukuku, editör: Vecdi Akyüz, İstanbul 1995.

HASEN, Hasen İbrahim-Hasen, Ali İbrahîm/en-Nuzumu'l-İslâmiyye, Mısır 1959.

HASEN, Hasen İbrahîm/Tarîhu'l-İslâm, Mısır 1953.

el-HATÎBU'L-BAĞDADÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Ali/Tarîhu Bagdad, Mısır 1349.

HİTTİ, Phillip/Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi, Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980.

HUSAİNİ, S. A. Q. /Arab Administration, Madras 1948.

İBN ABD RABBİH, Ahmed b. Muhammed/el-Ikdu'l-Ferîd, Kahire 1940.

İBN BATÛTA, Muhammed b. Abdillah et-Tancî/Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâ'ibi'l-Emsâr ve Acâ'ibi'l-Esfâr, Kahire 1939 (Tuhfetu'n-Nuzzâr).

İBN DUREYD, Ebu Bekr Muhammed el-Ezdî/Cemheratu'l-Luga, Haydarabad 1345.

İBNU'L-ESÎR, Ali b. Ahmed b. Ebi'l-Kerîm/el-Kâmil fi't-Tarîh, Kahire 1357 (C. J. Tornberg'in Leiden 1874-1876 yayını da kullanılmakla birlikte, birinci yayın daha çok kullanılmıştır.).

İBN FÂRİS, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Zekeriyâ/Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga, Kahire 1367.

İBN FERHUN, Burhanuddin İbrahim b. Muhammed/Tebsıratu'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdıye ve'l-Ahkâm, Mısır 1301 (Tebsıratu'l-Hukkâm).

İBN HALDUN, Abdurrahman/Kitâbu'l-İber ve Dîvâni'l-Mubtede' ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve-men Âserahum min

Zevî’s-Sultâni’l-Ekber, Beyrut (1) 1967, 3. B., (2, 3) 1966, (4, 6) 1959, (5) ty., (7) 1958 (İber).

İBN HALDUN, Abdurrahman/Mukaddime, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

İBN HALLİKÂN, Ebu’l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed/Vefeyâtu’l-A’yân, Yay. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1948.

İBNU’L-KAYYİM el-CEVZİYYE, Muhammed b. Ebî Bekr/et-Turuku’l-Hukmiyye fi’s-Siyâseti’ş-Şer’iyye, Mısır 1317.

İBN KESÎR, İsmâ’îl b. Umer/el-Bidâye ve’n-Nihâye, Mısır 1932 (Bidâye).

İBN KUDÂME, Abdullah b. Ahmed/el-Mugnî, Kahire 1970.

İBN MANZÛR, Cemâleddîn/Lisânu’l-Arab, Beyrut 1955.

İBN RECEB, Zeynuddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbüddîn Ahmed el-Bağdadî/Zeyl alâ Tabakâti’l-Hanâbile, Yay. Muhammed Hâmid el-Fakî, Mısır 1952 (Zeyl).

İBN TAGRİBERDÎ, Cemaluddîn b. Yûsuf el-Atabekî/en-Nucûmu’z-Zâhira fî Mulûki Mısr ve’l-Kâhire, Mısır 1956 (en-Nucûmu’z-Zâhire).

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdisselâm/el-Hisbe fi’l-İslâm, Kahire ty. (Türkçesi: Bir İslam Kurumu Olarak Hisbe, İstanbul 1989, 2. B. 2001).

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdisselâm/es-Siyâsetu’ş-Şer’iyye fî Islâi’r-Râ’î ve’r-Ra’iyye, Beyrut 1969 (es-Siyâsetu’ş-Şer’iyye) [Türkçesi: Siyaset (es-Siyasetu’ş-Şer’iyye), Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985].

İBN TİKTAKÎ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ/el-Fahrî fî’l-Âdâbi’s-Sultâniyye ve’d-Duveli’l-İslâmiyye, Mısır 1345/1927 (Fahrî).

KAFESOĞLU, İbrahim/Türk Millî Kültürü, İstanbul 1983.

KALKAŞANDÎ, Ebû Abbâs Ahmed/Subhu’l-A’şâ fî Sınâ’ati’l-İnşâ, Kahire 1913-1917 (Subhu’l-A’şâ).

KARAMAN, Hayreddin/Başlangıçtan Zamanımıza İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1975 (İslâm Hukuk Tarihi).

KARAMAN, Hayreddin/Mukayeseli İslâm Hukuku-1, İstanbul 1974.

KÂSÂNÎ, Ebû Bekr b. Mes’ûd/Bedâ’i’u’s-Sanâ’i’ fî Tertîbi’ş-Şerâ’i’, Mısır 1327-1328/1910 (Bedâ’i’u’s-Sanâ’i’).

KAVAKÇI, Yusuf Ziya/Hisbe Teşkilâtı, Ankara 1975.

KESKİOĞLU, Osman/Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, Ankara 1980.

KETTÂNÎ, Abdulhayy/et-Terâtîbu’l-İdâriyye, Rabat 1346.

KİNDÎ, Ebû Umer Muhammed b. Yûsuf/Kitâbu’l-Vulât ve’l-Kudât, Yay. R. Gues, Beyrut 1908.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad/ “Fıkıh”, İA, c. 4, s. 608-622.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad/İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara 1963 (Barthold’un İslam Medeniyeti Tarihi adlı eserine notları).

KÖPRÜLÜ, M. Fuad/İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul 1983 (İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları).

KÖYMEN, Mehmet Altay/Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976.

KURTUBÎ, Arîb b. Sa’îd/Sılatu Tarîhi’t-Taberî, Mısır 1939 (Sılatu’t-Taberî).

MAKRÎZÎ, Ahmed b. Ali/el-Mevâ’iz ve’l-İ’tibâr bi-Zikri’l-Hıtat ve’l-Âsâr, Beyrut ty. (Hıtat).

MAWARDÎ, Ali b. Muhammed/Les Statuts Gouvernementaux, Alger 1915.

MAVERDÎ, Ali b. Mahammed/el-Ahkâmu’s-Sultâniyye ve’l-Vilâyâtu’d-Dîniyye, Kahire 1973 (el-Ahkâmu’s-Sultâniyye) (Türkçesi: el-Ahkâmu’s-Sultâniyye, Çev. Ali Şafak, İstanbul 1975).

MES’ÛDÎ, Ebu’l-Hasen Ali b. el-Huseyn/Murûcu’z-Zeheb ve Me’âdinu’l-Cevher, Kahire 1346/1948 (Murûcu’z-Zeheb).

MEZ, A. /el-Hadâratu’l-İslâmiyye, Çev. A. Ebû Rîde, Beyrut 1961, 4. B.

MUMCU, Ahmet/Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Dîvan-ı Hümayun, Ankara 1976 (Divan-ı Hümayun).

MUSTAFA, Nevin Abdulhâlık/İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.

MÜCAHİD, Huriye Tevfik/Farabi’den Abduh’a Siyasi Düşünce, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995.

NEBHAN, Muhammed Faruk/İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Umumî Esasları, Çev. Servet Armağan, İstanbul 1980.

NEVEVÎ, Muhyiddîn b. Şeref/Tehzîbu’l-Esmâ ve’l-Lugât, Mısır ty.

NİZAMÜLMÜLK/Siyasetname, Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1981.

NUVEYRÎ, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb/Nihâyetu’l-Ereb fî Funûni’l-Edeb, Mısır 1923 (Nihâyetu’l-Ereb).

ORTAYLI, İlber/Türkiye İdare Tarihi, Ankara 1979.

ÖGEL, Bahaeddin/Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul 1971.

RÂGIB, Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Isfâhânî/el-Mufredât fî Garîbi’l-Kur’ân, Yay. Muhammed Seyyîd Kîlânî, Kahire 1960 (el-Mufredât).

er-RÂZÎ, Ebu Bekr b. Abdilkâdir/Muhtâru’s-Sıhâh, Mısır 1302.

SÂBÎ, Hilâl/Kitâbu’l-Vuzerâ, Yay. Abdussettâr Ahmed Ferâc, Kahire 1958 (Vuzerâ).

SALİH, Subhi/İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri, Çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1982.

SCHACHT, Joseph/İslâm Hukukuna Giriş, Çev. Mehmed Dağ-Abdülkadir Şener, Ankara 1977.

SUBKÎ, Tâcu’d-Dîn Abdulvehhâb b. Ali/Tabakâtu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ, Yay. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Kahire 1966.

SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahman/Tarîhu’l-Hulefâ, Kahire 1305.

SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahman/Hüsnü’l-Muhâdara, Kahire 1321 (Muhâdara).

ŞEŞEN, Ramazan/Salahaddin Devri’nde Eyûbîler Devleti, İstanbul 1983.

ŞİBLÎ, Nu’man/Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi, Çev. Talip Yaşar Alp, İstanbul ty.

ŞİRVANÎ, Harun Han/İslâm’da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerinde Araştırmalar, Çev. Kemal Kuşçu, Ankara ty.

TABERÎ, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr/Tarîhu’l-Umem ve’l-Mulûk, Mısır 1939 (Tarîh).

TANERİ, Aydın/Türk Devlet Geleneği, Ankara 1975.

TANERİ, Aydın/ “Selçuklu-Osmanlı Çizgisinde Harezmşah Vezareti”, Tarih Enstitütüsü Dergisi, 7-8 (İstanbul 1977), s. 17-54.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali/Keşşâfu Istılâhati’l-Funûn, Kalküta 1862.

TEKİNDAĞ, M. C. Şehabettin/Berkuk Devri’nde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961.

TUĞ, Salih/İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri, İstanbul 1969.

TUĞ, Salih/İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, Ankara 1963.

TURAN, Osman/ “İkta”, İA, c. 6 s. 949-959.

TURAN, Osman/Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969.

TYAN, Emile/Histoire de L’Organisation Judiciaire en Pays İslâm, Paris 1938 (L’Organisation Judiciaire).

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı/Osmanlı Devleti Teşkilatına Methal, Ankara 1984, 4. B. (Methal).

ÜÇOK, Coşkun-MUMCU, Ahmet/Türk Hukuk Tarihi, Ankara 1982.

YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdıh/Tarîh, Beyrut ty. Dâru Sâdır.

YAKUT, b. Abdullah al-Hamevî/Mu'cemu'l-Buldan, Beyrut ty, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

YENİÇERİ, Celal/İslâm'da Devlet Bütçesi, İstanbul 1984.

YÜCEL, Yaşar/Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, Ankara 1970.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtedâ/Tâcu'l-Arûs, Kuveyt 1965.

ZEMAHŞERÎ, Muhammed b. Umer/Esâsu'l-Belâga, Mısır 1341/1922.

ZEYDAN, Corci/Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, Çev. Zeki Megamiz, İstanbul 1328-1330.

ZİRİKLÎ, Hayruddîn/el-A'lâm, Mısır 1927-1928.

Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri / Prof. Dr. Fuat Köprülü [s.235-248]

I. Meselenin Bugünkü Hâli

Birinci on asırdan fazla bir zamandan beri, Türkler, İslam âlemi dediğimiz dini ve kültürel câmianın (communauté) içinde, onun en mühim unsurlarından biri olarak, bulunuyorlar. XI. asırda Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonra bu âlemin siyasi hegemonyasını ellerinde tutan Türklerin tarihi, şimdiye kadar, yalnız askeri ve siyâsi bakımdan tetkik olunduğu için, onların bu husustaki hâkim rolleri az çok tebârüz etmiş bulunuyor. Fakat, kültür tarihi bakımından, Türklerin İslâm medeniyetinin teşekkülündeki rollerinin mâhiyeti daha anlaşılmamış yahut, yeni yeni anlaşılmaya başlamıştır. Müesseseler tarihi ve bilhassa asıl mevzumuzu teşkil eden hukuki müesseseler tarihine gelince, bu hususta orta zaman Müslüman hukukçularının dar ve şematik nazariyelerinden dışarı çıkılmamış yani, Türkler de dâhil olmak üzere bütün müslüman kavimlerde müşterek ve -menşeini dinden aldığı cihetle- değişmez- bir İslam hukuku telâkkisinden ileri gidilememiştir. Bu dogmatik telâkki çerçevesinde çıkamayanlar için, İslâm hukuk diresinde fakat ondan ayrı bir orta zaman Türk hukukundan bahsetmeğe, Türk hukuki vicdanının doğurduğu hukuki müesseselerin mevcudiyetini kabul etmeye imkan yoktur. İşte hukukçularımız arasında şu son senelere kadar hâkim olan kanaât, bundan ibaretti.

II. İslâm hukuku hakkında tetkiklerde bulunan nâdir bâzı garp hukukçuları ve müşteşriklerle, İslâm ve Türk tarihi üzerinde çalışırken siyasi müessesler (yani amme hukuku) hakkında da tetkiklerde bulunmaya mecbur olan bazı tarihçilerin bu husustaki kanaâtleri de, netice itibarıyla, bundan hemen hemen farksız gibidir. Türk hukuku hakkında Avrupa ilim

âleminde yerleşmiş olan bu menfi telâkkiyi, meselâ en yeni bir hukuk ansiklopedisinde Türk hukuku maddesini yazmış olan P. Bisoukides'in bu hülâsasında açıkça görebiliriz: Ona göre Türk milletinin hayatından ve Türk örf ve âdetlerinden doğmuş bir Türk hukuku yoktur; İslâm kadrosu içinde yaşayan Türklerin hususi hukuku (droit privé), İslâm hukukundan ibarettir; amme hukukuna (droit public) gelince, bu hususta müellif üç büyük devre ayırıyor. VIII. asırdan XIX. asır ortalarına yani Tanzimat'a kadar gelen ilk devirlerde, İstanbul fethine kadar, Türkler, İslâm hukukunun Sünnî-Hanefi mezhebi ahkâmına tâbi olmuşlardır; İstanbul fethiyle Türkler'in Bizans'tan birtakım amme müesseseleri aldıkları görülür ve nihâyet Kanunî Süleyman devrinde, hayatî zarûretler sebebiyle, dini hukuktan -nazari değilse bile hiç olmazsa fiili olarak- biraz ayrılmak icap etmiş, yeni birtakım kanunlar ortaya çıkmıştır ki, bunlar daha fazla, amme hukuk sâhasındadır. Ancak bu devrede yani Süleyman'ın te'sisatı devresindedir ki, Osmanlı Türklerine has bir hukuktan bahsedilebilir.1 İşte P. Bisoukides'in kısmen şahsî düşüncelerinin mahsûlü olmakla beraber daha ziyâde, bu mesele hakkındaki müşterek kanaatlerin bir ifadesi olarak vardığı netice, bundan ibarettir.

III. Maksadımız burada bu veya şu müellifin yanlışlıklarını düzeltmek veya teferruat meselelerinin tenkidine girişmek değildir. Esasen burada P. Bisoukides'in makalesinden bahsetmemiz, onun orta zaman Türk hukuku hakkındaki müşterek fikirlere tercüman olmasından dolayıdır. Yoksa daha birçok müsteşrik, hukukçu ve tarihçilerin eserlerinde aynı esasi fikirlere tesâdüf ederiz: meselâ Osmanlı İmparatorluğunu'nun İstanbul fethinden sonra Bizans'ın birçok müesseselerini aynen aldığı, uzun zamanlardan beri birçok garp -hattâ muahhar Türk- müellifleri tarafından tekrar edilip durmuştur; bunun gibi, yalnız hususi hukuk sâhasında değil amme hukukunda da Türklerin hiçbir husuiyet göstermeyerek yalnız taklit ve iktibas ile iktifa ettikleri dâima iddia edilip durmuştur. İstanbul fehinden

sonra Osmanlı müesseselerine Bizans müesseselerinin tesiri iddiasını tetkik için vaktiyle neşretmiş olduğumuz eserde, ilmi tahlillere değil préjugélere ve evvelce edinilmiş fikirlere (idées préconçues) istinat eden bu menfi kanaatleri uzun uzun izah ve tenkit etmiştik.2 Burada aynı şeyleri tekrarlamayı zâit görüyoruz. Ancak, Türklerin kültür tarihine ait birçok meseleler gibi, bu meselelede de garp âlimlerini yanlış ve menfî neticelere sevk eden başlıca sebepleri kısaca izah edebiliriz:

A. Türkler hakkındaki menfî telâkkiler. Mâalesef birçok ilim adamlarının bile -istemeyerek- esiri oldukları bu préjugélere göre, Türkler her türlü medeni teşkillâttan mahrum ve göçebe an'anelerinden kurtulamamış basit askerlerdir; idari ve siyasî teşkilatlarını bile başkalarından almışlar, ve mağlûp ettikleri kavimlere mensup fertler sâyesinde bu teşkîlatı tatbik edebilmişlerdir. (Nöldeke, Houtsma, Rambaud ve sairlerinin nokta-i nazarları). Bu noktadan hareket eden bir tarihçi veya hukukçu için, İslâm kültürü dairesinde hususi bir Türk hukuku aramaya imkan yoktur.3 Esasen bütün bu gibi âlimler, Türklerin daha İslâmiyet dâiresine girmeden evvel hususi bir kültür sahibi olduklarını da, tabiatıyla hatırlarından geçirmemişlerdir.4

B. Tarihi ve sosyolojik kültürden mahrumiyet. Şimdiye kadar Türk hukuk tarihiyle, doğrudan doğruya veya dolayısıyla, az çok uğraşmış olanlar, ya metinlerin filolojik tenkit ve izahından ileri geçmeyen mahdut görüşlü filologlar, yahut, bilhassa İslâm hukuk sisteminin tetkikiyle uğraşan hukukçulardır. Geniş mânasıyla tarihi ve sosyolojik kültürden mahrum olan bu gibi araştırıcılar, orta zaman İslâm hukuku çerçevesinde bir Türk hukukunun mevcut olup olmadığını aramak için nasıl hareket edilmesi lâzım geldiğini şüphesiz düşünemezlerdi. Sâhaları itibarıyla hiç olmazsa siyasî ve idarî müesseselerle (yani amme hukukkuyla) az çok iştigal etmeleri icap eden tarihçilere gelince, bunlar tarihin daha fazla askeri ve

diplomatik hâdiseleriyle -diğer tâbir ile institutionnel değil accidentel vâkıalarla -meşgul olduklarından, içtimaî tarih tetkikatına girişmek için icap eden hazırlıktan, yani bugünkü geniş manasıyla tarih ve sosyolojik kültürden mahrumdurlar. Orta zaman şark tarihine ait tetkiklerin -meselâ orta zaman garp tarihine tetkiklere nispetle- henüz ne kadar geri bir safhada bulunduğunu birkaç yıl evvel çıkan bir eserimde açıkça göstermiştim.5 Bu devrin birçok büyük ve esaslı meseleleri, halledilmek şöyle dursun, henüz bir porblem halinde ortaya konmamıştır. Bütün bu şartlar içinde, garp tarihçi ve hukukçular arasında “bir Türk Hukuku mevcut olmadığı” tarzında menfi bir kanaatın ne sebeple yerleşmiş olduğu kolayca anlaşılır.

II. Usûl Meselesi

IV. Orta Zaman Türk hukukunu tetkik için, umumiyetle hukuk tarihi tetkiklerinde ittibâ edilen usule ve tarihi-filolojik muhtelif yardımcı disiplinlere müracaat tabiidir. Bu çalışma için sistematik hukuk bilgisi ne kadar zaruri ise, muhtelif mahiyette tarihi kaynakların sağlam bir tarzda kullanılabilmesi için, filoloji ile beraber tarihin yardrımcı ilimleri dediğimiz tâli şubelerin bilinmesi de o kadar zaruridir.Bilhassa Orta Zaman Türk tarihi gibi henüz en belli başlı kaynaklarının mâhiyet ve kıymeti lâyıkıyla tespit edilmemiş, büyük bir kısmı henüz yazma halinde kalmış, tenkitli basmalarına başlanmamış yani érudition mesaisi henüz pek geri bir sâha için bu zarûret büsbütün kendini gösterir. Her tarihi çalışmanın ilk adımı analytique safha için zaruri olan bu hazırlıklardan sonra, synthétique mesâi içinde, bütün içtimî institution’lar tarihini kucaklayan geniş bir tarihi kültür’e ihtiyaç vardır: bu arada, Orta Zaman’da Türklerle maddî ve manevî sıkı münâsebetlerde bulunan muhtelif kavimlerin -geniş mânâsıyla- tarihini ve bilhassa hukukî müesseseleri tarihini bilmek büyük bir ehemmiyeti hâizdir: kültür tarihinde esasi bir ehemmiyeti olan mütekabil te’sirler meselesini anlamak başka suretle kabil olamaz.

V. Maamafih bütün bu bilgiler kuvvetli bir sosyoloji kültürüne yani huhuki sosyoloji’ye dayanmadıkça, dâima eksik kalmaya mahkûmdur. Bir taraftan tarihe diğer taraftan hukuki etnografyaya dayanarak, umumiyetle hukuki müesseselerin mâhiyetini ve tekâmülünü izaha çalışan bu ilim şubesi, sosyolojinin sair şûbeleri gibi, henüz başlangıç hâlinde bulunmakla beraber, şimdiye kadar elde ettiği neticeler, hukuk tarihiyle uğraşanlarca aslâ ihmâl olunmayacak kadar mühimdir. Sâir bütün tarihi tetkiklerde olduğu gibi hukuk tarihi tetkiklerinde de, vesîkaların eksik veya müphem bıraktığı birtakım cihetleri ikmâl etmek, yahut, herhangi bir metinin ifâde ettiği müessesenin hakiki mâhiyetini anlayabilmek ancak bu sâyede kâbil olur. Bilhassa Orta Zaman Türk hukuki müesseseleri üzerinde çalışanlar, bu husustaki vesikaların azlığı ve mübhemliği karşısında hukuki sosyolojinin yardımına fevkalâde muhtaçtırlar. Hukuki etnografyaya gelince, Orta Zaman Türk tarihinin hususi tekâmülü neticesi olarak, bu şubenin, Türk hukuku tarihini tesis bakımından hususi bir ehemmiyeti vardır: mâlumdur ki Türkler Orta Zaman esnasında büyük nispette İslâm dinin kabul etmekle beraber, birbirilerinden çok uzak sâhalarda, maddi ve mânevi çok farklı şartlar dairesinde yaşamışlardır; hatta bâzı uzak sâhalarda, mütecerrit kalmış bâzı küçük Türk şubelere, son zamanlara kadar, eski paganizm’i ve onunla müterafık müesseseleri, kabîle an’anelerini muhafaza etmişlerdir. Bugüne kadar devam eden bu vaziyet yani muhtelif Türk şubeleri arasında içtimai tekaamülün muhtelif safhalarını temsil edenlerin mevcudiyeti Türk hukuki müesseselerinin tekâmülünü tâkip hususunda Türk etnografyasına çok ehemmiyet vermiştir. Bu sâyede, tarihi vesikaların lâyıkiyle tespit edemediği herhangi bir huhuki müesseseyi anlamak ve tekâmül safhalarını tâkip etmek kabil olduğu gibi, harici tesirler meselelerinin tetkikinde de sıkı bir kontrol imkanı elde edilmiş oluyor. Demek oluyor ki Türk hukuk tarihini tesis için, geniş mânâda hukuki etnografya’nın yardımından başka,

bilhassa Türk hukuki etnografyasının donnéelerinden âzami nispetle istifade imkânı vardır. Bu şartlar içinde, comparatif metodu bâzı sosyologlar gibi müphem ve şüpheli bir şekilde-, tarihçi zihniyetine uygun olarak, yani muhtelif Türk şubelerinin muhtelif zaman ve mekânlardaki müesseselerini birbiriyle karşılaştırmak için, dar fakat sağlam bir şekilde kullanmak imkanı da kolaylıkla tahakkuk edebilir. Aşağıdaki mâ'ruzatımızın kolay anlaşılması için, bu araştırmalarda ne gibi "müdir fikirler: idées directrices "'e tebabiyet ettiğimizi böyle en kısa bir şekilde hülâsayı zaruri gördük.

III. Geriye Bir Bakış

VI. Türklerin İslam kültürü çerçevesinde kendilerine has bir amme hukuku yaratıp yaratmadıkları meselelesinin tetkikine girişmeden evvel, ona tekaddüm eden diğer bir meselenin aydınlatılması zaruridir: Türkler İslamiyeti kabul etmezden evvel, kendilerine has hukuki müesseselere mâlik değiller miydi? Hukuk tarihini yalnız kanun metinlerinin şerhinden çıkarmak isteyen bâzı garp müelliflerine göre, Türkler ancak Müslüman olduktan sonra hukuki bir kültüre mâlik olmuşlardır ki, bu da İslam hukukundan başka bir şey değildir. Biraz evvel bu menfi kanaatleri ve bunun doğuran başlıca sebepleri kısıca izah etmiştik. (Paragraf: III). En basit bir sosyoloji bilgisiyle mücehhez olan bir kafa bile, iptidai cemiyetlerin dahi kendi bünyeleriyle mütenâsip hukuki müesseselere mâlik olduğunu bilir. Türkler gibi eski zamanlardan beri büyük siyasi heyetler kurmuş bir milletin ise, yalnız hususi hukuk değil bilhassa amme hukuku bakımından da kendine has müessseseler vücuda getirmiş olması gâyet tabiidir. Sosyolojik donée'lere dayanan bu mantıki istidlâli, tarihi vesikalarla teyit maksadıyle -mevzuumuzun dışına çıkmamak için yalnız Orta Zaman çerçevesine münhasır kalmak üzere -Türklerin İslâmiyetten

evvelki hukuki kültürlerine ve bilhassa amme hukuklarına umumi bir göz atalım:

VII. Orta Zaman Türklerinden bahseden tarihçiler, hemen umumiyetle Türklerin göçebe hayatı geçirdiklerini ve ancak İslamiyetten sonra yavaş yavaş yerleşik hayat şekline geçtiklerini bir mütearife gibi kabul ederler. Hâlbuki bu devirdeki bütün Türkleri göçebe telâkki etmek tamamıyla yanlıştır: Eftalitler, Bulfarlar, Cenubi Uygurlar gibi Türk şubelerinin sédentaire olduklarını bütün kaynaklar tasrih eder. Hayat tarzları itibarıyla Orta Zaman'da göçebe veya yarı göçebe Türk zümreleri de mevcut olmakla beraber, nomadisme'i İslamiyetten evvelki Türk cemiyetleri için esasi bir karakter gibi telâkki etmeye imkân yoktur.[6] Mâamafih, coğrafi şartlar ve iktisadi zaruretlerle sıkı sıkıya alâkalı olan ve birbirinden çok farklı şekilleri bulunan nomadismé'in içtimai tekâmül bakımından, geri bir safha olduğunu ve göçebe kavimlerin maddi ve mânevi yüksek bir kültürden hukuk ve teşkilâttan mahrum bulunduklarını zannetmemelidir.[7]

Tarih ve sosyoloji tetkiklerinin bugünkü neticeleri, bu yaşıyış tarzında da yüksek bir kültür seviyesine erişmek mümkün olduğunu meydana koymuş,[8] hattâ, yukarı Orta Zaman'da Avrupa'nın yerleşmiş halkının, kültür bakımından, Eurasia'nın göçebe kavimlerinden ne gibi iktibaslarda bulunduğunu göstermiştir[9] Bilhassa askeri teşkilât, harp âletleri ve tekniği gibi husularda fâikiyetleri, kendilerine düşman kavimlerin kronikçileri tarafından bile itiraf edilmiş,[10] bazı göçebe Türk zümrelerinin, bu fâtih ve istilâcı atlı göçebelerin, dâhili teşkilât yani idari ve siyasi müesseseler bakımından da ileri bir derecede olmaları gâyet tabiidir. Biraz aşağıda, hukuk tarihi bakımından bunun ehemmiyetini tebâruz ettireceğiz. Yalnız burada müphem bir meseleyi aydınlatmak istiyoruz: Türlü isimler altındaki Türk şubeleri tarafından yapılmış istila hareketlerini hikâye eden Avrupa kronikçileri, onların hayat tarzlarını ve kültür seviyelerini, réalité'ye

tamamıyla aykırı olarak, çok geri bir şekilde göstermeye çalışmışlar,11 hattâ bu sebeple çok defa kendi kendileriyle tenâkuza düşmüşlerdir. Aynı hâli, Türklere muhasım Çin annalcilerinde aynen gördüğümüz gibi,12 Cengiz istilâsından bahseden muasır İslâm ve Hristiyan kaynaklarından da müşâhede etmekteyiz.13 Balkanlar'daki maddi ve mânevi büyük kültürel tesirleri ciddi Balkan âlimleri tarafından açıkça itiraf edilen Osmanlı İmparatorluğu'nu,14 hiçbir iz bırakmadan geçen bir göçebe seli gibi tasvir eden birtakım tarihleri de gördükten sonra,15 mağlup kavimlere mensup Orta Zaman kronikçilerinin Türkler hakkındaki ifadelerini nasıl büyük bir ihtiyatla kullanmak lâzım geldiğini daha iyi anlayabiliriz.

VIII. Yukarı Orta Zaman'da Asya ve Cenub-ı Şarki Avrupa'nın muhtelif sâhalarında Tukiie, Uygur, Hun, Eftalit, Hazar, Avar, Bulgar, vs. gibi türlü isimler altında gördüğümüz Türk devletlerinin hukuki müesseseleri hakkında henüz hiçbir ciddi tetkik yapılmış değildir. Fakat şimdiye kadar mâlum kaynaklarda bu hususa dair parça parça tesâdüf edilen dağınık ve kifâyetsiz malumat dahi, bunların hiç de iptidai sayılamayacak bir hukuki tekâmül merhalesinde bulunduklarını göstermeye kâfidir. Bâzıları büyük imparatorluklar halinde inkişaf eden bu siyasi uzviyetlerin amme müesseseleri, iyi tanzim edilmiş ve muntazam işler bir mâhiyette idi. Daha eski zamanlardan beri teşkilatçılıkta ve devlet kuruculukla tanınmış olan Türklerin vücuda getirdikleri bu devletlerin hukuki müesseseleri birbiriyle mukayese edilince, aralarında birçok benzeyişler, hattâ ayniyetler olduğu derhâl görünüyor: amme hukukuna ait birtakım conception'lar ve onlarla bağlı birtakım hukuki şekiller, sonra birtakım rütbe (dignité) veya memuriyet (fonction publique) isimleri, bâzan asırlarla fâsıla ile, birbirinden çok uzak sâhalardaki Türk devletlerinde göz çarpıyor. Bundan asırlarca sonra birtakım Müslüman Türk devletlerinin -İslam hukuk kültürü çerçevesindeki- mümâsil müesseselerinde de aynı hukuki telâkkilerin ve

şekillerin, aynı idari an'anelerin, aynı unvanların yaşadığını görüyoruz. Küçük fakat çok dikkate lâyık bir iki misâl ile bunu gözönüne koyalım.

IX. Hiyung-Nu teşkilatında on ikisi sağ on ikisi sol olmak üzere yirmi dört büyük me'muriyet vardı; memuriyetlerin böyle sağ ve sol diye ikiye ayrılışını Tu-kiielerde gördüğümüz gibi, sonradan meselâ Oğuzları'n içtimai teşkilatında, Moğollarda Harezmşahlarda Memluklerde Ak-Koyunlularda Safevilerde de görüyoruz.16 Macar âlimi András Alföldi, Çin serhatlerinden Cenubi Rusya bozkırlarına kadar muhtelif sahalarda kurulmuş muhtelif Türk devletlerinde mevcudiyetini iddia ettiği Çifte Hükümdar müesssesini de bununla alâkalı bulmaktadır.17 Onun İslamiyet'ten evvel birçok Türk devletlerinde varlığını gösterdiği bu hukuki telâkkinin devamını, daha asırlarca sonra, Müslüman Türk devletlerinde de takip etmek kabildir.18 Yine eski Türklerdeki hâkimiyet telâkkisiyle bağlı bir âdeti, "hükümdarı bir kilim üzerinde yukarı kaldırarak cülusunu ilan etmek" şeklindeki merasimi, M.S. 532'de, o sırada Çin'de hükümran olan ve Türklüklerinden hiç şüphe edilmeyen Toba Sülâlesi'nde gördüğümüz gibi, V-VII. asırlarda Cenubi Mogolistan'ın Tarbagatay mıntıkasındaki Türklerde ve bunlardan çok sonra Cengiz çocuklarında, Kerman karahitaylarında, Özbeklerde ve daha sonra Kasım hanları ile Kazak-Kırgız hanlarının cülus merâsimi'nde görüyoruz.19 Bir rütbe veya me'muriyet ifâde eden Türk unvanlarını da, aynı suretle, birbirinden çok uzak sahalarda teşekkül etmiş Türk devletlerini de asırlarca fâsıla ile müşâhede etmek kabildir. XI. asırda Müslüman Karahanlılar devleti'nde, XII.-XIII. asırlarda Hindistan Türk devletleri'nde mevcut olan yugruş unvanını, Avarlarda da görüyoruz; demek oluyor ki bu unvan muhtelif Türk şubeleri arasında daha Avarların Cenub-ı Şarki Avrupa'ya muhâceretlerinden evvel mevcuttu ve İslâmiyet'ten sonra da devam etti.20 Tu-kiielerde ve Uygurlardaki bâzı protocolaire unvanlara Karahanlılar, Selçuklular, Artuklular, İlhanlılar gibi

muahhar sülâlelere tesâdüf edilmesi de amme hukuku sâhasında eski an'anelerin devamına bir delildir. Hukuki continuuité'yi gösteren bu gibi daha birçok misâller zikretmek kabilse de, bu küçük tetkikin dar çerçevesinden çıkmamak için onlardan bahsetmiyoruz. Hususi hukuk sâhasına gelince, gerçi buna ait tarihi malzeme amme hukukuna ait malzeme ile mukayese edilmeyecek kadar az olmakla beraber, Türklerin hukuki etnografyasına ait bilgilerin yardımıyla, bu hususta da az çok vazıh neticelere varmak kabil olacaktır ümidindeyiz.

X. Orta Zaman Türk devletlerinin bilhassa amme müessesleri hakkında verilen bu izahattan sonra, bir suâl kendiliğinden hatıra gelir: Hukuk tarihinin müteâriflerindendir ki iktibaslar ve taklitler hususi hukuktan ziyâde amme hukukunda daha fazla göze çarpar. Acaba Türkler daha yukarı Orta Zaman'da mütekâmil bir halde gördüğümüz hukuki müesseselerini, dahili hayatlarının bir tekâmülü neticesi olarak mı, yoksa daha fazla, münâsebette bulundukları muhtelif kültür dairelerinden iktibas ve taklit surtiyle mi vücuda getirmişlerdir? Gerçi herhangi bir iktibas ve taklit imkânı için de muayyen birtakım şartların vücudu lâzımdır ve birbirleriyle temasta bulunan kavimler, kültür seviyeleri ne kadar yüksek olursa olsun, diğer sâhalarda olduğu gibi hukuk ve bilhassa amme hukuk sâhasında da birbirlerinden daima iktibaslarda bulunmuşlardır: Bu itibar ile, Orta Zamanda birbirlerinden çok uzak coğrafi muhitlerde, çok farklı maddi ve mânevi şartlar içinde tekâmül eden Türk hukuki müesseselerinin, Türklerle münâsebette bulunan muhtelif kâvimlerin mümâsil müesseseleriyle karşılıklı tesir ve aksi te'sirlerde bulunmaları pek tabiidir. Fakat, her türlü idée preconçue'den uzak olan bu ilmi telâkki ile, Türkleri "her türlü hukuki kültürden mahrum, ve bütün müesseselerini hâriçten almaya mecbur" addeden menfi telâkki arasında ne bâriz bir tezat vardır. Türklerde bulunan bütün mevki ve vazife isimlerinin mutlaka başkâ kavimlerden alındığını

ispat için zoraki etimoloji oyunlarına müracaat eden bâzı âlimler, sırf bu gibi préjugélerin kurbanı olmuşlardır.21 Şimdi biz, tamâmıyla objektif olarak, mevcudiyetlerini tebarüz ettirdiğimiz Orta Zaman Türk hukuki müesseselerinin ne dereceye kadar dâhili bir tekâmül neticesi veya bir iktibas mahsulü olduklarını ve bunların Türklere komşu kavimler üzerinde bir tesir bırakıp bırakmadıklarını kısaca araştıralım.

XI. yukarı Orta Zaman'daki Türk devletlerinden mesela Tu-kiielerden bahseden Çin anneleri, bunların kendilerine mahsus örf ve âdetleri ve kanunları olduğunu kaydederler. Yunan, Lâtin ve İslâm kaynaklarında da muhtelif Türk şubelerinden ve devletlerinden bahsedilirken bunu teyit eden kayıtlara, ve gerek amme hukuku gerek hususi hukuk bakımından mühim mâlumata tesadüf olunur. Bütün bu dağınık malzeme, basit bir annalist gözü ile değil, yukarıda kısaca izahına çalıştığımız usul ile (Paragraf: IV-V) tetkik edilince, Türk devletçili

ğinin hukuki cephesini ve umumi karakterlerini kavrayabilmek kabil olacaktır. Devlet kurmak, amme müesseseleri yaratmak demek olduğuna göre, büyük Türk imparatorluklarının kuvvetli teşkilât yani sağlam hukuki müesseseler vücuda getirmiş olması pek tabiidir. Yukarı Orta Zaman'ın en muntazaman ve sağlam teşkilâta mâlik bir imparatorluğu olan Sâsânilerin, komşuları olan Türk imparatorluklarının idari ve askeri teşkilâtı hakkında büyük bir taktir besledikleri buna bir delil olarak zikredilebilir.22 Hakikaten, muayyen kaideler ve formüllere mâlik bir chancellerie sâhibi olduğunu bildiğimiz Tu-kiie imparatorluğu'nun bu taktirde lâyık olduğu çok açıktır.23 Yirminci asırda Şarki Türkistan kazılarında meydana çıkan malzeme arasındaki birtakım hukuki vesikalar, büyük bir kısmının hangi asırlara ait olduğu -çünkü içlerinde XIV. Hatta daha muahhar asırlara ait olanlar da vardır- taayyün edememekle beraber, herhalde oldukça eski hukuki an'anelerin bakiyyesi gibi de telâkki olunabilir24 Kezâlik, Proto-

Bulgarları'nın yani Türk Bulgarların parçalar halinde intikâl eden bâzı kanunları,25 hukuk târihi bakımından da mühim bir vesika olan Kök-Türk (Göktürk) kitâbeleri, bütün bu mahdut ve nâdir bakiyyeler, yukarı Orta Zaman Türklerinin hukuki hayâtını ve bilhassâ amme müesseselerini anlatmaya yarayan mühim vesikalardır. İşte bütün bu müesseselerin birbiriyle ve aşağı Orta Zaman'daki mümâsil Türk müesseseleriyle mukayesesi, biraz evvel bâzı misâllerle gösterdiğimiz veçhile (Paragraf: IX), bunların herhangi bir taklit ve iktibas eseri olmaktan ziyâde Türklere has bir hukuki hayatın mahsulleri olduğunu meydana koymaktadır.

XII. Bunu teyit eden en kuvvetli bir delil olarak, Türklerle komşu yaşamış muhtelif kavimlerin amme hukuku üzerindeki Türk nüfuzunu zikredebiliriz. Ruslarının, Sırpların, Macarların siyasi ve hukuki tarihleri hakkında tetkikatta bulunan âlimler, bunu açıkça göstermişlerdir. Slavlar üzerindeki Türk tesiri hakkında Peisker'in nazariyesini çok müfrit bulanlar bile, meselâ Slav hukukunun mâruf tarihçisi Karel Kadlec gibi, Avarlardan başlayarak Bulgarların, Hazarların Peçenek ve Komanların Slavlar üzerindeki kültürel ve hukuki tesirlerini kabul ediyorlar26 Prof. Iorga Balkanlarda iki asır hükümran olan (VI.-VIII.) Avarların tâbiyetlerindeki kavimler ve bilhassa Slavlar üzerindeki nüfuzundan bahsettiği gibi27 bu devri en iyi bilenlerden M. Alföldi de Avar müesseselerinin tesirini tespit etmektedir.28 Proto-Bulgarlardaki bütün Türkler (le müşterek birtakım müesseselerin, Balkan Slavları üzerinde müessir olduğu mâlumdur. Türk amme müesseselerinin Cengiz istilâsından sonra Rusya'da ve Cenub-ı Şarki Avrupa'daki mühim tesirlerinden ise biraz sonra bahsedeceğiz. Macar hukuk tarihçileri, ilk Macar krallığının teşekkülünü tetkik ederken, Macar devlet doctrine'i üzerinde Türk hukukunun tesirini açıkça göstermişlerdir ki29, Slav hukuku tarihçileri, aynı telâkkileri Proto-Bulgarlarda da bulmaktadırlar.30 İşte, kısaca işaret ettiğimiz bütün bu vâkıalar, yukarı Orta

Zamanda, köklerini mâziden alan kuvvetli Türk hukuki müesseselerinin mevcûdiyetini ve bunların sâir komşu ve tâbi kavimleri üzerindeki tesirini anlatmaya kâfidir sanırız. Şimdiye kadar hemen tamamıyla ihmâl edilmiş olan

Türk hukuk tarihi hakkında ciddi tetkiklere başlanılırsa, bu müesseselerin mâhiyeti ve icra ettikleri tesirin derecesi daha sarih olarak anlaşılacaktır. Ancak, daha şimdiden, bu sıraladığımız tarihi şahadetlere ve yabancı hukuk tarihleri tetkikatında çıkan neticelere dayanarak kat'iyyetle söyleyebiliriz ki, Türkler, İslamiyet dairesine girdikleri zaman, eski ve kuvvetli bir hukuki kültüre mâliktirler.

IV. Müslüman Türk Devletlerinde Amme Hukuku

XIII. daha yukarı Orta Zaman'da kuvvetli amme müesseselerine malik olduklarını gördüğümüz Türk'ler, İslamiyeti kabulden sonra Müslüman hukuku esasları üzerinde muhtelif devletler kurdular. Acaba bunların amme müesseseleri, umumiyetle iddia edildiği gibi, münhasıran İslam amme hukuk esasları üzerine mi dayanmaktadır? Diğer bir ifade ile, bu Türk devletleri, kendilerinden evvelki veya muasırları olan İslam devletlerinin mümasil müesseselerini sadece taklit ile mi iktifa etmişlerdir? Bu sualin cevabını verebilmek için iptida İslam hukuki müesseselerinin ve bilhassa İslam amme hukukunun mâhiyet ve inkişafına tarihi bakımdan sür'atli bir göz atmak zaruridir. Fıkıh denilen İslam hukuk sistemi, menşeini dinden almakla beraber, İslamiyet'in yayıldığı ve yerleştiği yeni sahalardaki mahalli hukuk ananelerinin de tesirleri altında muhitin içtimai-iktisadi zaruretlerine tetabuk ederek teşekkül etmiştir. Emeviler zamanında başlayan bu nazari Ortodoks sistematizasyon, bilhassa Abbasiler zamanında, onların Sünni mezhebini kuvvetlendirmeyi istihdaf eden siyasi gayelere yaptıkları teşvikler ve onu nazari sahadan adli tatbikat sahasına geçirmeleri sayesinde tamamlandı. Amme hukuku sahasında da fiili vaziyeti dini esaslara

bağlamak gayretiyle, ilk nazar construction'lar yine bu zamanda vücuda getirildi. Muhhar compilateur'lerin tarihi realiteye hiç uymayan sırf nazari ve sistematik eserlerinden alınarak Osmanlı İmparatorluğu'nun son gününe kadar memleketimizde hukuk tedrisatının mukaddes esasını teşkil eden Fıkıh'ın31 tarihi teşekkülü on dokuzuncu asır sonunda bilhassa Schnouck-Hurgaronje ve Goldziher gibi iki büyük İslamiyetçi tarafından hiç olmazsa umumi hatlarıyla izah

olunmuştur.32 Onları takip eden diğer âlimlerin mesaisi sâyesinde bu tarihi inkişâfın mâhiyeti ve bunda müessir olan yabancı hukuk sistemlerinin tesir dereceleri yavaş yavaş daha iyi anlaşılmakla beraber, tetkiki icap eden meseleler daha çoktur. Amme hukuk sâhasında ise bu tetkikat henüz pek iptidai bir mâhiyette bulunuyor. C.H. Becker'in bâzı parlak tecrübelerinden sonra 33, son zamanlarda A. Mez'in Abbâsilerin ilk asırlarına, G. Demombynes ve Lévi-Provençal'ın Endülüs ve Şimali Afrika İslam devletleriyle Memlukler İmparatorluğu'nun amme müesseselerine ait neşrettikleri monografiler34 ehemmiyetle zikre lâyık olmakla beraber, müesseseler tarihine ait bu cins sağlam travaylar henüz pek azdır.35 Maamafih bu mahdut tetkiklerden çıkarılabilecek neticelerden de haberi olmayan, ve tarihi realite'yi gösteren tarihi kaynaklara değil, sadece ideal konstrüksiyonlar ifade eden hukuki metinlere dayana bazı müellifler, İslam hukuku'nun, Atlas kıyılarından Çin hudutlarına kadar, bütün Müslüman memleketlerinde hâkim ve değişmez bir sistem olduğunu iddia etmektedirler. Bu dar telâkkiye göre, muhtelif İslam devletlerinin amme müesseseleri, aynı esaslar üzerine kurulmuş olmak icap eder; çünkü bunların législation faaliyeti İslami prensiplerle sıkı sıkıya tahdit edilmiştir; gerçi Hanefi mezhebindeki istihsân (apporobation ve Mâliki mezhebihdeki istislah prensipleri, devletin législatif otoritesine nazari olarak da az çok bir serbesti temin eder ve devlet bu prensibe dayanarak, amme menfaati bahis

mevzuu olduğu zaman fakihlerin kıyasına (analogie méthodique) muhalif harekette bulunabilir; fakat dini mâhiyette yani tekemmül edemez (imperfectible) bir législation için bu serbestinin ne kadar mahdut olacağı meydandadır. İşte hukukçularda hâkim olan bu formaliste telâkkiye göre, İslam amme müesseseleri bütün Müslüman devletlerinde, aynı menşeden çıkmış yani birbirinden farksız yahut pek az farklı olmak icap eder ki, bu taktirde Müslüman Türk devletlerinin amme hukukundaki hususiyetleri aramak mânâsız olur. Yukarıda söylediğimiz veçhile (paragraf II) Bisoukides'in İstanbul fethine ve Kanuni Süleyman zamanına kadar Osmanlı amme hukukunda hiç yenilik olmadığını iddia etmesi, işte böyle bir lojik istidlâl mahsulüdür.

XIV. tarihi zihniyetin aslâ kabul edemeyeceği bu formalist telâkki, İslam hukukunun tarihi teşekkülü hakkında hatta şimdiye kadar elde edilmiş neticelerle de hiçbir suretle telif edilemez. İslam hukuku tarihi hakkında yukarıda zikrettiğimiz âlimlerin mesaisi sayesinde biliyoruz ki, menşeini Kitap ve Sünnet'ten yani iptidai Arap örfiyle Hz. Muhammed'in kanun koyucu şahsiyetinden almakla beraber, bu hukuk, muhtelif yabancı hukuk sistemlerinden müteessir olmuş ve bilhassa Jurisprudence'ın yaratıcı faaliyeti İslam hukukundaki tâbiriyle içtihât sâyesinde, o devirlerin iktisadi ve içtimai zaruretlerini karşılayan geniş bir sistem hâlini almıştır. Bu sistemi vücuda getiren unsurlar içinde Kitap ve Sünnet'in hissesi Von Kremer'in çok zaman evvel söylediği veçhile, ancak yüzde biridir. Buna rağmen nazari sistem olarak, Fıkıh, dini mâhiyetini aslâ kaybetmemiştir. Tatbikata gelince, Schnouck Hurgronje ve Goldziher tarihi delillerle gösterdiler ki İslamın ilk patriyarkal devri istisna edilecek olursa, bu nazari ve ideal sistem hiçbir zaman tam olarak tatbik edilememiş, Emevi ve Abbasi hükümdarları birçok defalar devletçe görülen zaruret karşısında Peygamber'in vaz'ettiği ahkama mugayir hükümler isdarına mecbur kalmışlardır. Biz bunu teyit için, daha

patriyarkal devirde bile, içtimai veya siyasi zaruretler hâsıl olduğu zaman mesela Ömer gibi bir devlet reisinin bile amme hukukuna ait meselelerde buna mümâsil hareketlerde bulunduğunu ilave edelim.36 Emevi hükümdarları II. Ömer'in kısa zaman istisna edilecek olursa, hareketlerini din ahkâmıyla telif etmeyi hiç düşünmemişlerdir ve fıkıh, onların devrinde asla bir müspet hukuk (droit positiv) kıymetini alamayarak daha fazla teolojik bir spekülasyon mahiyetinde kalmıştır. Açıktan açığa teokratik bir ruh ile mücehhez olan Abbasi devrindedir ki bu nazari hukuk, yavaş yavaş genişleyerek ve muhitin şartlarına tetabuk ederek, resmen "hukuki hayat kaidesi" olarak tanınmıştır. Fakat bu devrede bile, sistematik fıkıh kitaplarında gördüğümüz bütün ahkâmın fiilen tatbik olunduğu zamanına düşmemelidir. İçtimai ve iktisadi zaruretler, iki türlü juridiction'un teşekkülünü icap etmişti: İslam hukukunu tatbiki ile mükellef ve devletçe mansup kadı'ların şer'i kazasından (jüridiction éclésiastique ou religieuse) başka, yine devletçe mansup selâhiyettar memurların örfi kazası (juridiction laique) vardı ki, devletin yüksek otoritesinden çıkıyordu.37 Orta Zaman Müslüman devletlerinde biri cismani diğeri ruhani mahiyette olan bu juridiction'ların selahiyet sahaları, birbiriyle münasebetleri, bunların tatbika memur teşkilatların mâhiyetleri, muhtelif zaman ve mekânlarda türlü türlü şekiller almıştır ki, burada, müstakil bir tetkik mevzuu olan bu meseleden bahsetmeye imkan ve lüzum yoktur. İslam memleketlerinde XIX. asırda birbirinden farklı âmiller tesiriyle Avrupa hukuku tesiri başlamadan evvel de bu iki cins kaza'nın birbirinin yanında devam ettiğini görürüz.38

XV. makus fikirlere rağmen, İslam devletlerinin daha ilk asırlardan beri oldukça geniş bir législation faaliyeti gösterdikleri, yukarıki izahattan anlaşılıyor. Hârici tesirlerle daha çok maruz olan ve devlet iradesinin daha çok istimalini icap ettiren amme hukuku sahasında ise bu faaliyetin daha kuvvetli olması pek tabiidir. Küçük İslam cemaati (communauté) Emevi

sülalesinin idaresi altında geniş bir imparatorluk şeklinde inkişaf ettikten sonra, bedevi an'anelerinin imparatorluk müesseslerini kuracak bir hukuki kifayet gösteremeyeceği muhakkaktı.

Sükûtuna kadar tribal mâhiyetini muhafaza eden bu devlet, merkezi idaresini, Suriye'deki Bizans hukuki ananelerine göre tanzim etmiş, daha doğrusu, eski idare makinesini aynen alıp kullanmıştı. Mısır, Mezopotamya, İran gibi eski bir kültüre malik sahalarda da, İslam fütuhatından evvelki müesseseler devam ediyordu. Mesela vergiler, mahalli idare teşkilatı, fetihten evvelki gibi idi.39 İslam orduları, hususi karargâhlarında, dahili ve harici emniyeti muhafaza ediyor ve merkezi idare mübessili, vergileri Şam'a göndermekle iktifa ediyordu. Ancak Abbasi İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonradır ki Sasani ananelerinin de büyük tesiri altında, İslam amme müesseselerinin sağlam bir tarzda teşekküle başladığını görüyoruz. Merkezi idare ve vilâyetler teşkilâtı, askeri teşkilat, adli teşkilat, malî teşkilât vücuda getiriliyor; amme hizmetlerinin vazife ve salahiyetleri tespit olunuyor; hûlasa idare makinesi muntazam bir tarzda kuruluyor. Bağdat sarayı, Sasani ve Bizans sarayları örnek tutularak, bütün debdebe ve ihtişamıyla, en ince noktalara kadar düşünülmüş teşrifat kaideleriyle, hukuki sembolleriyle teessüs ediyor. İslam dini hukukunun tabii Sünni şeklinin sistematizasyonuyla hemzaman olan bu lejislasyon faaliyeti Abbasi hükümdarlarını, onlara meşruiyet verdirmek amme müesseselerini hiç olmazsa nazari olarak dini hukuk ile telif etmek için hukukçuları teşvike sevk ediyor: Ebu Yusuf, Harunü'r-Reşid'in, El-Hassaf ise El-Mehdi'nin emriyle amme hukukuna dair eserlerini yazıyorlar: Ve bu cins eserler yavaş yavaş çoğalıyor. Abbasi hükümdarlarının bu gayretini tabii görmek icap eder. Çünkü onlar kendilerini yalnız bir imparatorluğun cismani hükümdarı değil, İslam ümmetinin (Eglise) ruhani reisi yani bir souverainpontife addetmektedirler ki asıl İslam zihniyetine yabancı olan çifte hâkimiyet

mefhumunun Bizans ve İran müesseselerinden şuursuz bir şekilde alındığını G. Demombynes haklı olarak söylemektedir.40

Muahharen Mâverdi'nin El-Ahkâmi's-Sultaniyye adlı meşhur eserinde sistematize edilmiş olan İslâm amme hukuku da, o şematik şekli altında, tamamıyla nazari ve ideal bir construction'dan başka bir şey değildir ve tarihi realite ile alakası da, zamanındaki fiili vaziyeti şeri esaslarla telife çalışmasına rağmen, çok azdır.41 Nitekim İbn Haldun gibi nafiz görüşlü bazı mütefekkirler, daha asırlarca evvel, bütün bu gibi gayretlere rağmen, bir takım Abbasi müesseselerinin, hukuk nazariyecilerinin göstermek istedikleri gibi dini menşeden değil, yabancı kültürler (den geldiği görmüşlerdi.42 Mamafih, menşei ne olursa olsun, bu büyük imparatorluğun amme müesseseleri mühim bir inkişaf göstermiş ve ondan ayrılan parçalar üzerinde kurulan muhtelif devletler için de bir iptidai kadro vazifesi görmüştür. Bundan dolayı, Orta Zaman Müslüman Türk devletlerinin amme müesseselerini tetkik ederken, Abbasilerin mümâsil müesseselerini daima göz önünde bulundurmak, aradaki benzeyiş ve ayrılışları tebârüz ettirmek için, bir zarurettir. Yalnız, bu tetkiki yaparken, Abbasi müesseselerinin târihi teşekkülünü ve işleyiş tarzını, tarihi usul ile realitede olduğu gibi tespit etmek ve hukuki menbâların ideal ve nazari konstruksiyonlarına aldanmamak lazım geldiğini asla unutmamalıdır.

XVI. İslam hukuku ve bilhassa amme müesseseleri hakkındaki bu umumi mülahazalardan sonra, Müslüman Türk devletlerinin şer'i hukuk hâricindeki législatif faaliyetleri ve bilhassa, siyasi ve idari müesseselerini kurarken Müslümanlıktan evvelki hukuki ananelerden ne dereceye kadar müteessir olduklarını en umumi hatlarıyla araştırabiliriz. Abbasiler'in ilk devirlerinde imparatorluğun en yüksek mevkilerine yükselen bâzı Türk şeflerinin ve daha sonra Türk emirü'l-ümeralarının, şer'i hukuktan ziyade devletin hâkim otoritesinden doğan laik hukuka kıymet verdiklerini

gösteren bâzı deliller vardır: Mısır’da Tolunlular sülalesinin müessisi olan Ahmed b. Tolun zamanında, cismani mahkemeler, ikame edilen dâvâları o kadar âdilane hallerderdi ki, kadıya hiç kimse müracaat etmezdi; Bu suretle Mısır’a yedi sene kadı tâyin olunmamıştı.43 Bunu, Türk devlet adamlarının psikolojik bir hususiyeti addedebiliriz. Bu itibar ile mânalı olmaklı beraber ferdi mâhiyette kalan bu hâdiseleri bir tarafa bırakarak, İslam imparatorluğu’nun şark sâhalarında kurulan devletlerin müesseselerindeki Türk tesirlerini en umumi bir şekilde ve hiç tafsilata girmeksizin gözden geçirelim. Eski Türk idare an’anelerinin tesirlerini, Sâmânilerde ve bilhassa onların ordu teşkilatında görmekteyiz. Lâkin bu da son hükümdarlar zamanında yani orduda Türk unsurunun ehemmiyeti arttıktan sonra olmuştur.44 İslam fütuhatından evvel asırlarca Kök-Türk hâkimiyeti altında kalan Maveraünnehir’de, onların idari an’anelerinden birtakım bakiyyeler kalması tabii olmakla beraber, Sâmani teşkilatında bu izlere pek tesâdüf olunmuyor. Sâmaniler’in kısmen Tarihi ve Saffariler vasıtasıyla ve kısmen de doğrudan doğruya Abbasi teşkilatını iktibas ve taklit etmeleri bu hususta müessir olmuştur.

Gaznelilere gelince, iptida Samanilere tabi bir devlet olarak kurulmakla beraber, vaktiyle asırlarca Eftalit İmparatorluğu’nun hâkimiyeti altında kalmış kesif Türk unsurlarıyla meskun sahaları da kendisine ilhak suretiyle inkişaf eden bu imparatorlukta Türk hükümet an’anelerinin tesirlerini daha kuvvetli olarak görmek mümkündür. Gerçi, mutaassıp bir Sünnilik siyaseti takip eden ve Bağdat sarayı ile çok samimi münâsebetlerde bulunan bu devlet, amme müesseselerin Abbasi-Samani modeline göre, tanzim etmekte beraber, ordu teşkilatında, rütbe ve memuriyet adlarında, bilhassa Türk kabileleriyle olan hukuki münasebetlerinde, Kök-Türk ve Eftalit hukuki an’anelerinden de müteessir olmuştur. O devre ait Arap ve Fars diliyle

yazılmış menbâlarda,ekseriyetle Arapça ve Farsçaya mütercem şekiller altında bi

le, eski Türk Titulature'ünün bakiyyelerini görmek kabildir; bu menbâların, şimdiye kadar hiç düşünülmemiş olan bu bakımdan sıkı bir tetkiki, bu hususta tam olmamakla beraber az çok müspet neticeler verebilir.45 Gazneli hükümdarlarının, İslami siyasetlerine rağmen, devlet otoritesini ve légistlatif kuvvetlerini daima kullandıkları, mali siyasetlerinde fıkhın tahdidi hükümlerine hiç aldırmayarak örfi tekalif koydukları, kadıların dini juridiction'u hâricinde devlet organlarının örfi Juridiction'larının mevcudiyeti Türk kabileleri arasında şer'i değil örfi hukukun hâkim olduğu, hülasa nazari İslam hukukunun hiçbir suretle tecviz edemeyeceği birçok şeylerin Gazneli İmparatorluğu'nda kuvvetle yaşadığı muhakkaktır.46

XVII. Eski Türk hükûmet ananelerinin tesirini, en açık ve kuvvetli şekilde, Karahanlılar devletinin amme müesseselerinde görmek kabildir. İlk kuruluş safhaları hakkında tarihi kaynakların hiçbir sarih mâlumat vermedikleri bu devlet, doğrudan doğruya Kök-Türk ve Uygur siyasi ve idari ananelerini devam ettiren bir teşekküldür ki, muahharen hükümdarın ve tebeasının İslam dinini kabul etmeleri üzerine, yavaş yavaş amme müesseslerini de İslam prensiplerine uydurmaya ve bir İslami devlet mahiyetini almaya çalışmıştır. Karahanlılar devletinin amme müesselerine ait elimizde bulunan vesikalar, ancak XI. asrın son yarısına yani bu devletin Maveraünnehir'i zapt ettikten ve en şarki sahalarına kadar kuvvetli bir İslam tesiri altında kaldıktan sonraki devresine aittir.47 Fakat buna rağmen, amme hukukuna ait birtakım esasi prensiplerde, saray teşkilatında, orduda ve idarede, vergilerde ve memuriyet isimlerinde, adli mekânizmada, bazı hukuki sembollerde, hülasa hukuki hayatın bütün tezahürlerinde Kök-Türk ve Uygur devletlerinden kalmış hukuki müesseselerin kısmen muahhar

devirlerinde İslam dini tesiri altında bazı tahavvüllere uğramakla beraber devam edip gittiğini görüyoruz.48 Dini juridiction haricinde, devletin örfi juridiction'u bunlarda da mevcuttu. XI. asırda bu devletin Tiyenşan dağlarının ötesindeki şarki kısımlarında bulunan iktisadi kültürel büyük merkezlerinde İslam dininin kuvvetle yerleşmiş olduğu, buralardaki medreselerin büyük faaliyetle İslam kültürünü yaymaya çalıştığı malumdur; fakat buna rağmen, kuvvetli köklere malik olan eski amme müesseselerinin hiç olmazsa büyük bir kısmının yeni din tarafından birden bire sökülüp atılamadığı ve onların ancak dahili bir tekamül neticesinde yavaş yavaş İslami nazariyelerle telif edilebildiği göze çarpmaktadır. Karahanlıların Semerkant'ı pâyitaht edinen Garp Şubesinde, coğrafi şartların doğurduğu kültürel münasebetler, İslam hukukunun burada daha çabuk ve kuvvetli bir tesirini intac etmiştir; fakat Kaşgar ve Balasagun'daki Şark şubesinde bu İslami tesir, şüphesiz daha tedrici olmuştur ki, yine bunu da coğrafi şartların kültürel neticeleriyle izah edebiliriz. İslamiyeti kabul etmemiş Şarki Asya kavimlerine karşı İslam âleminin Şark hurutlarını müdafaa eden Şarki Karahanlılarda, dini hislerin çok samimi, çok canlı kuvvetli olduğu mâlumdur; fakat buna rağmen, İslami bir cila altında, eski hukuki ananelerin devam edip gitmesi de pek tabii idi. İşte bundan dolayı bu devir, bu transition devri, Orta Zaman Türk hukuku tarihinin her bakımdan çok mühim bir safhasını teşkil eder.

XVIII. mamafih, Türk müessseleri tarihinin en mühim devri, bu müesselerin İslam kültürü dairesindeki kavimler üzerinde bariz tesirler bırakması bakımından da, şüphesiz, Büyük Selçuklu İmparatorluğu devridir. Karahanlılar, coğrafi mevkilerinin de tesirleriyle, Orta Zaman şark tarihinde siyasi bakımdan büyük bir yol oynayamadıkları gibi, Türk hükümet ananelerini başka Müslüman kavimlere vermek hususunda da pek müessir olmamışlardır. Hâlbuki, Abbasi halifelerini maddi hâkimiyetleri

altında aldıktan sonra, Mısır ve Suriye gibi Şii Fâtımi halifelerinin nüfuz sahaları ve Şimali Afrika müstesna olmak üzere, Yakın-Şark İslam dünyasının hegemonyasını ele geçirmiş olan Selçuklu İmparatorluğu, siyasi tesiriyle mütenasip olarak, hukuki kültür bakımından da geniş ve devamlı bir nüfuz icrasına muvaffak oldu.

XI. asır sonlarında muntazam bir hükümet cihazına, idari ve mali mütekemmil teşkilata ve muntazam bir askeri kuvvete mâlik olarak gördüğümüz bu büyük imparatorluğun hukuki enstitüsyonlarını, menşelerinden başlayarak muhtelif tekamül safhalarında yani imparatoluğun merkezi nüfuzu mahvolduktan sonra ona vâris olan muhtelif devletlerde nasıl devam ettiklerini takip edecek olursak, bunu oldukça açık olarak görebiliriz. Bu muğlak meseleler hakkında şimdiden kat'i hükümler kabil olmamakla beraber, Selçuklu müesseselerinin muhtelif hukuki menşelerde geldiği muhakkaktır: Gazneliler teşkilâtı vasıtasıyla intikal eden Abbasi-Samani an'aneleri, Gazneliler ve Karahanlılardan intikal eden Eftalit, Kök-Türk ve Uygur an'aneleri ve nihayet imparatorluğun asıl kurucusu olan Oğuzların kabile an'aneleri; işte bütün bu muhtelif hukuki unsurların birbiriyle karışmasıdır ki, Selçuklu müesseseleri dediğimiz complexus'u vücuda getirmiştir. Bu müesseselerden herhangi birinin menşeinde nasıl bir unsurun daha hâkim bulunduğu ve muahhar tekamül safhalarında şu veya bu şartlar altında daha başka ne gibi unsurların müessir olduğu, ancak uzun tahlil ve mukayeseler neticesinde tespit olunabilir; fakat şimdiden söyleybiliriz ki, Selçuklu İmparatorluğu'nun ilk devirlerinde Türk hususiyetleri pek bârizdir: hâkimiyet telâkkisinde49 ve sembollerinde,50 hükümdarlar tarafından verilmesi mutad umumi ziyafetler gibi dini menşeden gelip hukuki bir mahiyet almış bâzı adetlerde,51 rütbe ve memuriyet isimlerinde, askeri teşkilatta Karahanlılarda gördüğümüz hükümet ananeleriyle, tribal mahiyette Oğuz ananeleri çok açık görünür:

yabgu, inal, inanç, kutlug, tekin, sübaşı gibi eski Türk unvanları, gerek bunlarda gerek Selçuklu ananelerini devam ettiren muahhar Türk devletlerinde daima mevcuttur.52 Abbasilerdeki inşa divanının Selçuklularda ve bu imparatorluğun varislerinde Oğuz an'anesi tesiriyle tuğra divanına tahavvül ettiğini daha Makrizi bile tespit etmişti.53 Kezâlik, daha ilk zamanlardan beri İslam devletlerinde gördüğümüz iktâ meselesinde Selçuklu imparatorluğunun koyduğu yeni esasların ehemmiyeti vaktiyle C.H. Becker tarafından parlak bir şekilde meydana çıkarılmıştır.54 Selçuklu İmparatorluğunun muhtelif şubelerinde, onlara varis olan Atabeylerde, Harezmşahlar İmparatorluğunda, Eyyûbîlerde, Mısır Suriye Memluk İmparatorluğu'nda, Artuklular, Danişmentliler ve Anadolu Selçuklularında, hatta XII. asrın ikinci yarısında, Bağdat'taki Abbasi devleti teşkilatında, Büyük Selçuklulardaki amme müesseselerinin devamını görmemek imkansızdır.55 Hiçbir zaman Selçuklu hâkimiyeti altında kalmayan Hindistan Türk devletlerinde, Selçuklulardan bilvâsıta intikal eden hukuki tesirler bulunduğu gibi, Şimali Afrika İslam devletlerinde de Selçuklulardan yine bilvasıta intikal etmiş meselâ nöbet çalınması, hükümdarların başlarında tutulan şemsiye gibi hâkimiyet sembollerine tesadüf olunmaktadır.56 Bütün bu izahlardan anlıyoruz ki, geniş ve kuvvetli nüfuzu muahhar asırlardaki siyasi teşekküller üzerinde de devam eden Selçuklu müesseselerinde Türk amme hukukunun hissesi büyüktür. Oğuz kabilelerini böyle bir imparatorluk kuracak hukuki kabiliyetlerden mahrum addettikleri için, bütün bu teşkilâtı İranlı vezir Nizamülmülk ile arkadaşlarının dâhiyane idârelerine isnat eden Th. Houtsma gibi birtakım müsteşterikler, Selçuklu teşkilatının bu hususiyetlerinden tamamıyla gafil kalmışlardır.57 Gerçi Melikşah'tan itibaren Selçuklu hükümdarlarının meselâ Tuğrul ve Alp Arslan zamanlarındaki gibi eski Oğuz âdetlerine öyle çok riayetkâr olmadıklarını,58 askeri ve siyasi kudreti şahsında temsil eden Türk

şefi'nden ziyâde Şark saraylarının karışık ve debdebeli saray protokolları içinde kaybolmuş Sasani Bizans tipinde bir İslam imparatoru mâhiyeti aldıklarını ve bununla hemâhenk olarak amme müesseselerinin de tedricen daha İslâmi bir renk altında kaldığını görüyoruz. Fakat bütün bu değişmelere rağmen, gerek Selçuklu İmparatorluğunda, gerek vârislerinde, yukarıda bahsettiğimiz Türk hukuki ananeleri daima mevcudiyetini göstermiş, hatta Gürcüler, Ermeniler, Bizanslılar gibi komşu veya tâbi devletlerin müesseseleri üzerinde bile az çok tesir etmekten geri kalmamıştır.59 Selçuklu müesseselerinde, ilk bakışta İslamî yahut İranî bir menşeden gelmiş zannolunan birçok şeylerin, eski Türk dini-hukuki telâkkilerine bağlı olduğu sıkı bir tahlil mukayese neticesinde meydana çıkıyor.

Bütün Müslüman Türk devletlerinde olduğu gibi Selçuklu İmparatorluğu'nda da devletin législation faaliyeti daha ziyade amme hukuku sâhasında tecelli etmektedir. Medeni hukuk sâhasında, hükûmetin naspettiği Sünni mezhebindeki kadıların şeriat ahkâmına göre verdikleri hükümler mûteber idi. Mamafih Melikşah, şüphesiz Nizamülmülk'ün teşvikiyle, büyük hukukçulardan mürekkep bir heyet topladı ve medeni hukuka ait o asırda büyük ihtilafları mucip olan birtakım meseleler hakkında sarih ve kat'i hükümleri ihtiva eden bir Mecelle (Code) vücuda getirerek bütün imparatorluk memleketlerinde tatbikini emretti.60 İmparatorluğun büyük kültür merkezlerinde kurulan medreseler, dini juridiction için hükümetin muhtaç olduğu unsurları hazırlıyordu. Fakat, bunun hâricinde, devletin muhtelif teşkilâtına ait lâik bir juridiction da mevcuttu. Askeri maksatlarla imparatorluğun muayyen sâhalarda yerleştirilmiş ve bu vazife mukabilinde bâzı hukuki imtiyazlar verilmiş olan birtakım Türk kabileleri arasında, hatta Türk köylerinde, medeni hukuk sâhasında şer'i kanunların değil örf ve âdet hukuku'nun mer'i olduğu

tabiidir. Harezmşahlar’da laik juridiction’la meşgul bir yüksek mahkeme bulunduğunu ve büyük rütbede bir Türk kumandanının buna riyâset ettiğini biliyoruz ki, Selçuklu devletinde ve ona vâris olan sâir Türk devletlerinde de bu türlü müesseseler bulunduğu şüphesizdir. Celâleddin Harezmşah’ın müverrihi Nesevi’nin sâir İslam devletlerindeki mümâsil müesseselere benzeterek Divanü’l-Mezâlim diye izah etmek istediği bu mahkeme, Celâleddin’in ordusunda vazife görmekte idi. Maamafih, devlet merkezinde ve hatta büyük askeri merkezlerde bu cins müesseselerin mevcûdiyeti kolayca tahmin edilebilir. Bu mahkemelerin örf ve âdet’e ve devletin örfi kanunlarına göre hüküm verdiği de pek tabiidir.

XIII. asırdan başlayarak muhtelif Türk devletlerinde gördüğümüz ordu kadılığı, her halde bu eski müessesesinin İslami bir renk almış devamından başka bir şey olmamalıdır. Bağdat’a ilk girdiği zaman, İslam hukukçularının kurdukları nazari amme hukuk sistemine tamamıyla mugâyir ve devlet menfaatine uygun bir hatt-ı hareket tâkibinden çekinmeyen Tuğrul Bey’den başlayarak, amme hukuku sâhasında, Selçuklu hükümdarlarının serbest bir lejislatif faaliyet gösterdikleri katiyyetle söylenebilir. Selçuklular’dan sonra, İslam dinine en fazla riayetkâr sayılan Türk hükümdarları bile, bu sâhada devlet otoritesini her şeyin fevkinde tutmuşlardır. Türk emirlerinde hemen umumiyetle görülen bu devletçilik temâyülünün muasırları olan birtakım din âlimleri ve o zihniyette bâzı tarihçiler tarafından şiddetle tenkit edildiğini görmekteyiz.61 Selçuklu idâre ananelerini devam ettiren Türk devletlerinde bu müesseselerden her birinin muhtelif âmiller tesiriyle mâruz kaldığı değişiklikleri mahalli ve yabancı tesirlerin derecesini, hülâsa, içtimaî ve iktisadi zarûretler neticesindeki dâhili tekâmüllerini burada en kısa şeklinde izaha imkan yoktur. Yalnız Selçuklu devresinde gördüğümüz bu umumi karakterlerin, vârislerinin hukuki hâyatında da mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

XIX. Türk amme müesseseleri tarihinde, tesirinin genişliği ve devamı itibarıyla, Selçuklu devrinden sonra en mühim safha, Cengizliler devridir. Yalnız Orta Zaman Şark tarihi değil cihan tarihi bakımından da siyasi ve kültürel neticeleri olan bu devrenin, Türk enstitüsyonları tarihinde de bu kadar büyük ehemmiyeti olacağı kendiliğinden anlaşılır. Bu, yıkıcı ve geçici bir istilâ değil, Asya'nın XII. asır sonundaki anarşik vaziyetini düzelterek yalnız Asya'ya değil Orta Avrupa ve Balkanlara kadar Eurasia'ya da sağlam bir nizam veren siyasi ve askeri bir fütûhat devresidir. XIII. asır sonlarında birbirleriyle muhasım büyük imparatorluklara ayırılmış ve merkeziyetini kaybetmiş olan bu kuvvet, hâkim olduğu sâhalarda büyük bir teşkilât kudreti göstermiş, mükemmel işleyen siyasi ve idari müesseseler kurulmuştur. Birbirinden farklı sâhalarda, birbirinden tamamıyla farklı büyük kültür daireleri içinde ve büsbütün değişik içtimaî ve iktisadî şartlar altında tekâmül eden bu muhtelif şûbeler, aynı merkeziyetçi imparatorluktan ayrılmış parçalar olduğu için bunların amme müesseselerinde ve onları doğuran hukuki telâkkilerde bilhassa başlangıçta derin bir benzerlik hatta ayniyet göz çarpar; hâkimiyet telâkkisinde ve sembollerinde, rütbe ve memuriyet isimlerinde, devletin léjislatif organlarının tanziminde siyasi hukuka ait meselelerde, idari ve askeri teşkilâtta, mali léjislasyon'da bunu açıkça görürüz. Kurultay, yargı mahkemeleri, devlet postaları, şansölleri hususiyetleri, Cengiz'in ve ona halef olan büyük hanların hukuki tesisâtı ve hukuki mâhiyetteki hükümleri (yani Yasa ve Bilig), vergiler, içtimai ve siyasî hieerarchie'yi tanzim eden kaideler, birbirinden farksızdır.62 Eski Uygur ve Karahıtay hukuki ananeleriyle, kısmen Türk kâbile örfleriyle müşterek göçebe Moğol örf ve âdetlerinin Uzak-Şark ve Yakın-Şark kültür dairelerinden yani Budist ve İslam kültüründen alınmış unsurlarla imtizâcından hâsıl olan bu complexus'de, bu devrin bütün kültürel hayatında olduğu gibi, en büyük

mevki eski Türk hukuki ananelerine aittir. 63 Maamafih, bu Budist ve İslam tesirlerinin de yine Türkler vâsıtasıyla olduğu mâlûmdur. Prof. P. Pelliot, daha bu ilk devirde bile, birçok ıstılahların Türkçe olmasından dolayı, Türkçeyi imparatorluğun enternâsyonal dili addediyor; 64 biz bu mütâlâayı, büyük bir kısım hukuki ıstılahlara da teşmil ederek, fikirlerimizi yeni bir delil ile teyit edebiliriz.

XIV. asrın ilk yarısında, İslam kültürü sahasındaki Cengizliler devletlerinde İslamiyet artık hâkim din ve devlet dini imtiyazını kazanmıştır. Bilhassa, hükümet müesseseleri hakkında oldukça etraflı mâlumata sahip olduğumuz Altınordu ve İlhanlı imparatorluklarında, bu İslamlaşma'nın hukuk sâhasındaki tesirlerini tespit mümkündür; onlar, İslâmiyet devlet dini olmadan hükümleri altında yaşayan muhtelif dini cemaatler gibi Müslümanları da dini juridictionlarına tebâiyette serbest bırakmakla beraber, asıl büyük selâhiyeti örfi mahkemelere ve muhtelif hükûmet organlarına vermişlerdi; İslâmiyet'i kabûlden sonra, kadılar ve kadı mahkemeleri eskisine nispetle daha fazla bir ehemmiyet kazandı; şeriat hükümlerine riâyet edilmesi hakkında bazı hükümdarlar tarafından daha ilk cülûslarında verilen emirler bu tesiri gösterir.65 Altınordu'da, İslâmiyet İlhanlılar sâhasındakinden daha eski köklere mâlik olmakla beraber, hukuki sahada daha az müessir olmuştur. Maamafih bütün bu gibi tezâhürlere ve meselâ Yasa'nın şamani itikatlarıyla âlâkadar bâzı hükümlerinin tatbik edilmemesine rağmen, bilhassa amme hukukuna ait meselelerde Yasa'ya yani devletin laik kanunlarına şiddetle riâyet olunuyordu. Büyük lejislatör Gâzan, yine Yasa esaslarına ve Selçuklu idarelerine dayanarak birçok mühim teşkilât ve tensikat yapmıştı.66 Adli idârede eskiden beri mevcut olduğunu bildiğimiz ikilik, bunlar zamanında da devam ediyordu: Harezm'de, İran'da, Irak'ta kadıların şer'i mahkemelerinden başka, bir de lâik mâhiyette yargu mahkemeleri bulunduğunu biliyoruz.67

Bu devir amme müesseselerinin tesirini, Cengizlilerin'in hâkimiyeti altında kalmış geniş sâharlarda ve yalnız XIV. asırda değil, XV. ve hatta daha sonraki asırlarda görmek kabildir: İlhanlıların vârisi olan Celâyirlilerin onların hükümet müesseselerini hemen aynen devam ettirdiklerini bildiğimiz gibi68, Orta Anadolu'da XIV. asırda İlhanlıların idari ve mali sistemlerinin devam ettiğini de, Sivas sultanı Kadı Burhaneddin'in teolojik zihniyetiyle buna karşı bir aksülamel yapmak istemesinden anlıyoruz69; fakat buna rağmen, XV. asır ortasında Anadolu'da İlhanlı devri sisteminin hâlâ devam ettiğini gösteren vesikalar vardır.70 Bilhassa Orta Asya'da, Altınordu'da, Kırım ve Kazan hanlıklarında, Şeybânîler'de ve Orta Asya'nın daha muahhar siyasî teşekküllerinde, bu tesiri son asırlara kadar müşâhede etmek kabildir. Timur İmparatorluğu, muhtelif bakımlardan, Cengizlilerin Şamani an'anelerine karşı İslâmiyet'in bir aksülameli mâhiyetinde görünmekle beraber, amme enstitüsyonları itibarıyla, bu kadro hâricine çıkmamış, Cengiz Yasası'nın âdeta kudsi mâhiyetini kabule mecbûr olmuştur. Timur'un Tüzükât'ında adeta kudsi mâhiyetini kabule mecbûr olmuştur. Timur'un Tüzükâtı'nda, çok sarih İslâmi temayüllerle beraber, Yasa'nın ruhu hâkimdir. Timurlular, Şahruh zamanında başlayan Yasa aleyhtarlığına ve İslam tesirlerinin mütemâdi artmasına rağmen,

XVI. asırda bile onun nüfuzundan kurtulamamışlardır71, Babür'le başlayan Hint Timurlularının teşkilâtında bile bunun izlerini görmek kabildir. Celayirliler'e halef olan Karakoyunlularla Akkoyunlularda, hatta Safavi devletinin ilk teşkilâtında, bu müesseselerin bakiyeleri kolaylıkla bulunabilir. Doğrudan doğruya Cengizlilerin hâkimiyeti altında girmemiş olan Suriye-Mısır Memluk İmparatorluğu ile XIV. asır Hindistan Türk devletlerinde bu tesir o kadar çok göze çarpmaz.72 Cengizliler devrinin ve bilhassa Altınordu müesseselerinin en büyük tesiri, Moskof devleti üzerinde kendini göstermiştir. Yukarıda Avarlardan başlayarak muhtelif Türk

şubelerinin Rus kültürü üzerindeki tesirinden bahsetmiştik (XII. paragraf). Altınordu İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonra, bu tesirin büsbütün arttığı, hemen ûmumiyetle kabul edilmiştir: Vernadski'ye göre "Moskoflardaki hâkimiyet telâkkisi, askeri sistem, posta, vergi sistemi, idâre sisteminin başlıca anâsırı" hep bu devirden kalmadır.73 F. Lot gibi bâzı tarihçilerin bu nüfuz dâiresini daha dar göstermelerine rağmen74, idâri ve mâli teşkilât üzerindeki bu derin tesirden, Rambaud'dan A. Eck'e kadar birçok eski ve yeni müellifler, ısrarla bahsetmektedirler.75 N. Iorga, Moğol hâkimiyetinin Ruslara yeni bir imparatorluk mefhumu getirdiğine inanıyor.76 Yine aynı tarihçi, Moldavyadaki gümrük sisteminin yine Moğollardan iktibas edilmiş olduğunu zikrederken, Altınordu müesseselerinin mükemmelliğini açıkça söylemektedir.77 Şu son senelerde yapılan arkeoloji ve tarih tetkikleriyle Orta Zaman Cenub-ı Şarki Avrupa tarihindeki siyasi ve kültürel rolünün ehemmiyeti hergün daha iyi öğrenilen Altınordu İmparatorluğu, yukarıki izahattan çok iyi anlaşılıyor ki, hukuki müesseseleri vasıtasıyla da Moskof devletinin teşkilâtı üzerinde müessir olmuştur. Altınordu devletini iptidai bir barbar cemiyeti gibi telâkki eder. E.Blochet'nin ne kadar aldandığı bu delillerle büsbütün meydana çıkıyor.78 Josepf Karst'ın son tetkiklerine göre, Cengizliler müesseselerinin uzun müddet onların hâkimiyeti altında kalan Gürcülerin hukuki müesseseleri üzerinde de kısmen doğrudan doğruya, kısmen Safaviler vasıtasıyla kuvvetli izler bıraktığını ilave edecek olursak,79 bu devrenin Türk amme hukuku tarihindeki müstesnâ ehemmiyeti büsbütün tebârüz eder.

XX. Orta Zaman Türk müesseseleri tarihinin son safhasını Osmanlı devri teşkil eder. Fakat zâten lüzûmundan fazla uzayan mâruzâtımı daha uzatmamak için, mevzuumu burada kesiyorum. Osmanlı müesseselerini, menşelerinden İstanbul fethine kadar geçirdikleri tekâmül safhaları hakkında vaktiyle hususi bir analitik araştırma neşretmiş olduğum için,

burada aynı mevzûun velev hülâsaten tekrarını zâit buluyorum. Anadolu Selçuklu saltanatının idâri ananelerine vâris olarak İlhanlılar ve Memlûkler İmparatorlukları müesseselerinin de tesirleri altında çok muntazam bir hükûmet makinesi vücûda getiren bu Türk İmparatorluğu, XV, asrın Avrupa’nın ilk mutlakıyetçi devlet tipi ortaya koymuş ve yeni zaman tarihinin siyasi tekâmül bakımından bir fârikasını teşkil eden bu rejimin Avrupa’da ilk örneği olmuştur. Son zamanlarda bâzı Avrupa mektep kitaplarına kadar giren bu görüş tarzı80 mutlakıyyetçi devlet rejiminin ilk örneğini, Paleologlar devrinde tamamıyla feodal bir mâhiyet almış ve merkeziyetçiliğini kaybetmiş XIV.-XV. Asır Bizans İmparatorluğunda aramaktan elbette daha mantıkîdir ve tarihi realiteye uygundur.

Orta Zaman Türklerinin bu sûretle yeni zaman Avrupasına mutlakıyetçi devlet rejiminin ilk örneğini vermeleri, Türklerde amme hukukunun ve siyasi kültürün süratli inkişafını göstermek itibarıyla çok bâriz bir üstünlük ifâde eder.

Daha protoistorik devrelerde beşeriyetin ilk siyasi teşekkül kadrolarını yaratmak sûretiyle amme hukukunun vâzıı oldukları etendolaji tetkikleriyle anlaşılan Türkler’in, Orta Zaman’da İslâm dini dâiresine girdikten sonra bile dini İslâm hukukunun devlet otoritesine serbest bir faaliyet tanımayan dar ve geri nazariyelerine rağmen, böyle ileri bir siyasi tekâmül derecesine yükselmelerini, hayretle karşılamamak icap eder; Çünkü çok realist olan bu devlet kurucuları yukarıdan beri sıraladığımız delillerle anlaşılmıştır ki, samimi Müslüman olmakla beraber, devletin otoritesi yani ammenin menfaatı mevzûu bahsolduğu zaman, İslâm hukukçularının hayali sistemlerine asla kıymet vermemişler ve çok eski hukuki ananelerine göre, serbest bir législation faaliyeti göstererek aşağı Orta Zaman’ın en büyük imparatorluklarını kurmuşlardır. Orta Zaman Türklerinin bu devlet kuruculuk sıfatlarının atalardan gelen bir kabiliyet olduğunu protoistorik

delillerle teyitten sonra, sözümü bitirmek için bunun Orta Zaman'dan bugüne kadar nasıl devam ettiğini de en kat'î delil ile göstermek isterim; bu sûretle hâli mâzi ile izah eden genetique metot gibi mâziyi hâl ile izah eden retrospectif metodun da doğruluğu anlaşılacaktır. İşte Türk'ün devlet kuruculuk seciyesinin en büyük mümessili olan Atatürk, işte onun kurduğu yeni Türkiye Cumhuriyeti! Bu Büyük Yaratıcı'nın ve yarattığı Büyük Eser'in karşısında, her insan gibi, sonsuz bir sevgi ve saygı ile eğilirim.

1 Fritz Ster-Somlo und Alexander Elfter Hadwörterbunch der rechts-.

2 M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bazı Mülâhazalar, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, C. 1. 1931 (ikinci baskısı, Orhan F. Köprülü'nün Önsözüyle ve bibliyografyasına yapılan bir ilave ile geniş bir indeks de eklenerek Ötüken Neşriyat tarafından 1981'de neşredilmiştir.

3 Aynı eser, s. 177-178.

4 Aynı eser, s. 181.

5 M. Fuad Köprülü, Les Origines de l'Empire Ottoman, Paris 1935, S. 31-32. [Bu eserin yeni bir Türkçe basımı, Kitap ve Köprülü hakkında O. F. Köprülü'nün bu yazısı, bâzı notlara ilâveler ve indekslerle birlikte ve Köprülü'nün "Osmanlı İmparatorluğu (nun Etnik Menşei Mes'eleleri", "Kay Kabilesi Hakkında Yeni Notlar" isimli tarihi tetkikleriyle beraber "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu" adı altında Ötüken Neşriyat tarafından 1981'de neşredilmiştir.].

6 Eftalitler'in şehirlerde yaşadıkları, Menandre ve Procope'un eserlerinde açıkça söylenir (E. Drouin, Mémoire sur les Huns Ephtalites, 1985, s. 9). Bulgar hakkında (İbn Fadlân şehâdeti, Uygar için ise, tarihi vesikalardan başka şu son otuz-kırk seneden beri yapılan kazıların neticeleri zikrolunabilir. Hiyung-Nu ve Tu-kiie'lerin ekincilikle iştigal ettikleri ve şehirleri olduğu, o devre ait tarihi kaynaklarda açıkça görülür.

7 İçtimai tekâmül bakımından birbirinden çok farklı göçebelik şekilleri olduğunu unutmamalıdır. Onun bâzı ileri şekillerinin, ekincilikten daha yüksek bir içtimai tekâmül merhalesi olduğu, şu son yıllarda birtakım âlimler tarafından kuvvetle müdafaa olunmaktadır.

8 A. Rasovkij (Les Comans et Byzance, Bulletin de I’ınstitut archéologique bulgare tome IX. 1935, p. 346-354), bunu komanlar’dan bahsederken çok iyi tebârüz ettirmektedir. Asırlardan beri Karadeniz şimâlindeki geniş bozkırlardan geçen Türk şubeleri hakkında tetkiklerde bulunan âlimler bu hakikatı teyit etmektedirler (meselâ: Bulletin of the international Committee of Historical Sciences, nr. 35, 1936, s. 529).

9 Buna ait en son ve mühim tetkiklerden André-G. Hudricourt’un, De L’origine de l’attelage moderne adlı mühim makalesiyle, Marc Bloch’un buna medhâl olarak yazdığı sahifeleri zikredebiliriz. (Annales d’Histoire economique et sociale, S, VIII. Nr. 42, 1936, s. 513/522).

10 Ortazaman kaynaklarının sathi bir tetkiki bile bu hüküm vermeğe kâfidir. A. Rasovskij’nin yukarıdaki makalesine bakınız.

11 Yunan, Lâtin ve Rus kaynakları, birbirini taklit ederek, Hunlar Peçenekler, Komanlar hakkında hemen hemen aynı şeyleri tekrar ederler Târihi hakikate uymayan bu tavsiflerin, Karazin gibi eski târihçiler değil Vasilievskij, Uspenkij, Marquart gibi ciddi âlimler tarafından nasıl tenkitsizce kullanıldığını, A. Rasovskij, çok doğru bir görüşle anlatıyor. (a.g.e., s. 346 347).

12 Bunların en sathi bir tetkiki, birçok tenâkuz örnekleri gösterebilir.

13 Nesevi ve İbnü’l-Esir’in ifadeleriyle, Kragos ve Vartan gibi Ermeni kronikçilerinin tavsiflerini bir misâl olarak gösterebiliriz.

14 J. İvanoff, La Question macédonienne, Paris 1920, s. 224; Revue internationale des études balkaniques’de bu mes’ele hakkında mühim

yazılarla tesadüf olunur; bilhassa: P. Skok, Restes de la langue turquie dans les Balkans, l'ére année, s. 247-260.

15 M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müessselerine Te'siri Hakkında Bâzı Mülâhazalar, s. 284.

16 A.g.e., s. 193-194.

17 A. Kettös kıralysag a nomadoknal, (Göçeberelde ikiz hükümdarlık) Budapeşte 1993. Değerli âlimin "Hükümdarlık Müessesinin Şimali Asya Atlı Kavimlerinde Teşekkülüne Ait tetkikler" adlı mühim araştırmalarının ikincisini teşkil eden bu makaledeki bâzı mutalâaların, düşündüklerimize uygun olmadığı kaydedelim. Bunları "Türklerde Hâkimiyet (souveraineté) Telâkkisinin Tekamülü" hakkında hazırladığımız bir eserde etrafıyla izah fırsatını bulacağız. (bu etüt neşir edilmemiştir).

18 Bu husustaki tafsilât o eserdedir.

19 Alföldi András, a.g.e., s. 36'da da Toba'lardaki bu âdetten bahsediyor. Sonraki Türk devletlerinde bu adetin devamı hakkında tafsilat.

20 Fazla tafsilât için şu makalemize bakınız: Eski Türk Titülature'üne Ait Notlar 1 (yakında Körösi Csoma-Archivum Mecmuasında Almanca olarak çıkacaktır). [Bahis konusu makalenin Türkçesi bu kitaptadır.].

21 Tafsilat için bu zirkrettiğimiz makaleye bakınız.

22 El-Ikdi'l-Ferid, c. I. S. 101-106, başka Arap kaynaklarında da bunun teyit eden kayıtlar vardır.

23 Cha-po-lio Han'ın 584'de Çin İmparatoruna yolladığı bir mektubun Çince tercümesi mevcuttur ki, P. Pelliot, bunun Türkçe aslında sadâkatle tercüme edildiği, zira yazılışı tarzında Çin usullerine muhalif olarak târihin başta olduğunu ehemmiyetle kaydediyor ve Çince transkripsiondan Han'ın Türkçe unvanlarını istidlâl ediyor. (Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale, s. 209-211). Bu meseleler hakkında tafsilât, yukarda bahsettiğimiz eser dedir.

24 Bu hukuki Uygur vesikaları başlıca Radloff, Le Coq. Malov taraflarından neşredilmiştir. Bu hususta mâlumat için: A. Caferoğlu, Uygurlarda Hukuk ve Mâliye Islahatları, Türkiyat Mecmuası, c. IV. s. 1-3; bu araştırmadan başka, Heinrich Herrfahrdt'ın Das Formular der uigurischen Schuldurkunden Zeitschrift für vergleichende Rechtwissenschaft, Band XI. VIII. S. 93-103. Bu sonucu müellif bu vesikaları X.-XIII. asırlara ait saymakta ise de, vesikalarda bunu gösterecek hiçbir kayıt yoktur. Ancak, XII. asırdan evvele icrâ edilmeyen bu vesikalarda, daha eski devirlerin hukuki an'anelerinden bakkiyyeler bulunması pek tabiidir. Bu vesikaları en toplu olarak şu eserde bulmak kabildir. W. Radloff, Uigurische Sprachdenkmaeler, Leningrad 1982. Bu vesikalar arasında XIV. Asır ortalarına ait birini Rahmeti Arat (Türk tarih Arkeology ve Etnografya Dergisi, 1936, sayı III, s. 101-102) daha doğru olarak neşretmiştir.

25 Proto-Bulgar Hanı Kurum'un Kanunları'ndan 5 madde, Bizanslı leksikograf Suidas (X. Veya XI. Asır) vâsıtâsıyla intikâl etmiştir; tafsilât için bk. karel Kadlec, Introduction à l'étude Comparative de l'histoire du droit public des peuples slaves, Paris 1933, s. 75.

26 Aynı eser, p. 20/21. Çek alimi J. Peisker'in meşhur nazariyesine göre, eski Slavlar devlet kurmak kabiliyetinden mahrumdurlar. Onların iptida Türk-Tatar asâreti altında kalmışlardır. K. Kadlec, Slavların henüz birbirinden ayrılmamış oldukları en eski devirler için Türk tesirini kabul etmemekle beraber, ayrıldıktan sonra, bu tesiri kabul ediyor; ve en başta Avar nüfuzunu zikrediyor. Vareg-Ruslardaki Kogan unvanının Hazarlardaki Kagan-Hakan'dan alındığını, Peisker ve sair slavistlerle beraber W. Barthold de kabul etmektedir (Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, 1927, s. 55). Ekser Slavistlerce kabul edilen bu gibi misâlleri daha çoğaltmak kabildir.

27 N. Iorga, le Caractere commun des institutions du Sud-Est de l’Europe, Paris 1929, p. 63-69. Slavlar’daki Boylar=Boyra, Ban, Zupan unvanları da Avarlar’dan gelmedir; fakat Boyar’ın Bolad’dan geldiği hakkında Iorga tarafından büyük bir kat’iyetle ileri sürülen iddianın ne tarihi ne de filolojik hiçbir esası yoktur.

28 Bulletin of the international Committee of historical Sciences, nr. 32, 1936 p. 394. Alföldi’ye göre Avarların siyasi müesseselerinin inkişafı, Slavlar için büyük bir ehemmiyeti haiz olmuştur.

29 Joseph Deer, I’Ancienne Royaute Hongroise, P. Nouvelle Revue de Hongrie, Juillet 1934, p. 138-146. Bu mühim makale, müellifin 1934’te Szeged’de neşrettiği Heidnisches und Christliche in der altungarischen Monarchie eserinin güzel bir hülasasıdır. O, mukayese metodu ile ilk Macar krallığının esasında, Türk kültürü dairesindeki bütün kavimlerde müşterek olan otorite prensibi’ni meydana çıkarmıştır (ayrıca bakınız: Revue historique, tome CLXXVIII. Nr. 363, 1963, p. 51-52). Bu hususta tafsilat, yukarıda bahsedilen eserimizdedir.

30 Proto-Bulgarlar’da memleketin hanedan azası arasında taksim edilmediğini kaydeden K. Kadlec, aksi taktirde bunun bütün Türk şubelerinde müşterek bir kaide olan “Hükümdarlık kuvvetinin temerküz ettirmesi” (Concentration) usulüne mugayir olacağını söyler (Aynı eser, s. 641.).

31 Cumhuriyet devrinden evvel, hukuk fakültelerimizde mülkiye mektebinde bu fıkıh tedrisatı (Usul-i Fıkh, Mecelle, Vesâya ve Fâraiz Ahkam-ı Arazi ve Evkaf Dersleri) tamamıyla ortazaman zihniyetiyle, dogmatik ve teolojik bir şekilde yapılmış, muahhar Sünni-Hanefi kompilatörlerin şematik kadrolarından kurtularak daha eski hukuki ve tarihi kaynaklara kadar çıkmak hatıra gelmemiş, İslam hukukunun da sair bu gibi sistemler gibi tarihi bir teşekkül olduğu düşünülme

miş, garp'ta buna ait yapılan tetkikler, o devrin en meşhur ve modernist hukuk üstadı sayılanlar arasında bile tamamıyla meçhul kalmıştır. Sawa Paşa'nın Etude sur la droit musulmans, (II vol., Paris 1891-1898) adlı eseri, bu dogmatik, Ortodoks zihniyetin bir mahsulüdür ki, Goldziher ve Schnouck-Hurgronje'nin haklı tenkitlerine uğramıştır. Tahsilleri itibarıyla garp hukuk telakkileriyle istinas etmeleri icap eden daha sonraki hukukçularımızın eserlerinde İslam hukukuna dair ara sıra verilen malumatın ve ileri sürülen fikirlerin, eski teolojik medrese telakkilerinden dışarı çıkamaması, anlaşılmaz bir garibedir ki, muahhar Osmanlı hukukçuluğunun iflasına bundan açık bir misal olamaz. İşte, memleketimizde bir "milli hukuk mesleği" teessüs edememesinin başlıca amillerinden biri de budur.

32 Bu hususta umumi malumat ve bibliyografya için Encyclopedie de İslam'da Goldziher tarafından yazılan Fıkh maddesine (bu kitabın ikinci bölümüne) bakınız. Bu alim ve ondan evvel Schnouck-Hurgronje, İslam hukuku kaynaklarını eski ve sağlam vesikalara istinad ettirdikleri halde, Sawa Paşa, XI-XV. Asırlarda tespit edilmiş ananelere tabi olmuştur. E. Lambert, Roma hukuk tarihinin kaynakları hakkında bunlarla mukayese edilecek mâhiyette araştırmalar mevcut olmadığını iddia etmektedir. (La Fonotion du droit civil compare, Paris 1903, s. 393-396).

33 Onun iki ciltte toplanan muhtelif yazılarına bakınız.

34 G. Demombynes, La Syrie a l'epoque des mameıouks, Paris 1923; Masâlik el Absâr fi Mamâlik el Amsâr I. I'Afrique, moins I'Egypte, Paris 1927. Levi-Provençal, I'Espagne musulmane au X eme siecle, institution et vie sociale, Paris, 1932.

35 Muhammed Nazım'ın The life and times of Sultan Mahmud of Gazna adlı eseri, Muhmud devri teşkilatı hakkında oldukça sağlam mâlumat verebilir. İshwari Prasad'ın A History of the Qaraunah Turks in İndia'sında

da (1936), bu devir amme hukukunu alâkadar eden kısımlar bulunur. Agha Mahdi Husain’in Le Gouvernement du Sultanat de Dehil, (Paris 1936) adlı kitabı çok sathidir. Kimi az çok kıymetli ve büyük bir kısmı kıymetsiz olmak üzere böyle birçok eser zikrolunabilir. Bu mevzulara ait ve daha fazla hukuki mâhiyetteki Avrupa hukuk fakültelerinde yapılmış bazı doktora tezleri, her bakımdan çok sathidir. Mesela M. Chaygan’ın Essai sur l’histoire du droit public musluman, (Paris 1934) adlı tezi, bu husustaki en mühim tetkikler bile hiç bilinmeksizin yazılmıştır.

36 Müsseselerin mukayeseli tarih sahasında XIX. asrın en tanınmış alimlerinden sayılan Joseph Kohler ile Schnouck-Hurgronje ve Goldziher arasında İslam hukuk sisteminin tekâmül prosesü hakkında cereyan eden münakaşalarda bu son iki alim bu hususiyetleri tebarüz ettirmişlerdir (Goldziher, Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit, Zeitschrift für verg. R. W. 1889 p. 405-423. Bu münakaşalar hakkında izahat için, E. Lambert’in yukarıda zikredilen eserine bakınız (s. 378-380). Hakikaten H. Lammens’in de söylediği gibi, Fıkıh, mevzuu ideal bir hukuk olan speculatif bir ilim tamamıyla skolastik bir Construction haline gelmiştir (I’İslam, croyances et instittution, Paris 1926, s. 103).

37 E. Lambert, Aynı eser, s. 387. Goldziher’in Encycl. De I’Islam’daki Fıkh maddesi. A. Mez, Die Renaissance des Islam, 1922, Kadılık hakkındaki bahse bakınız.

38 E. Lambert, Aynı eser, p. 357-358. Seyyed Taghı Nasr, Essai sur I’histoire du droit persan, Paris 1933, p. 227. Joseph Karst, Code georgien du Rol Vokhtang VI, Strasbourg 1934, s. 49.

39 Corci Zeydan’ın Medeniyyet-i İslamiyye Tarihi’ne bakınız.

40 Gaudefroy-Demombynes, Les Institution musulmanes, Paris 1921, s. 166.

41 M. 1058’de Maverdi, İslam Ümmetini, siyasi bakımdan da bir vahdet gibi telakki ederek bu ideal devletin idare çarhlarını, faaliyet tarzını, varidat ve masarifinin tahsil ve sarf şekillerine izaha çalışmaktadır. Hâlbuki o sırada, İslam âlemi muhtelif devletlere ayrılmış, ve daha asırlardan beri siyasi bir vahdet olmaktan çıkmıştı. Onun yalnız siyasi hukuk ve idare hukuku değil, ceza hukuku ve ticaret hukuku hakkındaki fikirleri de realite ile asla tetabuk etmiyordu. (H. Lammens, I’Islame croyances et institutions, s. 103). XI. asırda filen hâkim olan İslam amme hukukunu, Maverdi’nin bu nazari ve ideal sistemiyle anlamağa ve izaha çalışmak, tarihi zihniyetiyle taban tabana zıt bir hareket olur. Bu devirdeki İslam devletlerinin diğer devletlerle ve tebalarıyla münasebetlerini tanzim eden müspet hukuk kaidelerini doğrudan doğruya tarihi vesikalardan çıkarmak lazımdır. Maverdi’nin bu nazari ve ideal sistemi, dini prensiplere dayandığı cihetle, o devir ve daha sonraki devirler legislateur’leri için sadece manevi bir nüfuza malikdi.

42 İbn Haldun, Mukaddime, Arapça metin, c. I, s. 208.

43 A. Mez, Die Renaissance des Islams, 1922, Kadılar hakkındaki kısım.

44 M. Fuad Köprülü, Türkiye Tarihi, 1922, s. 86.

45 Birkaç misal: Gaznelilere ait Farisi metinlerde birtakım memuriyet isimlerinin başında geçen Farsça buzurg kelimesi, Türk unvanlarında çok geçen ulug tâbirinin karşılığıdır; yine Farsça Sipehsâlâr, Türkçe Sü-başı mukabilidir; Eftalitlerdeki Tigin gibi eski Türk unvanları bunlarda da vardır. Bu devre ait tarihi kaynaklarla edebi eserlerin sıkı bir tetkiki daha bu gibi birçok misaller verebilir.

46 Sonraki İslam müelliflerinin “ideal bir Müslüman hükümdarı” gibi gösterdikleri ve şeriata riayetkarlığı hakkında türlü efsanalar rivayet ettikleri Sultan Muhmud, şüphesiz büyük bir develet adamı ve bir

legislateur idi; vergi vazı ve tahsili hususunda tamamıyla örfi hareket ettiği gibi, devlet otoritesini asla dini kaidelerle tahdit ettirmiyor, dini sadece, emperyelist siyasetine bir vasıta olarak kullanıyordu. Gazneli tarihinde buna ait bir çok misaller vardır. Devletin resmi kronikcileri olmakla beraber Utbi ve Beyhaki bu gibi şeyleri yazmakta bir mahzur görmemişlerdir.

47 Bu devre âtiyen en mühim iki menba, Kutadgu Bilig ile Divânü Lûgati't-Türktür ki, her ikisi de XI. asrın ikinci yarısında yazılmıştır ve her ikisinde kuvvetli İslam tesiri göze çarpar. Sadece bir malzeme kitabı olan birinci eser için bu bir kusur teşkil etmez; fakat, sırf ideolojik bir eser olan Kutadgu Bilig'i o devrin ve hatta İslam'dan evvelki devirlerin hukuki telakkilerini gösteren bir kaynak gibi mütalaa edenler tamamıyla yanılmaktadırlar. Bir İbn Sina şâkirdi tarafından Aristo felsefesine göre yazılmış olan bu eserde Türklere has ahlâki ve hukuki telakkiler çok azdır: orada kadın hakkındaki telakkinin asıl Türk telakkisine ne kadar zıt olduğunu vaktiyle göstermiştim. (Türk Edebiyatı Tarihi, 1928 s. 197). Bu eserden, yalnız, rütbe ve memuriyet isimleri ile o devir Kaşgar Türk cemiyetinin içtimai tekamül derecesine yani muhtelif içtimai tabakaları anlamak bakımından, büyük mikyasta istifade olunabilir. Yoksa bu ideolojik edebi eserden o devir Türklerine hâs hukuki telakkiler çıkarmağa çalışmak, eserin hakiki mâhiyetini anlamamak demektir ve tarihi zihniyete tamamıyla mugayirdir.

48 Buna ait misaller o kadar çok ve o kadar barizdir ki, burada onlardan bahse lüzum görmüyoruz. Karahanlılar devri Türk müesseseleri hakkında hazırladığımız bir tetkikte bütün bu meseleler tahlili bir surette izah edilmiştir.

49 Selçuklularda hâkimiyet telakisinin daha Tuğrul Bey zamanında geçirdiği süratli tekamül, birdenbire kurulan devletin çok çabuk bir imparatorluk haline geçmesinden ileri gelmiştir. Türlü bakımlardan büyük

bir ehemmiyeti olan bu mesele, Türkler'de Hâkimiyet Telâkkisinin Tekâmülü hakkındaki eserimizdedir. (Bu kitap yayımlanmamıştır.).

50 Şimdiye kadar ne tarihi, ne hukuki bakımlardan tetkik edilmiş olan bu hukuki semboller meselesinin, hukuk tarihi bakımından büyük bir ehemmiyeti, vardır. Selçuklularda gördüğümüz hâkimiyet sembollerinin büyük bir kısmı İslamiyet'ten evvelki Türk devletlerinde mevcuttur, diğer bir kısım semboller ise, Müslüman devletlerinden geçmedir. Yukarıda bahsedilen eserimizde bu hususta çok uzun ve mukayeseli izahat vardır. Yalnız Oğuz ananesinden gelen sembollerin, başlangıçta pek bariz olduğunu söyleyelim: Tuğrul Bey nâmına basılan sikkelerde ok ve yay resmi bulunduğu gibi (A. Tevhid, Meskukat-ı Kadime-i İslâmiye: Kataloğu, s. 58-59), yine Tuğrul'un tevki yani tuğrasının bir çomak şeklinde olduğunu Râvendi söyler (The Râhat-us-Sudur, GMS, 1921, s. 98). Bizans imparatoru Selçuklu ordusuna esir olan büyük bir emrini Tuğrul'un serbest bırakılmasına mukabele olarak Bizanstaki eski camii tâmir ettirdiği zaman, mihrabına bir ok ve yay resmi koydurduğunu biliyoruz ki (İbn-al-Ethir, c. X. 455) bunun da Tuğrul'un alâmet-i mahsusası olduğu tabiidir.

51 Selçuklulardaki bu adetin İslamiyetten evvelki muhtelif Türk devletlerinde ve Karahanlılarda da mevcut olduğunu söyleyelim. Bu hususta tafsilat ve başka kavimlerdeki mümâsil müesseselerle mukayeseler, zikredilen eserimizdir.

52 O devirlere ait kaynakların sathi bir tetkik bile bunu kat'i olarak göstermeye kafidir. Şimdiye kadar Selçuklular'da mevcudiyetini bilmediğimiz Uygurlar'da ve Karahanlılar'da mevcut "İlek" unvanının Selçuklular'da da kullanıldığını, muasır Ermeni kroniklerince şimdiye kadar izah edilmemiş olan Alpihlag adını izah ederek meydana koymuştum. (Belleten, nr. 1, 1937, 308.).

53 Makrizi, Kitâb al-Khitat, Mısır basması, c. II, s. 226.

54 C. H. Becker, Steueapacht und Lehnwesen, Der İslam, 1914, c. 82-92.

55 Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri meselesini tetkik ederken, birtakım amme müesseselerinde büyük Selçuklu İmpara

torluğu'nda kalan hukuki ananeleri sonraki Türk devletlerinde nasıl devam ettiğini göstermiştim. Orada tetkik edilmemiş olan sâir birtakım müesseselerde de bu devamı müşahede etmek kabildir.

56 Aynı eser, s. 184 Tafsilât Türklerde Hâkimiyet Telâkkisinin Tekâmülündedir.

57 The Houstma, Recueil de textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides vol. II. 1889, s. VII-VIII. Müsteşrik olmadıkları cihetle, bu gibi meselelerde ister istemez onların fikirlerine tâbi olan bütün garp tarihçileri, umumiyetle bu fikirdedirler. Onları bu hususta yanlış hükümlere sevkeden sebepler kolayca anlaşılıyor. Fakat W. Barthold gibi bu devre ait kaynakları iyi bilen bir âlimin "Selçuklu devletini kuran Oğuzlar'ın devlet teşkilatı esaslarına mâlik olmadıklarını" söylemekle beraber "bunların en kuvvetli ve devamlı devletler kurulmalarını" garip bulması anlaşılmaz bir muammâdır. (Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, 1927, s. 92). Yine ayni müellifin Türkmenistan, (Rusca, Leningrad, 1928) adlı eserinde "Türkmen Tarihi" hakkındaki makalesinde de aynı mütâlâaya tesâdüf olunuyor.

58 M. Fuad Köprülü, Türkiye Tarihi, s. 173-176. Alp Arslan'ın Malazgirt meydan muharebesine başlamadan evvel beyazlar giyinmesi ve atının kuyruğunu bağlaması, eski Şamani ananelerinin devamını katiyetle göstermektedir. Bu gibi ananeler, Selçuklu saraylarında yavaş yavaş azalıp ehemmiyetini kaybetmekle beraber, hiçbir zaman büsbütün ortadan kalkmış değildir. Gerek Nizâmülmülk'ün Siyasetnâme'sinde, gerek sair tarihi kaynaklarda malzemenin bütün kifâyetsizliğine rağmen bunu görmek kabildir. Tahta çıkan hükümdarların yeni ad almaları gibi Tu-kiie ve

Uygurlardaki eski bir anane, herhangi bir sebeple öldürülen hânedâna mensup prensiplerin kanlarının akıtmıyarak ok kirişile boğulmaları gibi paganizm bakiyeleri yalnız Selçuklu hükümdarlarında değil, sonraki Türk devletlerinde de dâima görülür. İlk Selçuklu reisleri, daha bu devlet kurulmadan evvel, kendilerine tâbi Oğuz kabilelerini toplamak için onlara birer ok gönderirlerdi (Râvendi, Râhâtu's-Sudur, s. 39). Bundan iki asır sonra yani XII. asırda Artuklu prensi Dâvud'un birçok Türkmen kabileleri üzerinde büyük bir nüfuz olduğunu, lüzumunda onları davet için ok gönderdiğini ve bu emre büyük bir sevinçle itaat olunduğunu görüyoruz. (Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux, vol, II, p. 70). Maamafih, asırlarca devam eden bu ananenin yalnız Oğuzlara ve Oğuz devletlerine münhasır kalmayıp Karahanlılarda da mevcut çok eski bir türk âdeti olduğunu ilave edelim (Mecmâü'l-Ensâb'da galiba Beyhaki'den naklen mevcut bir kayda göre; Mecelle-i Mihr, c. III nr. 8, s. 798).

59 İznik İmparatorluğunda ve Gürcülerde, Selçuklular ve vârislerindeki Atabey mansıbının bulunduğunu bir misâl olarak söyleyelim. (M. Saint Martin, Memoires historiques et geographiques sur l'Armenie, Tome II, 1819, s. 251). İznik İmparatorluğundaki ilk lala yani atabey, galiba Hıristiyan bir Türk'tü ve bey unvanını da taşıyordu.

60 Karl Süssheim, Das Geschenk aus der Seldschukengeschichte, Leidan 1909, s. 61/62, 69-71.

61 Râvendi, aynı eser, s. 381-382. XIV. asırda şeriat ahkâmına riâyetle mâruf olan -Türk aslından- Melik Muizzü'd-din Hüseyin Kert'in Herat'ta birçok gayr-i şer-i kanunlar koyduğunu ve onlardan bir kısmının XV. asır sonunda bile hâlâ devam ettiğini biliyoruz (Dawlatshâh, The Tadhkiratu'sh-Shu'a'râ, edited by E. brovne, 1901, s. 209.

62 Bu muhtelif şubelere ait tarihi kaynakların sathi bir tetkiki bile bunu gösterebilir. Şimdeye kadar bu devletlerden bazılarının idari müesseseleri

hakkında bâzı âlimlerin meselâ, İlhanlılar'a dair D. Ohsson'un, onların teşkilâtını aynen devam ettiren Celâyirliler'e dair Hammer'in, Altınordu'ya dair bilhassa Berezin'in birtakım hususi tetkikleri varsa da, bu muhtelif müesseselerin bütün Cengizliler devletlerinde mukayeseli bir surette tetkikine girilememiştir. Bâzı teferruat meselelerine dair yapılmış böyle mukayeseli küçük tetkikler ise, çok az ve ekseriyetle çok sathidir.

63 Bu hususta söylenecek pek çok şey varsa da, makalemizin kadrosu buna ait en kısa izâhata dahi müsait değildir, yalnız Prof. W. Kotwicz'in şu mühim tetkikini ehemmiyetle tavsiye etmek isteriz: (Formules initiales des documents mongels aux XIII et XIV'e. Ss, Rocznik Orjentalistyczny, c. X lwow 1934).

64 P. Pelliot, T'oung pao, c. XXVII, s. 191, 208.

65 Bilhassa Gâzân devrinde, kadıların ve şeri mahkemelerin ehemmiyeti artmakla beraber, bunlar devletin sıkı bir kontrolu altına konmuştu. Vassâf ile Reşidü'd-Din'in kroniklerinde buna ait uzun tafsilâta tesâdüf olunur.

66 Başlıca bu zikrettiğimiz müverrihlerin kroniklerine istinâden D'Ohsson tarafından verilen mâlûmat, oldukça iyi bir hülasadır. (Histoire des Mongols, tom, IV. S. 370-477). Kuvvetli bir tahlil ile, Gâzân'ın tesisâtında muhtelif kaynaklardan gelen tesirlerin derecesi menşei kolaylıkla meydana çıkarılabilir.

67 Defremery et Sanguinetti, Voyages d'İbn Batoutah, tom. III, s. II Vaktiyle Goldziher'in de dikkat etmiş olduğu bu rivâyet tamalayacak ve izâh edecek daha birtakım tarihi kayıtlara tesadüf olunur. Yargu ve Yargucular hakkında yakında hususi bir tetkik neşredecegimiz cihetle burada hatta kısaca izahata girişmek istemiyoruz. Yargu kelimesine XIV. - XV. Asırlar Türk ve İran şâirlerinin eserlerinde tesâdüf ediyoruz; İbni Mühennâ yargucu kelimesini "Hâkim, kadı" diye tercüme etmekte ise de,

bunun, örfi kanunlara göre hüküm veren bir hâkim olduğu sarihdir. Bağdat’ta (1357) yılına âit bir câmi kitabesi, Şer’i kazâ ile Yargucuların kazâsını sarâhaten ayırmak sûretiyle bunu teyit ediyor (L. Massignon, Mission en Mesopotaime, II, Le Caire 1912, p. 15). Yargu divanının ve Yarguculuğun XVI. asra kadar hatta daha sonra Cengizliler devletlerinde de vârislerinde devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu kelime hakkında M. Quatremere’in izahatı mühim değildir (Histoire des Mongols de la perse, Paris 1832 s. 122.).

68 Tarihi kaynaklardan başka, Hammer’in ekseriyetle yanlış olarak bâzı parçalarını tercüme ettiği (Geschichte der Golden Horde, Pesth 1840 s. 463-516) meşhûr bir eser. Muhammed Hinduşâh’ın Düstûrü’l-Kâtib fi Tayinü’l-Merâtib adlı resmi münşeât mecmuası, Celâyirliler devri teşkilâtını hatta ona örnek olan İlhanlı teşkilâtının son safhasını anlamak için birinci derecede mühim bir kaynaktır. Onun sathi bir tetkiki bile yukariki mülâhazamızı ispata kâfidir. Avrupa’da müteaddit nüshaları bulunan bu yazmanın İstanbul’da nüshaları vardır (meselâ: Esad Efendi Kütüphanesi, nr. 3346’da). XIV-XV’nci asır Mısır menbaları da İlhanlılar ve Celayirliler teşkilâtı hakkında mühim mâlûmatı ihtivâ eder.

69 Aziz b. Ardeşir Esterâbâdi, Bezm ü Rezm, İstanbul 1928, s. 233. Müellif, Kadı Burhaneddin’in cülûsundan bahsederken, onun şeriat hükümlerine uymayan her bid’ati, yani Moğollardan kalma nizâmları ve Yargu’yu kaldırdığını söylüyor.

70 Halil Edhem, Karaman-oğulları Hakkında Vesaik-i Mahkûke, Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, sayı 14 (Niğde’de Karaman-Oğulları’ından Pir Ahmed ve Kasım Beyler nâmına 874 tarihli bir kitâbe, bunun göstermektedir.).

71 Şahruh, bir mektubunda, babasının Cengiz kaidelerine ve yarguyu kaldırdığını söylerse de (bu mektubun Farsca metni: E. Blochet’nin

Introduction a l’histoire des Mongols (s. 249-251) adlı eserindedir; tercümesi: Milli Tetebbular Mecmuası, sayı 5 s. 357), birtakım İslâm âlimlerinin Timur’u Yasa’ya kıymet verdiğinden dolayı tekfir ettiklerini de unutmamalıdır (İbn Arabşah, Avâibü’l-Makdûr, s. 212). Herat’ta Şahrun’un -babasından çok daha kuvvetli- Yasa aleyhdarlığına rağmen, Semerkant’ta Uluğ Bey’in, hiç olmazsa askeri işlerde, Cengiz kanunlarına ittiba ettiğini görüyoruz (W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, s. 205).

72 Buna rağmen Mısır’da ve Hint’te Cengizliler tesirinin büsbütün yok olduğu zaman düşmemelidir. Bilhassa Memlûkler’de, bu tesir muhtelif âmiller dolasıyla Hinttekinden daha fazla olmuştur.

73 Laszo Rasoniy, Contribution a l’histoire des premieres cristallisetion d’Etat des Roumains, l’Origine des Bassaraba. Archivum Europan Centro-Orientalis, tome I, 1935, s. 242.

74 Ferdinand Lot, Les invasions barbares, II, Paris 1937 s. 29.

75 A. Rambaud, Histoire de la Russie, 7 eme ed., 1918, s. 138-147; Alexandre Eck, Le Moyen-Age russe, Paris 1933, s. 344.

76 N. Iorga, Cinq Conferances sur le Sud-Est de l’Europe, Paris 1924, s. 45-47.

77 N. Iorga, Le Caractere commun des institution du Sud-Est de l’Europe, Paris 1929, s. 96-97.

78 E. Blochet, yukarıda adı geçen eser, s. 217.

79 Joseph Karst, Code georgien du roi Vakhtang VI., Strasbourg 1934.

80 M. Lheriter, L’histoire byzantine dans les manuels francais, Bulletin du Comite international des Sociences historiques, nr. 9, 1930 p.

B. Devletlere Göre Teşkilât ve İdarî Yapı

Ülüş Sisteminden Merkezî Devlete: Selçuklu Devlet Telâkkisinin Teşekkülü (1038-1064) / Dr. Osman Özgüdenli [s.249-264]

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

I. Selçuklu Siyasî-İdarî Birikimi (Eski Türklerde Yönetimin Organizasyonu)

Yakın Doğu'da güçlü bir hâkimiyet kurarak derin izler bırakan Selçuklu devlet telâkkisinin oluşum sürecinin aydınlatılabilmesi, ancak bu süreç üzerinde tesirli olan eski Türk idarî ananelerinin incelenmesi ve Selçukluların beraberlerinde Yakın Doğu coğrafyasına getirdiği idare geleneklerinin bilinmesi ile mümkün olacaktır. Türklerin Orta ve Yeni Çağ dünya tarihindeki önemleri, büyük devlet kuruculuğu kabiliyetine dayandırılmıştır.1 Esasen, daha Türklerin Yakın Doğu'da ortaya çıkışından önce kurulan Hun ve Göktürk devletleri de aynı köklü ananeyi yansıtacak mahiyettedir.2 Bozkır hayat tarzına dayanarak at ve demiri mehaz edinen3 bu anlayış, Türk cihân hâkimiyeti telâkkisinin de temelini teşkil eder. Tıpkı Ön Asya'daki halefleri gibi Hun ve Göktürk devletleri de İç Asya bozkırlarında asırlarca süren üstünlüklerini, tâbi kavimler üzerinde uyguladıkları kendilerine özgü idâre ve hükmetme geleneklerine borçlu idiler.

İç Asya bozkırlarında muayyen bir teşkilât üzerine kurulan ve il tabiri ile ifade edilen4 Türk devletlerinin hepsi de boylar birliği ve reislerden birinin diğer boyları kendi itaati altına alması neticesinde ortaya çıkmıştır.5 Büyük Hun Devleti, kendisinden sonra diğer Türk devletlerince devam ettirilecek olan köklü bir devlet ananesinin kurucusu olmuştur. Devlet

‘doğu’ ve ‘batı’ olmak üzere iki ayrı yönde teşkilâtlanmış ve her bölümün başına merkezî otoriteyi tanımak şartıyla hanedan üyeleri tayin edilmiştir. Bunlardan doğuya tekâbül eden ‘sol bilge prens’lik mevkii devlette hükümdardan sonraki en üst makam olmuş ve umumiyetle veliahtlar bu göreve getirilmiştir.6 Hükümdar soyuna mensup olan ve sayıları yirmi dördü bulan doğu ve batıdaki başbuğlar, kendi ‘ayrı sahaları’ içerisindeki kabile ve vassal devletleri, siyasî-iktisadî bakımdan merkeze yarı bağımlı bir şekilde yönetmişlerdir.7 Bu durumun konumuz bakımından teşkil ettiği öneme tekrar döneceğiz.

Bozkır devletleri, kuruldukları coğrafya itibarıyla geniş sahalara yayılan büyük imparatorluklardı. Bu coğrafyada yaşayan farklı teşekküllere mensup son derece dinamik atlı-göçebelerin idaresi fevkalâde zor bir işti. Bu durumun yönetimin organizasyonuyla ilgili pek çok problemi de beraberinde getirdiğine kuşku yoktur. İşte bu noktada, devlet yönetimiyle ilgili bütün meseleler hükümdar ailesinin müşterek mesuliyetinde kabul edilmiştir.8 Temelde idare kolaylığına dayanan bu ananenin tabiî bir neticesi olarak, en azından merkezî otoritenin azalmaya başladığı dönemlerde, hanedan üyelerinin taht üzerinde hak iddiasıyla saltanat mücadelesine girdikleri görülmektedir. Bu durumda hükümdar umumiyetle akrabalık kurduğu kuvvetli boylardan yardım istemek zorunda kalmıştır ki9, bu dahi bazen devleti birkaç parçaya ayrılmaktan kurtaramamıştır.

Eski Türk bozkır devletlerinin dahilî siyasette önemli bir hususiyeti de, tâbiiyete alınan kavimlerin reis ve hükümdarlarının devlete bağlandıktan sonra da eski yerlerinde bırakılmış olmasıdır. Eskiden beri hükmetme meşruiyetine sahip olan bu vassallar, kendi kabileleri arasındaki ilişkileri bozmaksızın yeni metbûlarınca idareci olarak tayin edilmişlerdir. Devlet, muayyen miktardaki vergiyi, ya doğrudan doğruya ya da bu vassallar vasıtasıyla toplamıştır. Hun ve Göktürk devletleri gibi büyük

imparatorluklarda, merkezî otoritenin tâbi devletler üzerindeki hâkimiyeti, varlığı merkezce tasdik edilen bir yönetici ve her yıl tahsil edilen muayyen miktardaki vergiden ibaret kalmıştır. Esasen, bozkır devletlerinde, tâbi boyların sosyal ve idarî yapılarında meydana getirilecek değişiklikler, üstesinden gelinemeyecek son derece büyük karışıklıklara sebebiyet verebileceği için, tâbilerin kabile teşkilâtında herhangi bir değişikliğe gidilmemesi tabiî sayılmalıdır.

Tâbi kavimlerin idaresindeki bu gelenekçi yapılanma, daha sonraki Türk devletlerinde de umumiyetle devam etmiştir. Hunlardan sonra aynı coğrafî saha üzerinde kurulan Göktürk Devleti, idarî teşkilâtlanma ile ilgili özelliklerde eski geleneklere sadık kalmıştır. Devlet daha teşekkül anında doğu ve batı olmak üzere iki kısma ayrılmış ve batının başına Bumin Kağan'ın kardeşi İstemi tayin edilmiştir.10 Hâkimiyet telâkkisi, evrensel (universal) esaslara dayanmıştır: Kagan sadece bir teba'anın, bir milletin değil, bütün dünyanın meşrû hâkimi olarak algılanmış11 ve bu durum bazı karizmatik formüller vasıtasıyla bilhassa dış muhaberatta sık sık ifade edilme yoluna gidilmiştir.12 Ülke idaresinin ailenin müşterek mesuliyetinde addedilmesi, hanedan üyelerinin yabgu ve şad gibi unvanlarla yönetime aktif katılımı sonucunu doğurmuştur.13 Zaman zaman veliaht tayini hususuna rastlanmışsa da14, saltanat müddeilerini hâkimiyet iddialarından vazgeçirecek herhangi bir anane olmadığı gibi, bizzat "karizmanın kan yoluyla babadan oğula tevârüsü"15 hususu da böyle bir gelişmenin önünü tıkamıştır. Bu durumda tahtın intikali ile ilgili muayyen bir verâset hukuku gelişememiş; önceki hükümdarın vasiyeti, töre hükümlerine göre karar veren devlet meclisi'nin (toy) tutumu, şahsî yetenek, otorite ve kahramanlık gibi hususlar, müddeilerden hangisinin tahta oturacağı konusunda önemli rol oynamıştır. Bütün hanedan üyeleri, taht üzerinde eşit hak ve yetkiye sahip olmuşlardır. Bu durum aynı zamanda, bozkır devletlerinin

beklenmedik bir hızla parçalanma ve yıkılışında da önemli rol oynamıştır.16 Devletin daha kuruluş aşamasında doğu-batı (sol-sağ) olmak üzere ikili bir yönetim ilkesinin benimsenmesi, bazı araştırmacılar tarafından “çifte krallık” nazariyesi ile açıklanmak istenmişse de17, merkezî yetkilerle donatılmış sadece bir hükümdarın bulunması ve bunun sadece lokal bir alana değil, bütün ülkeye hükmetmesi, bu nazariyenin yersizliğini ortaya koymaktadır.18

Bozkırda kurulan eski Türk devletlerinin dikkate değer bir özelliği dahilde askerî bir karakter arz eden “feodaller federasyonu”19 şeklinde teşkilâtlanması idi. Gerçi devletler umumî manzaraları itibarıyla merkezî bir görünüme sahipse de, bu durum hiçbir zaman bir ‘görünüm’den öteye gidememiştir. Anlaşıldığına göre, kaganlar, kanlı muharebelerle neticelenen isyan teşebbüslerinden sonra dahi, mağlup kavmi merkezî otoriteye direkt bağlama yolunu seçmeyerek, kendi reisleri idaresinde20 vassal bir yapı meydana getirmişlerdir. 744 yılında Göktürk Devleti’nin yıkılmasıyla müstakil bir siyasî teşekkül olarak ortaya çıkan Uygurlar ve onların yıkılışından sonra hâkimiyet kuran Karahanlılar aynı siyasî-idarî geleneklere sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.

II. Ülüş Riyâseti

Ülüş, ‘bölmek, ayırmak’ mânâlarına gelen ülmek fiilinden neşet eden21 ve genellikle eski Türk devletlerinde “ülkenin hanedan üyeleri arasında paylaştırılması”22 ananesini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Kelime, bidayette eski Türk etnolojisine göre toplanan bir kurultayda, Oğuz kabilelerinden herbirinin kesilen etten alacağı muayyen hisseyi ifade ederken23, daha sonraları siyasî mânâda ülkenin hanedan üyeleri arasında taksimi olarak değerlendirilerek, “göçebe devlet anlayışı ve teşkilâtına” dayandırılmış24 ve nihâyet pek çok araştırmacı tarafından yaygın olarak kullanılmıştır.25

Eski Türk devletlerinde ülke yönetiminin hanedan üyelerinin müşterek mesuliyetinde telâkkî edildiğini yukarıda ifade etmiştik. Hun ve Göktürk devletlerinden başka, İslâmî devirde kurulan Karahanlılar da bu ananeye büyük bir şevkle bağlanmışlardır. Bilhassa bu son devlette, ülke birkaç kısma ayrıldığı gibi, idarede ortak ve alt kağanlar ortaya çıkmıştır.[26] Bu husus XIII. yüzyılda kurulan Cengiz İmparatorluğu ile, onun haleflerinin de değişmez düstûrlarından biri olarak kabul edilmiştir.[27]

Ülüş (hisse, pay) ile ilgili iddiaların temel dayanaklarından biri Oğuz Destanı'dır. Destanda, Oğuz'un ölümüne yakın topladığı bir kurultayla ilgili olan ve "… sonra Oğuz Han oğullarına ülkesini üleştirip verdi" şeklinde yorumlanan[28] ibare, pek çok araştırmacıyı böyle bir ananeyi eski Türk devlet geleneğinin merkezine yerleştirmeye sevk etmiştir.[29] Bununla birlikte, metinde üleşdirüp (paylaştırıp) şeklinde okunmak istenen kelimenin el(i)şdürüp (birleştirip) şeklinde okunması teklif edildiği gibi[30], destanın bir başka yerinde bizzat Oğuz'un ülkesini ve tahtını en büyük oğlu Kün Han'a vasiyet etmesi[31] de üleştirmek ile ilgili yorumları geçersiz kılmaktadır. Esasen, eski Türk devlet anlayışıyla ilgili bazı ananeler de bunu doğrular mahiyettedir.[32] Bazı araştırmacılar tarafından paylaştırmaya bir delil olarak kullanılmak istenen ikili yönetimde de bir tarafın kesin üstünlüğü ve diğer tarafın itaati söz konusudur.[33] Şu halde, ülke için geniş bir paylaşım (ülüş) hukukundan bahsedilemez ise, yönetimde hanedan üyelerinin yaygın olarak kullanılması, hatta zaman zaman onlara ülkenin yarısına tekâbül edebilecek kadar geniş sahaların bırakılması ve bu durumun bazen kanlı taht mücadeleleriyle devletin sükûtuna sebebiyet vermesi hadisesi nasıl izâh edilecektir?

Esasen, araştırmacılardan bazıları, hanedan üyeleri arasındaki taksimin menşeinin "fethe dayalı göçebe kabile anlayışına ve teşkilâtına" bağlanabileceğini çok haklı olarak iddia etmişler[34] ise de, hanedan üyeleri

arasındaki birliğin asıl sebebine inme ihtiyacı duymamışlardır. Kanaatimize göre, bu durum, hukukî bir hak olarak ülkenin paylaştırılmasından ziyade, idaresi fevkalâde güç olan bozkır devletlerinin yönetiminde hanedan üyelerinin merkezdeki hükümdara yardımı, buna karşılık ülkenin muhtelif vilâyetlerinin (uluş-ulus) idâresinin muayyen unvanlarla ve bilhassa merkeze bağlılık kaidesiyle onlara tevcihi olarak değerlendirilmelidir. Daha sonraki Türk-İslâm devletlerinde yaygın olarak kullanılacak olan gulâm/devşirme sistemi, bozkır devletleri için bahis mevzu olmadığına göre, son derece geniş coğrafyaların kozmopolit ve hareketli kabile ve halkları üzerinde hâkimiyetin tesisi ve tâbilerin bir arada tutulması böyle bir uygulamaya zemin yaratmış olsa gerektir. Bu sayede hükümdar, en azından hâkimiyetin tesis ve devamı için ihtiyaç duyduğu desteği, hanedan üyeleri ise kendi nâmlarına -merkeze bağlı kalmak şartıyla- idare edecekleri vilâyetleri bulmuşlardır. O halde, ülüş sistemi bizce, devlette göçebe kabile ananesinin doğurduğu bir paylaşma hukuku değil, bozkır devletlerinde geniş saha ve kalabalık kitlelerin idaresinde kullanılan pratik ve pragmatik bir uygulamadır. Eğer ‘paylaşma’ hukukî bir hak olarak kabul edilirse, bu kez yabgu veya şadın kendi hissesine düşen sahada niçin merkeze tâbi kaldığı sorusuna da cevap vermemiz gerekecektir. Hanedan üyeleri için böyle bir hukukî meşruiyetin kabulü, onların merkeze olan tâbilik statüsünü anlamsız kılacağı gibi, ailenin her üyesinin kendi kaderini müstakil sahalarda merkeze danışmaksızın arama keyfiyetini de beraberinde getirmiş olması icap ederdi. Eski Türk devletlerinde bütün bunlar bahis mevzu olmadığına göre, mesele, pek çok zorunluluğun yarattığı pragmatik bir çözümden başka bir şey değildi. Bu durum, hükümdarların yerleşik Yakın Doğu coğrafyasında, idarede kendilerine aile üyelerinden daha bağlı gulâm-kullar bulmalarına kadar devam etmiştir.

Şu halde üleşmek ya da ülüş şeklinde ifade edilen anane, gerçekte bozkır devletlerinde zor şartların gereği olarak teşekkül eden idarî bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Kabile yapısına dayanan göçebe devletlerde, hanedan ayakta durmadığı sürece, hükümdarın tek başına geniş bir coğrafyayı yönetebilmesi de zorlaşmıştır. Öte yandan, hanedan üyelerinin yönetimde geniş olarak kullanılması, zaman zaman merkezî otoritenin zaafa uğramasıyla birlikte, taht kavgaları ve dahilî mücadelelere zemin hazırlamıştır.35 Bütün bunlara rağmen, yönetme hak ve yetkisinin Tanrı tarafından tek bir hükümdara verilmesi (kut), eski Türk devletlerinde birbirine denk hükümdarların ortaya çıkışına müsaade etmemiştir.36 Devlet anlayışı ve örgütlenmesi üzerinde belirleyici bir role sahip olan bu telâkki, Türklerin Yakın-Şark’ta zuhûru ile İslâm devlet geleneklerini de derinden etkilemiştir.37

Eski Türklerde devletin hanedanın ortak malı olduğu fikri yaygın bir görüştür.38 Oysa, eski Türk devlet ananelerini en iyi yansıtan Orhun Kitabeleri incelendiği zaman, Tanrı tarafından hükümdar (kagan) ve hanedana verilen şeyin devlet (il) değil, menşede Tanrısal bir mâhiyet arz eden39, devleti yönetme hak ve yetkisi (kut) olduğu görülür.40 Şu halde, hanedanın müşterek yetkisinde olan şey devlet değil, devleti yönetme hakkı (kut) olarak anlaşılmalıdır. Zamanla bu hakkın mâhiyet ve şumûlünde bir değişim gözlenmişse de, yapı, umumî karakteri itibarıyla kendini devama muktedir olmuştur. Yine, bu anlayışın tabiî bir neticesi olarak hanedanı ilgilendiren muayyen bir verâset hukuku oluşamamıştır.41 İktidar hükümdar soyu için kesbedilmekle birlikte, tahta kimin çıkacağı Tanrı’nın vereceği kuta bırakılmıştır.42 Merkezî otorite bir tek şahsın elinde toplanmakla birlikte, onun ölümünden sonra yerine geçecek kimsede sadece aynı soydan olma ön şartı aranmış, bazı durumlarda bir hükümdarın yerine oğlu değil, kardeşi de tahta çıkabilmiştir. Neticede aile, ülke yönetimini

kendi tabiî hakkı olarak değerlendirmiş ve yönetime aktif olarak katılma gereği duymuştur. Hükümdarın yanı sıra, zaman zaman eyâletlerde bulunan hanedan üyelerinin de taht üzerindeki hak iddiaları[43] aynı meşrû temellere dayanmıştır. Buna göre, eski Türk devletlerinde merkez ile adem-i merkez arasında bir muvâzene oluştuğu ve bunlardan birinin diğeri aleyhine müdahale yollarının kısıtlandığı görülür. Bununla birlikte, başta bulunan hükümdarın ölümü, tahta çıkmak için bütün hanedan üyelerine eşit şans yaratmıştır. Devlet içerisinde iki zıt ananenin hesaplaşması da bu dönemde yaşanmıştır.

Başlangıçta hanedan üyelerinin yönetimde görev alması kaidesine dayanan, ama merkezî devletin sukûtundan sonra hanedan üyelerinin idaresinde bölgesel hâkimiyetler kurulmasına imkân yaratan yukarıda tasvirine giriştiğimiz ülüş ananesinin yanı sıra, eski Türk devletlerinde konumuzu ilgilendiren diğer önemli bir telâkki de, bazı göçebe kavimlere has bir gelenek olan 'fetih hakkı' prensibidir. Bu prensip, temelde fethe dayalı olarak[44], fethedilen bölgelerin yönetiminin fetheden şahsa bırakılması kaidesidir. Bir kısım araştırmacılar tarafından sadece Türklere has bir anane olarak değerlendirilmeye çalışılan bu telâkki[45], gerçekte göçebelerin siyasî-sosyal organizasyonu ile ilgilidir ve Türklerin yanı sıra, Moğollar ve bazı başka topluluklarda da gözlemlenmektedir. Ülke yönetimine aktif olarak katılan hanedan üyelerinin bazı sahaları fethi, devlet için yeni hâkimiyet alanlarının teşekkülü demek olduğu gibi, ondan daha önemli olarak fütûhatı yürüten hanedan üyesi için merkeze daha az bağımlı kalacağı bölgelerin oluşumu demektir. Hanedan üyelerine devletin satvet devrinde hudud boylarındaki idarî sahaların tahsisi[46], bir yandan devletin hızla genişlemesini sağlarken, diğer yandan da kuşkusuz adem-i merkezî yapıya geçişi hızlandırmıştır. Bu durumun konumuz için taşıdığı öneme aşağıda tafsilatlı olarak değineceğiz.

Şu halde, hanedan üyelerinin devlet idaresinde yer alması ile ilgili, birbiriyle yakından ilişkili iki ayrı telâkki ile karşı karşıyayız: ülüş riyâseti ve fetih hakkı. Bozkır devletlerinde tabiî şartlardan kaynaklanan hanedan üyelerinin yönetimde kullanılma zorunluluğu, bir yandan onların muayyen bölgelerin yönetimine tayinini gerektirirken, diğer yandan da bu yolla teşekkül eden idarî sistemlerin, ister yönetme hakkının bütün üyelere tevcihi ananesi (kut), isterse fetih hakkı prensibiyle olsun, devletin yeni siyasî-idarî yapılanmalara doğru temâyülünü beraberinde getiriyor, devlet hızla vassal bölümlere ayrılıyor ve bu parçalardan herbiri saltanatla ilgili meselelerde hak iddiası ile ortaya çıkabildiği gibi, merkezî hâkimiyetin yıkılması halinde de varlıklarını devam ettirecek kudreti kendilerinde bulabiliyorlardı. Bu sayede, eski Türk coğrafyasında devletlerden daha uzun ömürlü büyük hanedanlar ortaya çıkabildiği gibi, bazen farklı coğrafyalarda birkaç devlete hükmeden güçlü hanedanlara da rastlanılmıştır. Tanrısal meşrûiyet ise, her iki telâkki için de temel dayanağı oluşturmuştur. İşte Selçuklular, bu iki telâkkinin de yaygın olarak benimsendiği geniş bozkırlarda bu geleneklerin vârisleri olarak ortaya çıkmışlardır.

III. Selçuklu Devleti'nin Kuruluşunda Merkez-Çevre İlişkileri (1038-1050)

Merkezi Güçlü Kılma Çabaları: Göktürk Devleti'nin VIII. yüzyıl ortalarında yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan karışıklıklar döneminde batı istikâmetinde muhacerete başlayan Oğuzlar X. yüzyıla gelindiğinde Hazar Denizi'nden Seyhun nehrinin orta yatağındaki Farab ve İsbicab'a kadar olan yerler ile bu sahanın kuzeyindeki bozkırlarda yaşıyorlardı.47 Selçukluların atası olan ve 'demir yaylı' (temir ya[y]lıg) lakabıyla tanınan Dukak Bey'in Hazar Meliki'ne bağlı olduğuna dair bazı müphem kayıtları48 bir kenara bırakacak olursak, onun X. yüzyıl başlarından beri

müstakil yaşadığı anlaşılan[49] Oğuz Yabgu Devleti'ne bağlı olduğu kesin gibidir.[50] Dukak Bey kudret ve nüfûzu ile Oğuz Yabgusu'nun yanında temeyyüz etmişti.[51] Onun oğlu Selçuk Bey ise ayrıntısını kesin olarak bilemediğimiz bir hadiseden dolayı[52] Yabgu'nun yanından ayrılarak Cend'e yerleşti. Selçuk Bey'in 1009 yılına doğru vukû bulan vefatından sonra, hayatta kalan üç oğlundan[53] Arslan, Oğuz devlet geleneklerine uygun olarak idarenin başına geçti. Kardeşleri Yûsuf ve Mûsâ ona bu görevinde yardımcı olurken, bu sırada 14-15 yaşlarında bulunmaları gereken Tuğrul ve Çağrı Beyler ise 'bey' olarak idaredeki yerlerini almışlardı.[54] Selçuk Bey'in vefatından sonra, oğulları ve torunları yukarıda izahına giriştiğimiz eski Türk ananeleri doğrultusunda, kendilerine bağlı Türkmen beylerini ve diğer kuvvetleri, merkeze yarı bağlı bir şekilde idareye başlamışlardı. Ailenin başında ise Arslan Yabgu vardı. O, 1025 yılında Gazneliler tarafından hile ile yakalanınca[55] ailenin yönetimi hukuken "yabgu" unvanını kullanmaya başlayan Mûsâ'ya kaldı.[56] Bununla birlikte, Tuğrul ve Çağrı Beylerin de yönetime katıldıkları anlaşılmaktadır ki, bu durum üçlü yönetim şeklinde 1038, hatta 1040 kurultayına kadar devam etmiştir.

1029 yılındaki İnanç Yabgu hadisesi neticesinde patlak veren Karahanlı-Selçuklu çatışmaları[57] ve bu çatışmalarda Tuğrul ve Çağrı kardeşlerin aktif tutumu, bize onların aile içi hâkimiyette Mûsâ Yabgu[58] ve oğulları lehine bir feragata yanaşmak istemediklerini gösterir. Buna rağmen, aile hâkimiyetini kendi lehlerine çevirme yönünde bir teşebbüsleri de görülmez. Neticede İnanç Bey, Karahanlılar tarafından öldürülünce, Selçuklular önce Hârezm, sonra da Horâsân'a iltica etmek zorunda kaldılar.[59]

Selçukluların Horâsân'daki faaliyetleri onların tarihinde yeni bir devir açacak mâhiyettedir. Gazneli hükümdarı Sultan Mes'ûd'un onları kılıçla karşılama teşebbüsü başarısız olunca 1035, Horâsân'ın önemli bir kısmı

Selçuklu hâkimiyetine girdi. Gazneli kaynaklarının devreye girdiği bu tarihten itibaren ailede hâkimiyetin tesisi ve gelişimi hakkında daha fazla malûmata sahibiz. 1035 istilâsı Selçuklu ailesinin üç liderinden herbiri için eşit şartlar ve yeni fethedilecek bölgeler yaratmıştı. Mûsâ Yabgu'nun nüfûzu genç liderler lehine giderek azalmakla beraber, henüz bu tarihte ananevî bir üstünlüğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zaferden hemen sonra tertip edilen müzâkereler neticesinde Nesâ, Ferâve ve Dihistân, Selçuklulara verilince, üç Selçuklu lideri bu toprakları aralarında taksim yoluna gittiler.60 Esasen daha müzâkereler esnasında üç Selçuklu liderini ayrı ayrı temsil eden üç elçi gönderilmişti.61 Yapılan taksimatta, Dihistân'ı Çağrı Bey, Ferâve'yi Mûsâ Yabgu ve Nesâ'yı da Tuğrul Bey aldı.62

Horâsân'da huzursuzluğun sürüp gittiğini gören Mes'ûd, meselenin halli için yeni bir ordu gönderdiyse de, bu ordu da 1038 yılı Mayısı'nda hezimete uğramaktan kurtulamadı. Bu zafer Horâsân'ın büyük bir kısmının Selçuklu hâkimiyetine girmesini sağladı. Selçuklu reisleri fetih hakkı olarak ülkenin taksimine giriştiler. Toplanan kurultay neticesinde; Çağrı Bey Merv, Mûsâ Yabgu Serâhs, Tuğrul Bey ise Horâsân'ın merkezi olan Nîşâbûr'u aldı.63 Bu paylaşımdan, yeni teşekkül etmekte olan devletin başına Tuğrul Bey'in geçtiği anlaşılmaktadır. Bu tarihten sonra biz onun aile içerisinde lider rolü oynamaya başladığını görmekteyiz.64

Zaferi müteakip kurultay geleneği65, ok ve yay66 gibi siyasî-hukukî ve idarî semboller67, hanedan üyeleri tarafından kullanılan Türkçe isim68 ve unvanlar69, Selçuklu Devleti'nin bu ilk teşekkül anında, eski Türk geleneklerinin70 muhafaza edildiği bir dönemde ve eski Türk siyasî-idarî birikimi üzerinde kurulduğunu göstermektedir. Selçukluların, siyasî temasta bulundukları Oğuz Yabgu ve Karahanlı Devletleri ile, kendilerinden önceki diğer Türk devletlerinin siyasî-idarî birikimini devletin bu ilk kuruluşu

esnasında Horâsân’a taşıdıkları anlaşılmaktadır. Kurulmakta olan devlet ile ilgili önemli kararlar eski Türk yönetim geleneklerine uygun olarak kurultayda alındığı gibi, yine eski Türk geleneklerine göre, topraklar ‘fetih hakkı’na dayalı olarak Selçuklu liderleri arasında taksim edilmiş ve önemli hanedan üyeleri devlet idaresinde görevlendirilmiştir.

1038 Kurultayı Mûsâ Yabgu’nun aile içerisinde her gün biraz daha azalmakta olan otoritesinin yıkılışına tanıklık etmiş olmalıdır: Paylaşımda onun derecesi Tuğrul ve Çağrı beylerden geriye düşmüştü. Bu taksimin ardından Tuğrul Bey, Nîşâbûr’da tahta oturduğu gibi[71], halifeden gelen elçilik heyetine de cevabı o verdi.[72] Bundan da anlaşılacağı gibi, artık diplomasi ve dış devletlerle münasebetler yavaş yavaş Tuğrul Bey’in inhisarına geçmekteydi.

Bu hadise “üçlü şeflik döneminden tek hükümdarlık sistemine geçiş” olarak değerlendirilmiştir.[73] Böylece Selçuklu Devleti’nde merkezileşme yönünde ilk adımlar atılmış oluyordu. Ancak aynı aylarda Tuğrul Bey ile Çağrı Bey arasında geçen ve kaynaklara da yansıyan bir tartışma, daha devletin bidâyetinde merkezileşme eğilimlerinin karşılaştığı meseleleri gözler önüne serer. Buna göre, Nîşâbûr’a gelen Oğuzlar şehri yağma etmek istemişlerse de, Tuğrul Bey bıçağını çıkararak şehrin yağmalanması durumunda kendisini öldüreceğini söylemiştir.[74] Neticede 30.000 dînâr karşılığında[75] Çağrı Bey ve Oğuzlar şehri yağmalamaktan vazgeçirilmiştir. Tartışmanın mâhiyeti hakkında kaynaklar arasında farklılıklar bulunmakla birlikte, ortak olan ve konumuzu ilgilendiren nokta, kabilecilik ruhu ile bunu kırarak devlet sistemine geçmek isteyen Tuğrul Bey arasındaki çatışmadır. Anlaşıldığına göre, o, merkezî hükümdar olarak ortaya çıkıyor olmasına rağmen[76], yağmaya mâni olacak kudreti kendinde bulamamış ve ancak, Çağrı Bey’i -ve kuşkusuz onun şahsında kabilecilik ruhunu- intihar ile tehdit ederek yolundan vazgeçirebilmiştir. Bu davranış, artık Tuğrul

Bey’in Oğuz kabile ananeleri yerine, onları dizginleyerek daha merkezîleştirilmiş bir devlet idealine yöneldiğini gösterir. Ancak, burada dikkate değer bir başka nokta, daha böyle bir eğilimin başında her iki tarafın da fikrinde ısrarlı olmasıdır. Kuruluş Devri’nde Selçukluların içerisinde bulunduğu iki zıt eğilimin çatışması durumu devletin sonraki safhalarında da devam edecektir.77 1038 kurultayı ile, her ne kadar merkezde Tuğrul Bey bir lider olarak ortaya çıkmışsa da, onun, kardeşi Çağrı ve amcası Mûsâ Yabgu üzerindeki konumunu tespit etmek güçtür.78 Zirâ, ülkenin doğusunda hutbe Meliku’l-mulûk unvanıyla Çağrı Bey adına okunmuştur.79

Asıl düğüm 23 Mayıs 1040 tarihinde Dandânakân80 Savaşı’nda çözüldü. Zaferden sonra Tuğrul Bey yeniden tahta çıkarıldığı gibi, Türkistân hanlarına, ‘Alî Tegin oğullarına ve Böri Tegin’e kazanılan zaferi bildiren mektuplar yazıldı.81 Bir süre sonra Merv’de toplanan kurultayda ise müşterek idarenin devam ettirilmesi fikri benimsendi. O zamana kadar fethedilen toprakların yanı sıra, fethedilecek topraklar da hanedan üyeleri arasında paylaştırıldı. Buna göre;

- Merv merkez olmak üzere Horâsân’ın önemli bir kısmı Çağrı Bey’e,
- Bust, Herât, İsfizâr, Bûsenc ve Sîstân ile etrafında zapt edeceği yerler Mûsâ Yabgu’ya,
- Nîşâbûr merkez olmak üzere batı toprakları da Tuğrul Bey’e verildi.
- Çağrı Bey’in büyük oğlu Kavurd Bey Tabes ile Kirmân taraflarını fethe memur edilirken, hanedanın diğer üyeleri Yâkûtî b. Çağrı, İbrâhîm Yınal b. Yusûf İnanç ve Kutalmış b. Arslan Yabgu da Tuğrul Bey’in yanında kaldılar.82 Tuğrul Bey, bunlardan; İbrâhîm Yınal’ı Hemedân ve Dînever83, Yâkûtî’yi Ebher, Zencân ve Âzerbâycân84, Kutalmış’ı ise Gûrgân ile Dâmgân’a gönderdi.85

1040 Kurultayı'nın diğer bir neticesi de, kurulan devletin tanınmasını sağlamak için Bağdâd 'Abbâsî halifesine mektup yazılmasının kararlaştırılmasıdır.86 Selçuklu ailesini temsilen Tuğrul Bey tarafından yazıldığı anlaşılan mektup, devletin daha kuruluşunda Sunnîliğe ve 'Abbâsî hilâfetine bağlılığını göstermesi açısından önemlidir.

Hanedan üyeleri arasındaki taksimat, artık Tuğrul Bey'in merkezî konuma geldiğini açık bir şekilde göstermektedir. Yine, savaşçı kimliği ile ön plana çıkan ve pek çok yetişkin oğula sahip olan Çağrı Bey'in Horâsân'ın Nîşâbûr'dan sonraki en önemli merkezi olan Merv şehrini alarak Mûsâ Yabgu'nun üzerinde bir yere geldiği anlaşılmaktadır.87 Taksimde, Horâsân'ın üç önemli merkezi, önem derecesine göre üç Selçuklu lideri arasında paylaşılmış, Kavurd Bey'in idaresine verilen Kirmân ise, onun 1059 yılına kadar darbettiği paralara bakılırsa Çağrı Bey'in yüksek hâkimiyet alanına bırakılmıştır.88

Burada dikkat çekici olan nokta, Selçuklu Devleti'nin, hanedan üyeleri arasında müşterek yönetim geleneğinin uygulandığı bir dönemde zuhûr etmesi ve daha devletin bidâyetinde Türk fütûhat felsefesi gereği, fethedilen yerlerin yanı sıra, fethedilecek yerlerin de hanedan üyeleri arasında paylaşılmasıdır.89 Dolayısıyla, devletin birden fazla kurucusu olduğu gibi, fethedilen topraklar üzerinde de, birden fazla metbû ortaya çıkmıştır. Devletin 1040 Kurultayı'ndan sonraki durumu daha da dikkat çekicidir. Kurultay neticesinde teşekkül aşamasında olan devlet, bir yandan merkezî bir iktidarın yönetimine bırakılırken, diğer yandan da hanedan üyeleri, sahip oldukları toprakları, merkeze anânevî bağlılık kaidesiyle kendi nâmlarına fethe memur edilmişlerdir. Bu aşamada Tuğrul ve Çağrı Beyler, kurulmakta olan devlet üzerinde en fazla söz hakkına sahip kimseler olmalarına rağmen, Tuğrul Bey'in yönetime geçirilme kararı, eski Türk idare geleneklerine uygun olarak kurultaydan çıkmıştır.90 Şu halde, devletin daha

teşekkül anında, biri eski bozkır geleneklerine göre fiilen teşekkül eden bölgesel, diğeri ise kurultayın güç ve yetkilerle teçhiz ettiği merkezî olmak üzere iki ayrı yapılanmanın içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Yine, devletin kuruluş dönemindeki önemli bir özelliği de, devletin iki büyük güç sahası üzerinde teşkilâtlandırılmasıdır ki, bu eski hâkimiyet geleneklerinin devamından ibarettir.

Burada aydınlatılması gereken bir nokta da, 1040 kurultayı ile kendilerine toprak verilen Selçuklu hanedan üyelerinin merkeze karşı hangi haklara sahip olduğu meselesidir. Bu yönde, kaynaklardaki dar ve mahdut bilginin birleştirilmesi, hanedan üyelerinin en azından dahilde tamamen müstakil bir siyasî-idârî teşkilâtlanmaya gittiklerini, kendi adlarına para bastırıp[91], hutbe okutabildiklerini[92], hâkimiyet alâmetleri kullanabildiklerini[93], fermân ve menşûr sadır edip[94], âdeta bir devletin sahip olması gereken bütün siyasî-idarî-mâlî-askerî teşkilâta sahip olduklarını, hatta zaman zaman komşu devletler ile harp ve sulh yapabildiklerini[95] göstermektedir. Bu durum merkeze şeklen bağlı yarı müstakil bir devletin özellikleridir.

Gelişmeler dikkatle takip edildiği zaman, kurultay sonrasındaki siyasî faaliyetlerin, devleti daha başlangıçta idarî bir zaafın eşiğine getirdiği görülür. Ancak, Tuğrul Bey'in otoriter tutumu, Çağrı Bey'in mülâyim karakteri ve Mûsâ Yabgu'nun zayıf mizacı bu zaafı önlemiştir. Bilhassa Tuğrul Bey'in yerine vâris bırakabileceği bir evlâdının bulunmamasını da buna eklemek gerekecektir. Devletin çok merkezli karakteri ve adem-i merkezi yapısı 1063 yılına kadar devam etmiştir.

Şu halde, 1040 Kurultayı'nın en önemli neticesi, devlete çok merkezli bir görünüm vermiş olmasıdır. Kurultaydan bir süre sonra, Tuğrul Bey'in yanı sıra, hanedanın Çağrı Bey kolu (Çağrı Bey ve oğulları Alp Arslan-Kavurd Bey) ve Mûsâ Yabgu kolu[96] (Mûsâ Yabgu ve oğlu Hasan

Yabgu97)’nun Tuğrul Bey’in adını zikretmeksizin kendi adlarına para bastırmaları, onların bulundukları bölgelerin fiilî hâkimleri haline geldiklerini gösterir. Bununla birlikte, evvelâ emîr, 1045-46 yılından sonra ise sultân98 unvanını kullanan Tuğrul Bey’e karşı, diğer hanedan üyelerinin melik (veya meliku’l-mulûk99) ve emîr unvanlarıyla yetinmesi, hiç olmazsa hukukî bir üstünlüğü gösterir ve Tuğrul Bey’in kurultayın desteğini arkasına almış olmasına bağlanabilir. Bilhassa merkezî Selçuklu hâkimiyetinin uzak bir köşesinde kalan, kendi adlarına hutbe okutarak para bastırdığını bildiğimiz Mûsâ Yabgu kolunun siyasî-idarî teşkilâtı hakkında bilgimiz olmadığı gibi, merkeze olan bağlılık derecesi de karanlıktır.100 Öte yandan, Tuğrul Bey’in yanında kalan hanedan üyelerinin hukukî-siyasî durumunun tam olarak tespiti de oldukça güçtür.

Bununla birlikte, daha çok askerî işlerle uğraştıkları ve hızlı bir şekilde gerçekleşen fetihlere aktif olarak katıldıkları bilinmektedir. Bunlardan, Arslan Yabgu’nun oğlu Resûl Tegin’e ait (4)x4 tarihinde Hemedân’da darbedilen bir para101, bu üyelerden hiç olmazsa bazılarının Tuğrul Bey’in adının da zikredilmesi şartıyla para bastırabildiklerini gösterir. Bu arada, İbrâhîm Yınal adına 1047-48102 ve 1049-50103 yıllarında kesilen iki sikkede Tuğrul Bey’in isminin zikredilmemiş olması, hem bu tarihlerde para darbetme hakkının geniş tutulduğunu ve hanedan içi hâkimiyet münasebetlerinin henüz sıkı temellere dayanmadığını göstermesi açısından önemlidir. Bu paralar aynı zamanda İbrâhîm Yınal’ın devlet içerisindeki güçlü durumunu gösterse gerektir.

Devlet’in ilk kuruluş aşamasından sonra Tuğrul Bey adına Nîşâbûr’da para basıldığını görmekteyiz.104 Bu paralarda Tuğrul Bey’in adı el-Emîru’l-ecell105 unvanıyla birlikte zikredilmiştir. Bu unvan, onun sonraki unvanlarına göre daha mütevazi bir anlam ifade eder. Tuğrul Bey için 1045-46 yılında Nîşâbûr106 ve 1046-47 yılında Rey’de107 basılan paralarda ise,

öncesiyle kıyaslanamayacak kadar güçlü unvanlar (es-Sultânu’l-mu‘azzam ve şâhânşâh) kullanılmıştır. Bu durum onun yükselen otorite ve kudretine delâlet etmektedir.

1040 Kurultayı’nı takibeden yıllarda icraatını daha çok Orta ve Batı İran’a yayan Tuğrul Bey108, hanedan üyelerinin de önemli katkısı ile kısa süre içerisinde geniş bir coğrafyanın hâkimiyetini ele geçirmiştir. Devletin Orta İran’da sağlam bir şekilde yerleşmesinden sonra, İbrâhîm Yınal ve Kutalmış gibi hanedan üyelerinin109 fütûhat için daha batıya gönderildiği görülmektedir. Bu durum aynı zamanda Tuğrul Bey’in devletin gelişmesinde eski geleneklere bağlı kalarak hanedan üyelerinden istifade etme niyetini göstermektedir. Bu dönemde İbrâhîm Yınal ve Kutalmış’ın batı cephesinde bilhassa Gürcü ve Bizans kuvvetleri ile başarılı mücadelesi onların devlet içerisindeki durumunu güçlendirmiştir. Nitekim mücadelelerden birinde, kuvvetli bir Bizans ordusunu mağlubiyete uğratan İbrâhîm Yınal, derhal Tuğrul Bey’in huzuruna gelerek eski Oğuz ananesi gereğince fetih hakkına dayanan müstakil bir arazi isteyip, bir zamanlar kendisi tarafından fethedilen Hemedân bölgesini teklif ettiğinde110, Tuğrul Bey’in direnci ile karşılaşmıştır. Artık 1050 yılına gelindiğinde, Selçuklu Devleti’nde Oğuz ananeleri ile merkezî devlet düşüncesinin birbirinden ayrılmaya başladığı ve Tuğrul Bey’in ağırlığını merkezî devletten yana koyduğu görülmektedir.

IV. Geçiş Dönemi: Karşı Tepkiler ve Merkezin Üstünlüğü(1050-1064)

1040 Kurultayı’nı takip eden ilk on yıl içerisinde Tuğrul Bey’in hâkimiyet düşüncesinde ve bu meyanda Selçuklu devlet anlayışında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Anlaşıldığına göre, bir yandan eskî İran devlet ananeleri, diğer yandan da merkezî ve tek bir hilâfet makamının tesiri ile Tuğrul Bey, kendi sahasında, mutedil ve hanedanın diğer üyeleri için dengeli bir idareyi terk ile merkezî otoriteyi kuvvetlendirme eğilimine

yönelmiştir. Ancak, hanedan üyelerinin hiç de alışık olmadığı bu tür uygulamalar, devlet hayatında ‘karşı tepkiler’ adını verdiğimiz büyük bir buhrana sebep olacaktır.

1048 yılında Bizans’a karşı Hasankale (Kapetru)’de büyük bir zafer kazanan[111] İbrâhîm Yınal, savaşı müteakip beş günlük bir yürüyüşten sonra Rey’e Tuğrul Bey’in yanına ulaşmıştır.[112] Tuğrul Bey kendisini tebrik edip 400.000 dînâr mükâfat verdiyse de, o bunu kabul etmemiştir. İbrâhîm Yınal’ın esas düşüncesinin, eski ananelerin icapı olarak müstakil bir sahanın yönetiminin, merkeze gevşetilmiş bir bağlılık kaidesiyle kendisine verilmesi olduğu anlaşılmaktadır: Ülke 1040 zaferinden sonra fetih hakkına göre taksim edilmişti. Şimdi bizzat kazandığı 1048 zaferinden sonra, kendisi için bir taksimat yapılmayacak mı idi? Böyle bir isteğin tatbikinin merkezî devlet fikrine ters düşeceğini anlayan Tuğrul Bey teklifi reddedince, devlet için uzun bir buhran dönemi başlamıştır. Burada araştırmacı tarafından irdelenmesi gereken nokta, 1040 Kurultayı’nı takip eden yıllarda Tuğrul Bey’in kafasında değişen şeylerin neler olduğudur. Zirâ, o, 1040 Kurultayı’nda kolaylıkla kabullendiği durumu, 1050 yılına gelindiğinde yadsıma temâyülüne girmişti.

Esasen, Selçuklu Devleti on yıl zarfında hızlı bir büyüme göstermişti: Nîşâbûr, Rey, İsfahân, Kazvîn, Hemedân ve Tebrîz gibi önemli İran şehirleri kısa sürede merkezî Selçuklu hâkimiyetine girdi.[113] Başlangıçta ülkeyi hanedanın ortak mesuliyetinde kabul eden ve adem-i merkezî bir yapılanma içerisine giren Tuğrul Bey’in kısa süre sonra eski İran (Yakın Doğu) idare gelenekleri ile yüz yüze geldiği anlaşılmaktadır. Selçuklu hâkimiyetinin siyasî merkezleri Nîşâbûr, Rey ve İsfahân gibi eski İran şehirleri idi. Tuğrul Bey kendisine ‘Alî b. ‘Abdullah Salâr-i Bûzcânî, Ebû Mansûr Verekânî, Ebû Abdullâh Huseyn b. ‘Alî, ‘Amîdu’l-Mulk el-Kundûrî gibi İranlı bürokratları vezîr tayin etti.[114] Bu vezîrlerin bir vazifesinin de

yeni kurulan devlette, göçebe-asker Türkler ile yerleşik teba İranlılar arasında bir denge kurmak olduğu anlaşılmaktadır. Üç muasır ve müstakil kaynak, silahla ele geçirilen İsfahân şehri halkının affı için vezîr ‘Amîdu’l-Mulk’ün gösterdiği yoğun tavassutu zikreder.[115] Bürokrasi çoğunlukla aristokratik mahiyette, bir kısmı daha önce Gazneli ve Kâkûye gibi devletlerin teşkilâtında görev almış nüfûzlu bir İranlı kâtip (debîr) sınıfının eline bırakılmıştı. Bütün bunlar, Tuğrul Bey’in İran platosunda ilerlerken, merkezî devlet geleneklerini her geçen gün biraz daha benimsediğini göstermektedir.[116]

Batıda Selçuklu hanedanı içerisinde bu problemler yaşanırken doğuda da durum pek farklı değildi. 1040 kurultayı ile Mûsâ Yabgu’nun hâkimiyetine bırakılan Sîstân üzerine, hanedandan, 1041 yılında Ertaş[117], 1055 yılında Yâkûtî[118], 1056[119] yılında da Çağrı Bey müdahalede bulunmuştur. Bilhassa en tehlikelisi olan son müdahalenin Mûsâ Yabgu’nun Tuğrul Bey nezdinde zamanında yaptığı şikâyet ve Tuğrul Bey’in kâtî tavrı neticesinde önlendiği anlaşılmaktadır.[120] Bütün bunlar, batıda daha merkezî bir devlet idaresine geçen Tuğrul Bey’in, Sîstân hâkimiyetinin Mûsâ Yabgu’ya aidiyetini tanımakla, devletin doğusunda 1040 Kurultayı kararlarına riâyet ettiğini göstermektedir.

Bununla birlikte, hanedanın Mûsâ Yabgu kolu ile Çağrı Bey kolu arasındaki mücadelenin devam etmesi neticesinde, herhalde daha 1058 yılından önce Mûsâ Yabgu ve ailesinin hâkimiyet alanı iyice daralmıştır. Zirâ, bu tarihten sonra, daha önce Mûsâ Yabgu’nun hâkimiyet merkezi olan[121] Herât’ta Çağrı Bey ile oğlu Alp Arslan adına kesilmiş paralar mevcuttur.[122] Bu durum aynı zamanda Mûsâ Yabgu ile Çağrı Bey arasındaki hâkimiyet mücadelesinin devam ettiğini gösterse gerektir.

Coğrafî saha itibarıyla eski İran siyasî düşüncelerinin merkezinde yerleşik bir tebaya hükmetmeye başlayan Tuğrul Bey, bu süre içerisinde

‘Abbâsî halifesi ile de temas kurmuştu. 1046 ve 1049 yıllarında halife tarafından Tuğrul Bey’e tevcih edilen Sultânu’l-mu‘azzam ve şâhânşâh unvanları dikkat çekicidir.123 Bilhassa şâhânşâh unvanı Gazneliler ve Karahanlılarda kullanılmamıştı ve aslen Sasanî menşeli idi.124 Buna göre, gerek eski İran-Sasanî devlet gelenekleri, gerekse tek bir hilâfet anlayışı Tuğrul Bey’in idealinde merkezî bir devlet anlayışına geçiş için esas mehaz olmuştur. Oysa devletin teşekkül durumunun yarattığı hususiyetler ve ailenin fiilen idarede oynadığı rol, Tuğrul Bey’in böyle bir düşünceye direkt geçişini engelleyen faktörler haline gelmişlerdi. Şu halde, Tuğrul Bey için o ana kadar uygulamaya konulan müşterek yönetim geleneğinden birden bire vazgeçmenin sakıncaları ortadadır. Esasen, onun bu yeni teşebbüsü, Çağrı, Mûsâ ve Kavurd gibi eski nüfûzlu üyelerden birine karşı kullanmayışını da aynı sebeplere bağlamak mümkündür.

Neticede İbrâhîm Yınal, fetih hakkına dayanan müstakil bir bölgenin yönetimini eski Oğuz devlet ananesi gereğince istediği vakit, Tuğrul Bey kendi hâkimiyetine dahil bölgelerde bu görüşten çoktan rücû etmişti. Buna rağmen, İbrâhîm Yınal, batı cephesindeki harekâtları esnasında Cibâl (‘Irâk-i Acem) ve Âzerbâycân mıntıkalarının en otoriter simâsı hâline gelmişti.125 Bu durumun merkezî otorite için endişe yaratmasını tabiî saymak gerekir. Tuğrul Bey, Yınal’dan, Cibâl’deki kalelerin kendisine teslimini istediğinde, onun direnciyle karşılaştı. Sonuçta meselenin çözümü kılıçlara bırakıldı ve Hemedân şehri kapısı önünde Tuğrul Bey galip geldi (441/1049-50).126 İbrâhîm Yınal elindeki bütün kale ve şehirleri kaybetmekten başka, direnci kırılınca Tuğrul Bey’e teslim olmak zorunda kaldı. Ona iyi davranan Tuğrul Bey, isterse iktâ‘ edeceği bölgelere gidebileceğini, dilerse kendisiyle beraber kalabileceğini söyledi. İbrâhîm Yınal ikinci teklifi kabul etti.127

İbrâhîm Yınal'ın bu ilk isyanının mâhiyeti ne idi ve o ne istiyordu? Yınal'ın isyan nedenini tam anlamıyla tespit etmek mümkün değildir. M. A. Köymen haklı olarak onun "Tuğrul Bey'i indirerek devletin başına geçmek iddiasında bulunmadığı"nı belirtmektedir. Hatta, "kendi başında bulunacağı müstakil bir devlet kurma isteği"ni de şüphe ile karşılar. Araştırmacıya göre, "onun isteği zabtettiği sahanın kendi yönetimine bırakılması"ndan ibaretti.128 Bununla birlikte, araştırmacı, Yınal'ın Tuğrul Bey'in iktâ' ettiği sahaya gitmeyişini onun pişmanlığına atfederek "tekrar sultanın itimâdını kazanmaya çalıştığı" şeklinde yorumlamıştır. Kanaatimize göre, İbrâhîm Yınal bu hareketi ile bir türlü anlayamadığı ve anlayamayacağı devlet telâkkisindeki değişime şimdilik uyduğunu göstermek istemiş olmalıdır. İbrâhîm Yınal'ın ilk isyanını takip eden birkaç sene zarfındaki düşünceleri hakkında pek bilgimiz yoktur.

Merkezî devlet anlayışına karşı bu ilk tepkinin kırılmasından sonra, İbâhîm Yınal, Tuğrul Bey'in yanında kaldı. Bu gelişmenin hanedanın diğer kolları üzerinde önemli bir tesir bırakmadığı anlaşılmaktadır. Şu halde, Yınal hadisesi Tuğrul Bey için, devleti daha merkezî bir görünüme sokmayı ifade ediyordu ve hanedanın diğer üyeleri bilinçli olarak bunun dışında tutulmuştu. Biz bu mülâhazadan, Tuğrul Bey'in devletin kuruluşu aşamasında eski Oğuz ananelerince verdiği bazı adem-i merkezî tavizleri bozmak niyetinde olmadığı sonucunu çıkartmaktayız. Bu hadiseden bir süre sonra gerçekleşen Çağrı Bey'in Mûsâ Yabgu'ya ait Sîstân'ı işgâlini tanımayarak statükonun devamını istemesi129 bunu doğrular mahiyettedir. Esasen böyle bir güce mâlik olup olmadığı da tartışılabilir. Ancak, asıl olan şey, Tuğrul Bey'in 1050 yılında, 1040 Kurultayı'nda merkezî devlet aleyhine verdiği tavizlerden hiçbirine yanaşmamasıdır. Oysa, İbrâhîm Yınal, eski bir anane olan fetih hakkını istiyordu ve bunu gerekirse zor kullanarak alma niyetinde idi. Yınal'ın bu ısrarlı direnişi, kuşkusuz onun

devlet içerisindeki yeni yapılanmayı eski ananeler ile bir türlü bağdaştıramamasından kaynaklanıyordu. Bundan da anlaşılmaktadır ki, 1050 yılında İbrâhîm Yınal ile Tuğrul Bey arasında vuku bulan mücadele basit bir çarpışma değil, fakat, temelleri farklı esaslara dayanan zıt iki devlet ananesinin savaşı idi. Bu savaşta vasıtaların da çok farklı olduğunu, müddeinin yanında kesif Oğuz kitlelerinin[130], merkezde ise paralı ve gulâm kıtalarının savaşmasından anlamaktayız.

Bu ilk isyan teşebbüsünden sonra, ikinci bir teşebbüs Huzistân'da Arslan Yabgu'nun oğlu Resûl Tegin'den geldi. Ancak bu hareketin de bastırılması pek zor olmadı (1057).[131] Bu hadiseden kısa bir süre sonra, İbrâhîm Yınal, Tuğrul Bey'den izin almaksızın Cibâl'e doğru hareket etti.

Onun bu davranışı isyana yorumlandığından, Halife el-Kâ'im bi-Emrillâh ve Tuğrul Bey tarafından geri çağırıldı. Bunun üzerine geri dönen İbrâhîm Yınal itaatini sundu.[132] Ancak, Tuğrul Bey'in Arslan Besâsîrî ile mücadele için Mûsul'da bulunduğu bir sırada, o yeniden Hemedân'a hareket etti. Bu durumu yeni bir isyan işareti sayan Tuğrul Bey de onun peşinden Hemedân'a yürüdü. Hemedân yakınlarında yapılan muharebede yenilen Tuğrul Bey, bir yandan iç kaleye çekilirken, diğer yandan da kardeşi Çağrı Bey'in oğullarından yardım istedi. Hanedanın diğer üyeleri (Ertaşoğulları) Ahmed ve Mehmed'in maiyetindeki Oğuzlar ile birlikte desteğini alan İbrâhîm Yınal, Çağrı Bey'in yardım için gelen oğulları; Kavurd, Yâkûtî ve Alp Arslan ile karşılaştı. Yenilgiye uğrayan İbrâhîm Yınal, yeğenleri ile birlikte 23 Temmuz 1059 tarihinde, hanedan üyeleri idâmında adet olduğu üzere yay kirişi ile boğularak idâm edildi.[133]

İbrâhîm Yınal'ın isyan hareketlerinde dikkate değer olan nokta, onun her teşebbüsünde ısrarla Cibâl'e gitmek istemesidir.[134] Anlaşıldığına göre, onun bu ısrarında, Cibâl'deki kalabalık Oğuz kitleleri ve Hemedân'daki Selçuklu hazinesinin yanı sıra, bölgeyi bizzat fethetmiş olmasının da rolü

büyük idi. Bu durumu eski Türk devlet geleneklerindeki ‘fetih hakkı’ ile ilgilendirmek yanlış olmayacaktır. Tuğrul Bey’in onun hâkimiyet iddiasına cevabı, İbrâhîm Yınal’ın hazin sonundan da bellidir. Onca isyan teşebbüsü karşısında daima mutedil ve affedici olan Tuğrul Bey’in bu son kararında, Arslan Besâsîrî’nin, isyanı fırsat sayarak Mûsul ve Bağdâd’da katliamlarda bulunmasının da etkili olduğu anlaşılmaktadır.135 Nitekim o, hayatının son yıllarında halife ile arasında çıkan bir anlaşmazlık üzerine Bağdâd’a gönderdiği mektupda; “Ona itaat için kardeşimi öldürdüm” demiştir.136 Bununla birlikte, isyan görünüşünden daha kanlı geçmişti. Anlaşıldığına göre, Selçuklu ailesi bu isyanda iki kol halinde karşı karşıya gelmişti: Çağrı Bey kolu Tuğrul Bey’i desteklerken, Ertaşoğulları İbrâhîm Yınal’ın yanında yer almışlardı. Ailenin Mûsâ Yabgu kolunun tutumu hakkında bilgimiz olmadığı gibi, yine Arslan Yabgu’nun oğlu Kutalmış’ın durumunu tespit etmek de mümkün değildir. Yınal’ın isyana karışmadıkları anlaşılan oğullarına dokunulmamıştır.137 Bu da, Yınal’ın katlinde sadece merkezîyetçilik düşüncesinin bulunmadığını gösterir ve yukarıdaki mektubun hükmünü doğrular.

İsyanın bizi ilgilendiren önemli bir yanı da İbrâhîm Yınal’ın Şiî Fâtımî halifesine bağlanma isteğidir.138 Bu durumu dinî-mezhebî bir çerçeveye oturtmak yerine, ‘Abbâsî halifesinin desteğine sahip olan Tuğrul Bey’e karşı, onun, Şiî Fâtımîler veya Arslan Besâsîrî ile ittifak kurma teşebbüsü olarak değerlendirmek mümkündür.139

İşte tam bu esnada devletin doğusuna hâkim olan Çağrı Bey’in 1059 yılında140 vefat ettiği anlaşılmaktadır. Çağrı Bey’in vefatının ardından, daha onun sağlığında ön plana çıkan ve adına para bastırılan oğlu Alp Arslan’ın babasına ait yerlerin idaresini resmen üzerine aldığı141 ve bu tarihe kadar zahiren Çağrı Bey’e bağlı kalan Kirmân hâkimi Kavurd Bey’in

de, artık paralarında başka bir isim zikretmediğine bakılırsa, daha müstakil bir hâle geldiği görülmektedir.

Tuğrul Bey'in İbrâhîm Yınal hadisesinden sonra hanedan üyeleriyle münasebetlerine dair bilgimiz azdır. Bu esnada Melik Alp Arslan ve Kavurd Bey tarafından bastırılan iki para dikkate değerdir. Bunlardan 1062 yılında Kavurd Bey tarafından ele geçirilen Şîrâz'da142, 1062 yılında Kavurd Bey adına kesilen bir parada143 Tuğrul Bey'in adı zikredilmezken, aynı şehirde 1063 yılında kesilen başka bir parada144 önce Tuğrul Bey, sonra da Kavurd Bey'in adı zikredilmiştir. Kavurd Bey eskiden beri kendi hâkimiyetinde bulunan Kirmân'daki darphanelerde bastırdığı paralarda hiçbir zaman Tuğrul Bey'in adını zikretmemiştir. Öte yandan, Çağrı Bey'in oğlu Alp Arslan da, babasının ölümünden sonra bastırdığı paralarda145 Tuğrul Bey'in adını zikretmezken, sadece basım yılı ve yeri silik bir parada146 Tuğrul Bey'in adına ve unvanına yer vermiştir. O halde, Tuğrul Bey'in ad ve unvanının zikredildiği bu son paraları nasıl izah etmek gerekecektir?

Kanaatimize göre, Kavurd Bey'in, kendi hâkimiyet sahasının dışında bulunan Şîrâz'da 1062 yılında kestirdiği parada Tuğrul Bey'in adını zikretmemesi, Tuğrul Bey tarafından tepkiyle karşılanmış ve bu durum onun aynı şehirde 1063 yılında bastırdığı parada Tuğrul Bey'in adının zikredilmesi şeklinde yankı bulmuştur. Bize göre, Tuğrul Bey'in asıl itirazı 1040 Kurultayı ile Kavurd Bey'in hâkimiyetine bırakılan Kirmân'da değil, sonradan ele geçirdiği Şîrâz'da adının zikredilmemesine yönelik olmuştur ki, bu durum da Kavurd Bey tarafından 1063 yılında düzeltilmiştir. Ancak, Alp Arslan'ın basım yeri ve yılı olmayan bir parasında niçin aniden Tuğrul Bey'in adını zikrettiği, 1063 yılında neden bu uygulamaya son verilerek sadece kendi adına para basmaya başlandığı ve paralar üzerindeki isim değişikliklerinin metbû-tâbi münasebetlerinde bir değişime takâbül edip etmediği sorularına cevap verebilmek şimdiki bilgilerimizin ışığında

mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte, Alp Arslan’ın basım yeri ve yılı silik bu parasının da, Kavurd Bey gibi, 1040 Kurultayı’nda Çağrı Bey kolunun hâkimiyetine bırakılan coğrafyanın dışında bir yerde basılmış olabileceğini düşünmek mümkündür.

Tuğrul Bey’in saltanatının sonlarına doğru dikkate değer bir hadise de Arslan Yabgu’nun oğlu Kutalmış’ın benzer bir hâkimiyet iddiası ile ortaya çıkmasıdır. Biz onun ilk defa nerede ve ne sebeple isyan ettiğini tespit edemiyorsak da, Tuğrul Bey’in merkezî davranışına karşı harekete geçmiş olduğu kesindir. Tuğrul Bey’in ömrünün son zamanlarını kapsayan bu isyanda, Kutalmış’ın, babası Arslan Yabgu ve bizzat kendi fetih hakkına dayanarak hâkimiyette hak iddiasında bulunmuş olması mümkündür. Böyle kritik bir durumda Tuğrul Bey ansızın vefat edince (1063) devleti önemli meseleler bekliyordu. Tuğrul Bey, bir evlâdı olmadığı için, Çağrı Bey’in oğlu Süleymân’ı yerine veliaht tayin etmişti.147 Buna rağmen, herhangi bir verâset kaidesi tanımayan eski Türk devlet ananelerine göre, bütün hanedan üyelerinin taht için eşit şansları vardı.148 Bu esnada ülkenin doğusu, daha Çağrı Bey hayatta iken yönetimi fiilen ele almış olan Alp Arslan’ın idaresinde idi.149 Batıda ise Kutalmış daha Tuğrul Bey hayatta iken isyan etmişti ve isyan devam ediyordu. Mûsâ Yabgu ise Tuğrul Bey’den boşalan tahtta hakkı olduğunu iddia eden bir başka müddei idi. Bu durumda, devlet için yeni bir hesaplaşma kaçınılmaz idi.

Süleymân, Tuğrul Bey’in vefatından hemen sonra devlet merkezi Rey’de tahta çıkartıldı.150 Ancak, Alp Arslan, doğuda güçlü bir rakip olarak sivrilince Vezîr ‘Amîdu’l-Mulk el-Kundûrî, hutbede önce Alp Arslan’ın sonra Süleymân’ın adını zikretmeye başladı.151 Bu onun, Süleymân’ın da yönetime katılması şartıyla, idareyi Alp Arslan’a vermeye yanaştığını gösterir.

Bu sırada, Selçuk'un torunlarından Erbasan ve Erdem ise Kazvîn'de hutbeyi Alp Arslan adına okutuyorlardı.152 Ancak, bu esnada, o âna kadar Girdkûh Kalesi'nde muhasara altında tutulan Kutalmış, Resûl Tegin, yeğenleri ve çok sayıdaki Türkmen ile birlikte harekete geçerek Rey'e yürüdü.153 Kutalmış'a tek başına karşı koyamayacağını anlayan Vezîr el-Kundûrî, Alp Arslan'dan yardım istedi. Alp Arslan, bu sırada âsî Huttalân emîrini mağlûbiyete uğrattıktan sonra, saltanat dâvâsıyla ortaya atılan amcası Mûsâ Yabgu'yu da bertaraf ederek gerisini emniyete aldı ve Rey üzerine yürüdü.

Neticede kanlı bir meydan muharebesinden sonra, kuvvetleri mağlup edilen Kutalmış'ın cesedi154 savaş meydanında bulundu. Artık devletin yegâne hâkimi Alp Arslan olmuştu.155 Esasen, gelişmeler dikkatle takip edildiğinde, doğuda eski geleneklerin canlı olarak yaşandığı bir coğrafyada yetişen Alp Arslan'ın, eski ananeleri tamamen bertaraf ederek yönetime geçmek peşinde olmadığı görülür. O, daha savaştan önce Kutalmış'tan isyanına son vermesini istemiştir. İbnu'l-Esîr156, onun bu hareketini "akrabalık hukukuna riâyet edişi"ne bağlar. Oysa, babası Arslan Yabgu'dan dolayı saltanat üzerinde hakkı olduğuna inanan Kutalmış için böyle bir şey bahis mevzû olamazdı. Kaynaklar, onun ölümünün Alp Arslan üzerinde büyük üzüntü yarattığı, hatta genç sultanın ağladığı157 üzerinde müttefiktir. Şu hâlde, 1063-1064 yıllarını Selçuklu devlet telâkkisinde bir dönüm noktası olarak kabul etmek gerekecektir. Daha Tuğrul Bey hayatta iken, devletin doğu kısmının idaresini ele alan Alp Arslan, önce Herât'ta bulunan amcası Mûsâ Yabgu'yu etkisiz hâle getirmiş158, ardından da Kutalmış ile ona yardım eden Resûl Tegin grubunu bertaraf ettiğinde, veliaht Süleymân ve hadiselerin cereyanını uzaktan takip eden Kavurd için yapacak pek bir şey kalmamıştı.

Anlaşıldığına göre, 1063 yılı hadiseleri bütün aileyi yakından ilgilendirmişti. Hatta bu hadiselere aktif veya pasif olarak katılmayan üye yok gibidir. Bütün bunlara rağmen, Alp Arslan'ın eski ananeye sadık kaldığı anlaşılmaktadır. Zirâ, o, hanedan üyelerinin kendisinden önce fetih hakkı olarak aldığı sahalara müdahale etmemiştir. Meselâ, kardeşi Kavurd Bey'in idaresindeki Kirmân böyle idi.159 Burasının merkeze bağlanması, çok daha sonraları kendisini eski Türk devlet geleneklerine bağlı saymayan bir vezîr tarafından yapılacaktır.160

Buna göre, 1063 yılı hadiselerinin bizim için önemi Selçuklu devlet anlayışındaki önemli bir değişimin tamamlanarak devlete zarar veren bir yaranın kapatılmasıdır. Hadiseler Tuğrul Bey'in yerine kendi kanından (zürriyetinden) bir veliaht bırakmadan vefatının ardından başlamış, yaşı bir hayli ilerlemiş olan Mûsâ Yabgu'nun dahi ilgisini çekmiştir. Şayet biz devletin Tuğrul Bey'in fiilî hâkimiyetindeki batı kısmının bizzat onun nesebinden biri veya Süleymân değil de, ondan daha aktif bir üyenin elinde tutulmuş olması ihtimalini düşünecek olursak, doğunun Alp Arslan idaresinde, en azından merkezden rahatlıkla kopacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Yine, Kutalmış'ın batıya hâkim olması hâlinin de, aynı sonucu ortaya çıkaracağı muhakkaktır. Zirâ, Alp Arslan'ın doğuya hâkim olması, müstakil bir saha üzerinde merkeze görünüşte bağlılık şartı ve meşrû verâset kâideleriyle olmuştur.161 Tuğrul Bey'in bunu değiştirme yoluna gitmemesi, onun bu durumu kabullendiğini gösterir. Daha da dikkate değer olanı, Çağrı Bey'in yerine Alp Arslan'ı vâris bıraktıktan sonra, Tuğrul Bey'in de kendine Süleymân'ı veliaht tayin etmesi ve bir taraftan da, Alp Arslan'ı tanımış olmasıdır. Bu durum, Tuğrul Bey'in, en azından vefatından sonra da mevcut çok merkezli yapılanmanın devamından yana olduğunu göstermektedir. İşte bu noktada, Alp Arslan kanlı bir iç savaştan sonra, devletin kopuk durumdaki iki yakasını bir araya getirmiş ve bu arada da,

güç ve nüfûzunu iyice kaybettiği anlaşılan üçüncü yakayı (Mûsâ Yabgu kolu) bertaraf etmiştir. Bu tarihten sonra hanedanın Mûsâ Yabgu koluyla ilgili elimizde hiçbir bilgi yoktur. Bu durum, bu kolun 1040 Kurultayı ile elde ettiği hakları fiilen kaybetmesi anlamına gelir.

Şu hâlde 1063-1064 yılı hadiseleri ve Alp Arslan'ın tahta çıkışı, nereden bakılırsa bakılsın, devletin içerisine düştüğü fevkalâde büyük bir saltanat buhranıyla alâkalı idi. Gerçi bu buhranın ana sebebi eski Türk verâset hukukunun temel prensipleri gibi gözükmektedir. Adem-i merkezî özellikler üzerinde kurulan devlete, sonradan merkezî bir görünüm kazandırma çabası ve bunun akabinde oluşan karşı tepkiler devleti tam bir iç savaş ve parçalanmanın eşiğine getirmiştir.

Burada daha da ilginç olan nokta, Tuğrul Bey'in, devletin doğusunda Alp Arslan'ın fiilî hâkimiyetini bildiği hâlde, bunu kabullenip, kendisine halef olarak bir başka hanedan üyesini bırakmasıdır. Hatta 1040 Kurultayı ile kardeşinin hissesine düşen topraklar üzerinde onun vefatından sonra gerek kendi, gerekse veliaht tayin ettiği Süleymân adına herhangi bir hak iddiasında bulunmaması, Tuğrul Bey'in kendi hâkimiyet alanındaki bütün merkezîleştirme çabalarına rağmen, devletin bidâyetindeki 'fetih hakkı' kâidesi ve 1040 kurultayı kararlarına ölünceye kadar riâyet ettiğini gösterir. Oysa Alp Arslan'ın idareyi ele geçirme sürecinde Mûsâ Yabgu'nun bertarafı ile, devletin doğusunda 1040 Kurultayı'ndan sonra kurulan siyasî-idarî yapılanma önemli bir değişime uğramıştır.162 Kirmân hâkimi Kavurd Bey ise yeni yapılanmanın dışında tutulmuştur. Ancak, o, gerek Alp Arslan, gerekse Melikşâh zamanında devlet üzerinde hak iddiasında bulunmuştur.

Sultan Alp Arslan vefatından önce oğlu Melikşâh'ı veliaht tayin etmişti.163 Buna rağmen, onun ânî vefatı, devlet içerisinde yeni bir buhran yaratmıştır. Kirmân hâkimi Kavurd Bey, Melikşâh'ı tanımadığı gibi, devletin tamamına hâkim olma sevdasına kapılmıştır. Kavurd

Bey kanlı bir meydan savaşından sonra bertaraf edilerek yay kirişi ile boğdurulmuştur.164 Buna rağmen, Kirmân'ın Kavurd Bey'in haleflerine bırakılmasından165, diğer Selçuklu hükümdarlarına nazaran daha merkeziyetçi bir faaliyete girişen166 Melikşâh'ın dahi hanedan üyelerini tamamen bertaraf etme niyetinde olmadığı anlaşılmaktadır.

Neticede, 1063-1064 yıllarındaki büyük buhranda devletin feodal167 arızlarından önemli bir kısmı daha bertaraf edilmiştir. Buna göre, 1040 Kurultayı'nda fetih haklarına göre kendi nâmlarına birer bölge alan hanedan üyelerinden; Tuğrul ve Çağrı Beyler eceliyle ölmüş, İbrâhîm Yınal, Kutalmış ve Kavurd giriştikleri hâkimiyet mücadelesinde katledilmiş, ailenin en yaşlı üyesi Mûsâ Yabgu da tutsak olarak alıkonmuştur. İşte bu noktada, hâkimiyetin Melikşâh'a intikalini, devleti çok merkezli parçalanmış yapıdan kurtararak daha merkezî bir idarenin önünü açacak önemli bir gelişme saymak icap eder.168

Sonuç olarak; aslen bir Oğuz boyuna mensup olan Selçuklular Yakın Doğu coğrafyasına köklü bir devlet geleneğinin vârisleri olarak geldiler. Hanedan üyelerinin devlet yönetimine aktif bir şekilde katılımını esas alan ve her hanedan üyesinin fethettiği bölgenin idaresini 'fetih hakkı'na dayanarak üstlenmesi ananesine dayanan bu telâkki neticesinde, Dandânakân Savaşı'ndan hemen sonra fethedilen ve fethedilecek olan topraklar hanedan üyeleri arasında taksim edildi. Bu çok yapılı parçalanmışlık, zaman zaman hanedan içerisinde şiddetli anlaşmazlıklar yaşanmasına sebep olduğu gibi, taksimde pay alamayan üyelerin de isyanına yol açtı.

Bu mücadelelerin devleti sükûta götüreceğini çok önceden sezinleyen Tuğrul Bey, yerleşik bir coğrafyada kurulan bu yeni devleti, İran bürokratları vasıtasıyla ve bu coğrafyanın merkezî idare geleneklerine göre şekillendirmeye çalıştı. Merkeziyetçiliğin devlet içerisinde ağırlık

kazanması ile birlikte, pek çok Selçuklu hanedan üyesi, eski Türk gelenekleri ile bağdaşmayan bu tutuma karşı cephe aldı. Devlet daha kuruluşunun hemen sonrasında şiddetli bir buhranın içerisine düştü. Selçuklu Devleti'nin kuruluş dönemindeki bu şiddetli çatışma, gerçekte, bozkır geleneklerine göre teşekkül eden eski Türk devlet telâkkisi ile, yerleşik İran coğrafyasında oluşan bürokratik Yakın Doğu idare geleneklerinin mücadelesinden ibaretti. Selçuklu hâkimiyetinin Yakın Doğu'da güçlü bir şekilde tesisi, ancak bu mücadelenin merkez ve merkeziyetçiliğin zaferi ile neticelenmesinden sonra oldu.

1 O. Pritsak, "Der Untergang des Reiches des Oguzischen Yabgu", F. Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 397.

2 L. Ligeti, "Asya Hunları", Attilâ ve Hunları, T. terc. Ş. Baştav, Ankara 1962, s. 48vd.

3 İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 19843, s. 202-203; L. N. Gumilöv, Eski Türkler, T. terc. A. Batur, stanbul 1999, s. 101-106. A. Donuk, "Türkçe'de İl (Devlet) Deyimi Hakkında", TDA, 35, (1985), s. 37; Aynı müellif, Eski Türk Devletlerinde İdarî Askerî Unvan ve Terimler, İstanbul 1988, s. 73-76; B. Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, II, İstanbul 1971, s. 47.

4 A. Donuk, "Türkçede İl (Devlet) Deyimi Hakkında", TDA. 35, (1985), s. 37: Aynı müellif, Eski Türk Devletlerinde İdari Askeri Unvan ve Terimler, İstanbul 1988, s. 73-76; B. Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, II, İstanbul 1971, s.47.

5 S. M. Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947, s. 192.

6 W. Eberhard, "Türk Kavimleri Hakkında Çince Vesikalar, II-III", AÜDTCF, TAD, IV, (1942), s. 231; M. Mori, "Kuzey Asya'daki Eski Bozkır Devletlerinin Teşkilâtı", TED, 9, (1978), s. 212-214; B. Ögel, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, I, İstanbul 1981, s. 604.

7 M. Mori, “Kuzey Asya’daki Eski Bozkır Devletlerinin Teşkilâtı”, s. 216.

8 M. Mori, “Kuzey Asya’daki Eski Bozkır Devletlerinin Teşkilâtı”, s. 214; L. N. Gumilöv, Eski Türkler, s. 89; A. Taneri, Türk Devlet Geleneği, İstanbul 19812, s. 47.

9 M. Mori, “Kuzey Asya’daki Eski Bozkır Devletlerinin Teşkilâtı”, s. 218.

10 A. Taşağıl, Gök-Türkler, Ankara 1995, s. 31, 85; A. N. Kurat, “Gök Türk Kağanlığı”, DTCFD, X/1-2, (1952), s. 12, 14.

11 Kitabeler, Kültigin, doğu, str. 1-2 (bkz. M. Ergin, Orhun Âbideleri, İstanbul 1970, s. 4; T. Tekin, Orhun Yazıtları, Ankara 1988, s. 9). Daha bkz. R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu, Attilâ/Cengiz Han/Timur, T. terc. R. Uzmen, İstanbul 1980, s. 102vd; A. Donuk, “Türk Devletlerinde Hâkimiyet Anlayışı”, TED, 10-11, (1979), s. 56.

12 P. Vaczy, “Hunlar Avrupa’da”, Attilâ ve Hunları, s. 112; İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 103; B. Ögel, Türklerde Devlet Anlayışı (XIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar), Ankara 1982, s. 58; J. Deér, “İstep Kültürü”, T. terc. Ş. Baştav, DTCFD, XII/1-2, (1954), s. 172.

13 Bkz. L. N. Gumilöv, Eski Türkler, s. 89-90.

14 İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 258; F. Laszlo, “Kağan ve Ailesi”, THTD, I, (1944), s. 42.

15 F. Köprülü, “Türk ve Moğol Sülalelerinde Hanedan Azası İdâmında Kan Dökme Memnûiyeti”, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul 1983, s. 78; J. Deér, “İstep Kültürü”, s. 172-173; M. Arslan, Step İmparatorluklarında Sosyal ve Siyasî Yapı, İstanbul 1984, s. 74.

16 M. Arslan, Step İmparatorluklarında Sosyal ve Siyasî Yapı, s. 74; Aynı müellif, Kutadgu Bilig’deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul

1987, s. 65.

17 A. Alfödi, “Çifte Krallık”, II. TTKZ, İstanbul 1943, s. 509; F. Laszlo, “Kağan ve Ailesi”, s. 45.

18 İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 240, 259.

19 Z. V. Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 19813, s. 53; H. Z. Ülken, “Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi (Osmanlılar’a Kadar)”, VD, 10, (1973), s. 10. Ancak burada kullanılan “feodalite” tabiri, kendine özgü bir üretim tarzını ifade eden “batı feodalizmi” ile karıştırılmamalıdır.

20 Meselâ, Türgişler için bkz. H. Salman, Türgişler, Ankara 1998, s. 23, 35.

21 A. Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1963, s. 272; A. Donuk, “Oğuz Kağan Destanı’nda Yanlış Yorumlanan Bir Terim: Üleştirmek mi, İliştirmek mi? ”, TED, 13, (1987), s. 163; Aynı müellif, İdarî Askerî Unvan ve Terimler, s. 90-91.

22 Z. V. Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 207, 211; H. İnalcık, “Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi”, A. Ü. SBFD, XIV, (1959), s. 83-84.

23 A. İnan, “Orun ve Ülüş Meselesi”, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1968, s. 241, 251; Z. V. Togan, Oğuz Destanı, Reşidüddin’in Oğuz-nâmesi, İstanbul 1972, s. 52. Daha bkz. Ebû’l-Gâzî Bahâdır Han, Secere-i terâkime (Türkler’in Soy Kütüğü), T. terc. M. Ergin, İstanbul (tarihsiz), s. 46; S. Divitçioğlu, Oğuz’dan Selçuklu’ya (Boy, Konat ve Devlet), İstanbul 1994, s. 41-48.

24 H. İnalcık, “Osmanlılarda Saltanat Verâseti Hukuku”, s. 84; M. A. Kılıçbay, Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı, Ankara 19852, s. 125 n. 43.

25 Bilhassa Osmanlı tarihi sahasında çalışanlarca dikkatsizce: A. Mumcu, Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl, İstanbul 1985, s. 188-189; C. Üçok, Türk Hukuk Tarihi, Ankara (tarihsiz) 3, s. 163; Ş. Karatepe, Osmanlı Siyasî Kurumları, Klasik Dönem, İstanbul 1989, s. 55-58.

26 Bkz. O. Pritsak, “Karahanlılar”, İA, VI, s. 252-254; Aynı müellif, “Karahanidische Streitfragen I-IV”, Oriens, III/2, (1950), s. 227-228.

27 B. Spuler, İran Moğolları, T. terc. C. Köprülü, Ankara 19872, s. 44, 274, 280, Altınordu için bkz. F. Köprülü, “Altınordu'ya Ait Yeni Araştırmalar”, Belleten, V/19, (1941), s. 426-429.

28 Oğuz Destanı, yay. W. Bang-R. Rahmeti, İstanbul 1936, s. 33; Oğuz Kağan Destanı, yay. M. Ergin, İstanbul 19882, s. 25; B. Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1971, s. 127, 206.

29 Bununla birlikte destanın asıl metni bu tercümeyi doğrulamaktan uzaktır: “. song Oguz Kagan ogullarıga yurtın el[i]şdürüp birdi”. Bkz. Oğuz Destanı, (W. Bang-R. Rahmeti), s. 32 n. 371; Oğuz Kağan

Destanı, (M. Ergin), s. 40; A. Donuk, “Üleştirmek mi, İliştirmek mi?”, s. 164.

30 A. Donuk, “Üleştirmek mi, İliştirmek mi?”, s. 165.

31 Aynı destanın Reşîdu'd-dîn versiyonu: Bkz. Z. V. Togan, Oğuz Destanı, s. 48; Almanca terc. K. Jahn, Die Geschichte der Oguzen des Ra|id ad-Dîn, Wien 1969, s. 44; Ebû'l-Gâzî Bahâdır Han, Secere-i terâkime, s. 42; B. Ögel, Türk Mitolojisi, s. 276.

32 Ebû'l-Gâzî Bahâdır Han, “ilde bir han olmalı” ifadesini “iki kılıç bir kına sığmaz” atasözü ile özdeştirmiştir (bkz. Secere-i terâkime, s. 220).

33 İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 260, 266.

34 M. A. Kılıçbay bunu çok haklı olarak “fetih hakkı” ile ilgilendirir ve Batı tarihinde Germenler tarafından da kullanıldığını ifade eder (bkz. Feodalite, s. 125 n. 43).

35 L. N. Gumilöv, Eski Türkler, s. 89-91. Meselâ Batı Gök-Türkler’in yıkılışındaki taht mücadeleleri için bkz. H. Salman, “Toharistan Türk Yabguluğu”, TDA, 65, (1990), s. 135-136.

36 İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 260vd; A. Donuk, “Üleştirmek mi, İliştirmek mi?”, s. 164-165.

37 F. Köprülü, “İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Hukuku Yokmudur?”, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul 1983, s. 11-12; Aynı müellif, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1980, s. 151; H. İnalcık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, A. Ü. SBFD, XIII, (1959), s. 104; B. Lewis, “İslâm Devlet Müessese ve Telâkkileri Üzerine Bozkır Ahalisinin Tesiri”, T. terc. S. Tuğ, İTED, II/2-4, (1958), s. 211-214; M. Arslan, “İslâm Devlet Düşüncesi ve Kutadgu Bilig”, TED, 13, (1987), s. 10.

38 A. Taneri, Türk Devlet Geleneği, s. 42-43; H. Z. Ülken, “Sosyal Kuruluş”, s. 6.

39 İl bir (i) gme Tengri (il veren Tanrı). Bkz. Kitabeler, Kültigin, Doğu, str. 11, 25; Kuzey, str. 7; Güney, str. 9; Bilge Kagan, Doğu, str. 10, 25 (bkz. M. Ergin, Orhun Âbideleri, s. 3, 6, 9, 19; T. Tekin, Orhun Yazıtları, s. 5, 10, 15, 31, 41). Krş. J. P. Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, T. terc. A. Kazancıgil, İstanbul 1994, s. 95-97.

40 Bkz. Kitabeler, Kültigin, Doğu, str. 29, Güney, str. 9; Bilge Kagan, Doğu, str. 23, 33, 35; Kuzey, str. 9 (bkz. M. Ergin, Orhun Âbideleri, s. 3, 10, 23, 26, 33; T. Tekin, Orhun Yazıtları, s. 5, 17, 33, 45, 49, 51). Yine bkz. B. Ögel, Türklerde Devlet Anlayışı, s. 231-232; A. Donuk, “Türk Devletlerinde Hâkimiyet Anlayışı”, s. 51-52; A. Koestler, Onüçüncü Kabile, T. terc. B. Çorakçı, İstanbul 1976, s. 62-63. Şayet bunun aksi, yani Tanrı tarafından hükümdara verilen şeyin devletin kendisi olduğu kabul edilirse, devletin unsurları olan halk ve toprağın da hükümdarın şahsî mâlı

olması icab ederdi ki, böyle bir anlayışa eski Türk devlet geleneklerinde rastlanmaz. Eski Türk devletlerinde toprak hanedan ya da hükümdarın değil, milletin mâlı sayıldığı gibi, halk da hür idi (bkz. İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 224, 226-228).

41 Gerçi bazı hükümdarlar tahtı istedikleri evlâdlarına bırakmak için türlü yollar denemişlerse de, bunlardan hiçbirisi kesin bir çözüm olmamıştır (İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 259; A. Taneri, Türk Devlet Geleneği, s. 43).

42 Bu telâkkiye göre, Tanrı sadece kagana değil, kaganın bütün aile efradına belki de aynı mitik cedden gelmeleri hasebiyle hâkimiyet hakkı vermekteydi (L. N. Gumilöv, Eski Türkler, s. 89; M. Arslan, “İslâm Devlet Düşüncesi ve Kutadgu Bilig”, s. 99).

43 Bu durum bilhassa merkezî hâkimiyetin çöküşü esnasında böyleydi. Neticede büyük bozkır imparatorlukları yerine, hanedan üyelerinin idaresinde daha küçük devletler hayatlarını devam ettirmekte idi. Meselâ, Gök-Türk Devleti’nin yıkılışından sonra, onların vassalı durumundaki teşekküllerden batıda Hazarlar müstakil (İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 158), güney-batıda ise Toharistân yabguluğu (bkz. H. Salman, “Toharistan Türk Yabguluğu”, s. 135vd.) Çin’e bağlanmak suretiyle varlığını devam ettirmişti.

44 Bilhassa bkz. M. A. Kılıçbay, Feodalite, s. 125.

45 Germenler ile ilgili bunun tam tersi bir değerlendirme için bkz. M. A. Kılıçbay, Feodalite, s. 125.

46 Cl. Cahen, “Selçukî Devletleri Feodal Devletler mi idi?”, T. terc. L. Gücer, İÜ İFM, XVII/1-4, (1956), s. 352.

47 F. Sümer, “X. Yüzyılda Oğuzlar”, DTCFD, XVI/3-4, (1958), s. 134; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, yay. K. Y.

Kopraman-A. İ. Aka, Ankara 1975, s. 66; O. Pritsak, “Der Untergang des Reiches des Oguzischen Yabgu”, s. 399-400.

48 İbn Hassûl, “Tafdilu’l-Etrâk”, neşr. ‘A. ‘Azzavî, T. terc. Ş. Yaltkaya, Belleten, IV/14-15, (1940), s. 265; İbn Tiktakâ, Târîh-i Fahrî, Farsça terc. M. V. Gulpâygânî, Tahrân 1368/1989, s. 394; Hindûşâh b. Sencer, Tecâribu’s-selef, neşr. ‘A. İkbâl, Tahrân 1357/1978, s. 259. Zamanımıza ulaşmayan Melik-nâme’den naklen: İbnu’l-Adîm, Bugyetu’t-taleb fî tarihi Haleb (Seçmeler), Selçuklular Tarihi, T. terc. A. Sevim, Ankara 1989, 20; Gregory Ebû’l-Ferec (Bar Hebraeus), Abû’l-Farac Tarihi, T. terc. Ö. R. Doğrul, I, Ankara 1987, s. 292; Mîrhvând, Ravzatu’s-safâ, IV, Tahrân 1339/1960, s. 235; Cl. Cahen, “Le Malik-nâmeh et l’histoire des origines Seljukides”, Oriens, II/1, (1949), s. 42. Daha somut bir bulgu için bkz. Cl. Cahen, “Les Hazars et la tugrâ des Seljûqides”, JA, CCLXXIII/1-2, (1985), s. 161-162.

49 İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 144.

50 Bu konuda iki farklı görüş için bkz. İ. Kafesoğlu, “Selçuklular”, İA, X, s. 354; O. Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 31.

51 Oğuz Yabgusu ile arasında geçen bir münâkaşa için bkz. İbn Hassûl, s. 165; el-Huseynî, Ahbâru’d-devleti’s-Selçûkiyye, T. terc. N. Lûgal, Ankara 1943, s. 1; İbn Tiktakâ, Târîh-i Fahrî, s. 394; Mîrhvând, Ravzatu’s-safâ, IV, s. 236; İ. Kafesoğlu, Selçuk Ailesinin Menşei Hakkında Düşünceler, İstanbul 1955, s. 24-25.

52 Siyasî sebeplerin yanı sıra, otlak ve yer darlığı da bunda önemli rol oynamıştı. Bkz. Reşîdu’d-dîn Fazlullâh, Câmi‘u’t-tevârîh, II/5, Selçuklular Tarihi, neşr. A. Ateş, Ankara 1960, s. 5; Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvînî, Târîh-i guzîde, neşr. ‘A. Nevâ’î, Tahrân 1364/1985, s. 426; İ. Kafesoğlu, Selçuk Ailesinin Menşei, s. 24; F. Sümer, “X. Yüzyılda Oğuzlar”, s. 146.

53 Selçuk Bey'in dört oğlu vardı: İsrâ'il (Arslan), Mikâ'il, Yusûf ve Mûsâ. Bunlardan Mikâ'il daha babası hayatta iken ölmüştü. Bazı kaynaklarda görülen beşinci isim (Yunûs, bkz. Reşîdu'd-dîn, Câmi'u't-tevârîh, s. 5; Zahîru'd-dîn Nîşâbûrî, Selçûk-nâme, neşr. Mîrzâ İsmâ'îl Hân Afşâr, Tahrân 1332/1953, s. 10, 17), muhtemelen bir hata olmalıdır. Bkz. İ. Kafesoğlu, "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", TM, XIII, (1958), s. 118.

54 İ. Kafesoğlu, "Selçuklular", İA, X, s. 119.

55 Arslan Yabgu'nun esâreti için bkz. Râvendî, Râhatu's-sudûr ve âyetu's-surûr, T. terc. A. Ateş, I, Ankara 1957, s. 88-89; Muhammed b. Muhammed el-Huseynî el-Yezdî, el-'Urâza fî hikâyeti's-Selçûkiyye, neşr. K. Süssheim, Leiden 1909, s. 25-28; Reşîdu'd-dîn, Câmi'u't-tevârîh, s. 8-9; Hamdullâh Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 430; Mîrhvând, Ravzatu's-safâ, IV, s. 255.

56 O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 53.

57 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh, IX, T. terc. A. Özaydın, İstanbul 1987, s. 363.

58 Kaynaklarda ve paralarda Mûsâ'nın adından hemen sonra kaydedilen bu kelimenin Türklerde has isim ve unvan olarak kullanılan Bigu-Paygu şeklinde de okunabileceği hakkında bkz. C. E. Bosworth, "Paygu", EI2, VIII, s. 288; S. G. Agadshanow, Der Staat der Seldschukiden und Mittelasien im 11. -12. Jahrhundert, Alm. terc. R. Schletzer, Berlin 1994, s. 86, 88.

59 Cl. Cahen, "Le Malik-nâmeh", s. 55-57; B. Zahoder, "Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Sırasında Horâsân, T. terc. İ. Kaynak, Belleten, XIX/76, (1955), s. 491-527. Bölgede daha önceki Türk varlığı için bkz. R. N. Frye-A. Sayılı, "Selçuklulardan Evvel Ortaşarkta Türkler", Belleten, X/37, (1946), s. 97-131.

60 İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 366; O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 54; Cl. Cahen, “Le Malik-nâmeh”, s. 59.

61 Beyhakî, Târîh-i Beyhakî, neşr. ‘Ali Ekber Feyyâz, Meşhed 1375/19963, s. 641. Bu durum bize, Tuğrul ve Çağrı Beylerin artık hukukî olarak da Mûsâ Yabgu’nun seviyesinde sayıldıklarını gösterir.

62 Beyhakî, Târîh-i Beyhakî, s. 641. Paylaşımın tahlili için bkz. M. A. Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I, Ankara 1989, s. 226vd.

63 İ. Kafesoğlu, “Selçuklular”, İA, X, s. 361.

64 O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 56.

65 Devletin kuruluşu esnasında kazanılan önemli bir zaferi müteakip kurultay toplanması ve kurultay kararlarına göre hükümdar ilân edilerek siyasî-idarî teşkilâtlanmaya gidilmesi geleneğine Gök-Türklerde de (552 ve 682 yıllarında) rastlanmaktadır (İ. Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, s. 93, 107). Selçukluların Gaznelilere karşı kazandıkları 1038 ve 1040 zaferlerinin ardından kurultay toplamaları ve bu kurultayda kurulmakta olan devlet ile ilgili önemli kararlar almaları bir tesadüf olmasa gerektir.

66 Ebû’l-Fazl Beyhakî, Tuğrul Bey’in Nîşâbûr’a girerken elinde üç tane ok, kolunda ise bir yay bulunduğunu bildirmektedir (bkz. Târîh-i

Beyhakî, s. 732). Selçuklu paralarında da hâkimiyet alâmeti olarak kullanılan “ok ve yay”ın sembolik mânâsı ve mâhiyeti şu araştırmalarda tartışılmıştır: Cl. Cahen, “La Tughra Sejukide”, JA, CCXXXIX/43-45, (1945), s. 167-172; Aynı müellif, “Les Hazars et la tugrâ des Seljûqides”, JA, CCLXXIII/1-2, (1985), s. 161-162; O. Turan, “Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması”, Belleten, IX/35, (1945), s. 305-318; R. W. Bulliet, “Numismatic Evidence for the Relationship between Tughril Beg and Chaghri Beg”, Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Studies of George C. Miles, ed. A. Kouymjian, Beirut 1974, s. 290-295; K. Shimizu, “The Bow and Arrow on Saljûqid

Coins", Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library), no 56, Tokyo 1998, s. 85-106; O. G. Özgüdenli, "Yeni Paraların Işığında Kuruluş Devri Selçuklularında Hâkimiyet Münasebetleri Hakkında Bazı Düşünceler", Belleten, 244, (2001, baskıda).

67 Ebû'l-Fazl Beyhakî, Sultan Mes'ûd'un Selçuklu liderlerine sadece Gazne geleneklerine göre değil, Türk geleneklerine göre de alâmetler gönderdiğini kaydetmektedir (Târîh-i Beyhakî, s. 641).

68 Bilhassa Selçuklu hanedan üyelerinde kullanılan Türkçe yırtıcı/yabanî hayvan isimlerinin çokluğu [Arslan Yabgu, Tuğrul, Çağrı, Kavurd (Kurt?), Börü, Paygu-Baygu?, Alp-Arslan, Arslan (Hatun), Pars] dikkat çekicidir. Bu durum isim alma/vermede Gök-Türklerden beri görülen (bkz. L. N. Gumilöv, Eski Türkler, s. 88 n. 20. Uygurlar için bkz. A. von Gabain, "Das Staatsbewusstsein im uigurischen Königreich von Qoco, 840-1400", Turcica et Orientalia, Studies in honour of Gunnar Jarring, İstanbul 1998, s. 43) eski geleneklerin devamından ibarettir.

69 Selçuklu hanedan üyelerinde sü-başı, yabgu, beg, yınal, inanç ve tegin gibi eski Türk unvanlarına rastlanmaktadır. Menşei oldukça eskilere dayanan bu önemli unvanlar için bkz. A. Donuk, Eski Türk Devletlerinde İdarî Askerî Unvan ve Terimler, s. 5-8, 15-18, 48, 56-63.

70 Meselâ, eski Türk sosyal yapısında önemli bir yer tutan leviratus (eski Türkler arasında Asya Hunlarından beri gözlemlenebilen, ölen erkek kardeşin dul kalan eşi ile veya dul, fakat genç ve çocuksuz üvey anne ile evlenmeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bkz. W. Eberhard, Çin'in Şimal Komşuları, T. terc. N. Uluğtuğ, Ankara 1942, s. 76; L. N. Gumilöv, Eski Türkler, s. 112-113; İ. Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, s. 216; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu, s. 99; A. İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1987, s. 341; M. Arslan, Step İmparatorluklarında Sosyal ve Siyasî Yapı, s. 41-42; İbn Fazlan, İbn Fazlan Seyahatnâmesi, haz. R. Şeşen,

İstanbul 1975, s. 32) geleneğinin Selçuklular'ın ilk dönemlerinde de devam ettiği, İbrâhîm Yınal örneği ve Tuğrul Bey'in Çağrı Bey'in hanımı (Süleymân'ın annesi) ile izdivâcından anlaşılmaktadır.

71 Ebû'l-Fazl Beyhakî, Târîh-i Beyhakî, s. 732; Râvendî, Râhatu's-sudûr, I, s. 95.

72 Bundârî, Irak ve Horâsân Selçukluları Tarihi, T. terc. K. Burslan, Ankara 1943, s. 5.

73 M. A. Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1982, s. 46-48.

74 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 350; Ebû'l-Ferec, I, s. 296. Aynı hadiseler Bundârî ve Zahîru'd-dîn Nîşâbûrî tarafından da ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Şu farkla ki, kendini ölümle tehdit eden Tuğrul Bey değil, Çağrı Bey'dir (bkz. Irak ve Horâsân, s. 4-5; Selçûk-nâme, s. 18).

75 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 350. Bundârî, 40.000 dînâr göstermiştir (Irak ve Horâsân, s. 5).

76 İ. Kafesoğlu, "Selçuklular", İA, X, s. 361.

77 H. Z. Ülken, "Sosyal Kuruluş", s. 6.

78 Muasır kaynak Gerdîzî'nin Gazneli hükümdarı Sultan Mes'ûd ile Selçuklu lideri Yabgu (Mûsâ) arasındaki siyasî temaslarla ilgili kayıtları (bkz. Zeynu'l-ahbâr, neşr. 'Abdu'l-Hayy Habîbî, Tahrân 1363/1984, s. 435), Mûsâ'nın henüz Selçuklu ailesi içerisindeki güç ve nüfûzuna delâlet etse gerektir.

79 İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 366; el-Huseynî, Ahbâr, s. 6-7. Daha bkz. V. V. Barthold, Dersler, s. 142; Cl. Cahen, "Caghrî-Beg", EI,2 II, s. 5. Çağrı Bey'in Meliku'l-mulûk unvanını ilk defa 428/1037 yılında Gazneli kuvvetlerini mağlup ederek Merv'i ele geçirmesinden sonra hutbelerde kullandığı kaydedilmiştir (bkz. M. H. Yınanç, "Çagrı Bey", İA, III, s. 325; A. Sevim, "Çağrı Bey", DİA, VIII, s. 184). Çağrı Bey'in Meliku'l-mulûk

unvanını kullandığı, Ebû’l-Hasan el-Beyhakî tarafından da zikredilmiştir (bkz. Târîh-i Beyhak, neşr. A. Behmenyâr, Tahrân tarihsiz2, s. 71-72).

80 Bkz. B. Zahoder, “Dendanekan”, T. terc. İ. Kaynak, Belleten, XVIII/72, (1954), s. 581-587.

81 Ebû’l-Fazl Beyhakî, Târîh-i Beyhakî, s. 843; M. A. Köymen, Selçuklu Devri, s. 54.

82 Râvendî, Râhatu’s-sudûr, I, s. 103-104; Reşîdu’d-dîn Fazlullâh, Câmi‘u’t-tevârîh, s. 19-20 (Zâhiru’d-dîn Nîşâbûrî, Selçûk-nâme, s. 18); Bundârî, Irak ve Horâsân, s. 6; el-Huseynî, Ahbâr, s. 12; Hamdullâh Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 428; Şebânkâre’î, Mecma‘u’l-ensâb, neşr. Mîr Hâşim Muhaddis, Tahrân 1363/1984, s. 98; Eberkûhî, Firdevsu’t-tevârîh, Kitâbhâne-yi Mînovî, (film), nr. 166, vr. 363.

83 Şebânkâre’î, Mecma‘u’l-ensâb, s. 98; Reşîdu’d-dîn, Câmi‘u’t-tevârîh, s. 20. İbrâhîm Yınal’a evvelâ Kûhistân bölgesi verilmişti (bkz. Bundârî, s. 6; İ. Kafesoğlu, “Selçuklular”, İA, X, s. 361; O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 63). Bununla birlikte, o, bir süre Nîşâbûr’da idarecilik (vâlî-şahne) yaptıktan (Muhammed b. Munevver Meyhenî, Esrâru’t-tovhîd, neşr. Z. Safâ, Tahrân 1354/19753, s. 126, 247; Hamdullâh Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 428) sonra Hemedân’a gönderilmiş ve bu bölgede faaliyette bulunmuştur (İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 387, 402).

84 Reşîdu’d-dîn, Câmi‘u’t-tevârîh, s. 20; Şebânkâre’î, Mecma‘u’l-ensâb, s. 98; Hasan-i Yezdî, Câmi‘u’t-tevârîh-i Hasenî, vr. 178a.

85 Râvendî, Râhatu’s-sudûr, I, s. 103; Bundârî, Irak ve Horâsân, s. 6; el-Huseynî, Ahbâr, s. 12; Şebânkâre’î, Mecma‘u’l-ensâb, s. 98; Muhammed el-Huseynî, el-‘Urâza, s. 37-38; Eberkûhî, Firdevsu’t-tevârîh, vr. 363; Hasan-i Yezdî, Câmi‘u’t-tevârîh-i Hasenî, vr. 178a.

86 Şebânkâre’î, Mecma‘u’l-ensâb, s. 97; M. A. Köymen, Büyük Selçuklu, I, s. 358-359.

87 Muhammed b. Munevver Meyhenî tarafından kaleme alınan ve Şeyh Ebû Sa‘îd Ebû’l-Hayr’ın menkıbelerini ihtivâ eden Esrâru’t-tovhîd (s. 171-172. Kezâ bkz. Benâketî, Târîh-i Benâketî, neşr. Ca‘fer Şi‘âr, Tahrân 1969, s. 227)’de menkıbevî bir şekilde de olsa şeyhin Horâsân’ın hâkimiyetini Çağrı, Irak’ın hâkimiyetini Tuğrul Bey’e vermesi, bu arada Mûsâ Yabgu’dan hiç bahsedilmemesi, Mûsâ’nın aile içerisindeki güç ve nüfûzunun Tuğrul-Çağrı Beyler lehine daraldığını gösterse gerektir. Şebânkâre’î’nin kayıtları da bu yöndedir (Mecma‘u’l-ensâb, s. 98).

88 O. G. Özgüdenli, “Çağrı Bey’in Ölüm Tarihi Meselesi”, TED, 17, (yayında).

89 “. memleket-râ kismet kerdend ve her-yekî ez-mukaddemân be-tarafî nâmzed şodend” (Hasan-i Yezdî, Câmi‘u’t-tevârîh-i Hasenî, Süleymaniye Ktb., Fatih, nr. 4307, vr. 178a).

90 M. A. Köymen, “Tuğrul Bey”, İA, XII/2, s. 28-29; O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 42.

91 Bugün, Selçuklu hanedan üyelerinden Çağrı Bey, Alp-Arslan, Kavurd Bey, Mûsâ Yabgu ve oğlu Hasan Yabgu’nun, daha Tuğrul Bey’in sağlığında kendi adlarına bastırdığı paralar elimizdedir. Bu paralarda Tuğrul Bey’in adı zikredilmemiştir. Evvelâ, tarihî kaynaklar yoluyla sâbit olan bu bilgi (bkz. Târîh-i Sîstân, neşr. Meliku’ş-Şu‘arâ’ Bahâr, Tahrân 1987, s. 380) son 25 yıl içerisindeki neşriyat ile kesinlik kazanmıştır. Bkz. R. W. Bulliet, “Numismatic Evidence for the Relationship between Tughril Beg and Chaghri Beg”, s. 289-296; G. Hennequin, Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale. Asie Pré-Mongole Les Salğuqs et Leurs Successeurs, Paris 1985, s. 28-29, 35; Centuries of Gold the Coinage of Medi-

eval Islam, London 1986, s. 54 nr. 164; C. Turâbî Tabâtabâ’î-M. Vasîk, Sikkehâ-yi İslâmî-yi İrân, Tebrîz 1994, s. 466, 492; S. Album, A Checklist

of Islamic Coins, Santa Rosa 1998, s. 85; D. Sourdel, “Un trésor de dinars Gaznawides et Salğuqides découvert en Afganistan”, Bulletin d’Etudes Orientales de l’Institut Français de Damas, XVIII, (1963-64), s. 214; C. Alptekin, “Selçuklu Paraları”, SAD, III, (1971), s. 468-470; T. Hocaniyazov, Denejnoe obra|çeniye v gosudarstve Velikih Sel’dzukov, (Po Dannım Numizmatiki), Aşkabad 1977, 39; Stephen Album, Specialist in Islamic and Indian Coins, 92 (Dec. 1992), s. 2 nr. 82; O. G. Özgüdenli, “Yeni Paraların Işığında Kuruluş Devri Selçuklularında Hâkimiyet Münasebetleri Hakkında Bazı Düşünceler”, Belleten, Sayı 244, (2001, baskıda); “Selçuklu Paralarının Işığında Çağrı Bey’in Ölüm Tarihi Meselesi”, TED, 17, (yayında).

92 Çağrı Bey’in daha Dandânakân zaferinden önce Merv’de kendi adına hutbe okuttuğu bilinmektedir (İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 366; el-Huseynî, Ahbâr, s. 6-7; Ebû’l-Hasan el-Beyhakî, Târîh-i Beyhak, s. 273; M. H. Yınanç, “Çagrı Bey”, İA, III, s. 325). Ertaş’ın Dandânakân Savaşı’ndan bir süre sonra Sîstân’da hutbeyi Mûsâ Yabgu adına okutması hakkında bkz. Târîh-i Sîstân, s. 366. Çağrı Bey’in 12 Temmuz 1056 tarihinde Sîstân’da hutbe ve sikkeyi kendi adına çevirmesi hakkında bkz. Târîh-i Sîstân, s. 380.

93 Meselâ, Kavurd Bey’in hâkimiyet alâmetlerinden çetr, tugra ve ok-yay kullandığı zikredilmiştir [Efdalu’d-dîn Ebû Hâmid Kirmânî, Selçûkiyân û Guzz der-Kirmân, neşr. Bâstânî-yi Pârîzî (Muhammed İbrâhîm), Tahrân 1994, s. 341].

94 Meselâ, Kavurd Bey, fermân ve menşûr sadır edebiliyordu. Efdalu’d-dîn Ebû Hâmid Kirmânî, Kavurd Bey’in, resmî tayin vesikalarında (misâlhâ) da, tugranın üstünde “ok ve yay” motiflerini kullandığını kaydetmektedir (bkz. Selçûkiyân û Guzz der-Kirmân, s. 341).

95 Kaynaklarda Çağrı Bey ile Gaznelilerden İbrâhîm b. Mes‘ûd arasında 1059 yılında yapılan barış antlaşmasından bahsedilmektedir (bkz.

İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, X, s. 25-26; İ. Kafesoğlu, “Selçuklular”, İA, X, s. 364; E. Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 84). Meşhur tarihçi Ebû’l-Fazl Beyhakî tarafından kaleme alınan bu barış antlaşması Çağrı Bey’in vefatından az önce gerçekleşmiş olmalıdır.

96 Bu paralar 1043-44 (Herât), 1047-48 (Herât) ve 1051-52 (Sicistân) yıllarında Mûsâ Yabgu (bkz. O. G. Özgüdenli, “Kuruluş Devri Selçukluları’nda Hâkimiyet Münasebetleri Hakkında Bazı Düşünceler”, Belleten, 244, (baskıda); Stephen Album, Specialist in Islamic and Indian Coins, 88 (July 1992), s. 1 nr. 25; 70 (Nov. 1990), s. 2 nr. 20; 127, (July 1996), s. 2, nr. 34; 150, (Jan. 1999), s. 2 nr. 34; C. E. Bosworth, The History of the Saffarids of Sistan and Malik of Nimruz 247/861-949/1542-43, California-New York 1994, s. 378 n. 1144, 383 n. 1162) ve 1051-52 (Herât) ve 1054-55 (Herât) yılında da oğlu Hasan Yabgu adına basılmıştır (bkz. T. Hocaniyazov, Denejnoe obra|çeniye v gosudarstve velikih Sel’dzukov, 39).

97 Hasan Yabgu’nun ismi bazı siyasî tarihlerde de zikredilmiştir (Fahru’d-dîn Râzî, Câmi‘u’l-‘ulûm, Süleymaniye ktb., Ayasofya, nr. 3832, s. 101; Selçûk-nâme, [Türkçe], Kitâbhâne-yi Mînovî, (film), nr. 356, s. 10; S. G. Agadshanow, Der Staat der Seldschukiden, s. 88-90.

98 İlk defa Gazneli Mahmûd tarafından hususî bir mânâ kazandırılan bu unvan için bkz. ‘Abdu’l-Hayy Habîbî, “Kelime-yi Sultân”, Âryânâ, XXIX/5, Kâbil 1350/1971, s. 80-83; J. H. Kramers, “Sultan”, İA, XI, s. 24-28.

99 O. G. Özgüdenli, “Çağrı Bey’in Ölüm Tarihi Meselesi”, TED, 17, (yayında). Krş. M. A. Köymen, “Tuğrul Bey”, İA, XII/2, s. 30. Muhammed b. Munevver Meyhenî’nin Çağrı Bey’den sultân olarak söz etmesi (bkz. Esrâru’t-tovhîd, s. 336), onun bizzat bu unvanı kullanışından değil, sahip olduğu güçten kaynaklanmış olsa gerektir.

100 M. A. Köymen, “Tuğrul Bey”, İA, XII/2, s. 28, 30.

101 G. Hennequin, Catalogue, s. 28-29. Resûl Tegin'in bu sikkesinin, Tuğrul Bey'in isminin de zikredilmesine bakılırsa 1052-53 yılına ait olması kuvvetle muhtemeldir. Resûl Tegin'in 1063 yılında Istahr'da darbedilen başka bir parası daha günümüze ulaşmıştır (bkz. N. M. Lowick, "Fars'daki Selçuklu Hâkimi Resûltegin'in Bir Altın Sikkesi", T. terc. E. Merçil, TD, 28-29, (1975), s. 55-62). Ancak, bu parada Tuğrul Bey'in adının zikredilmediği görülür. Bu durum, Tuğrul Bey'in vefatı, Resûl Tegin'in de hâkimiyet mücadelelerine girmesi (bkz. O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 98) ile izah edilebilir.

102 Basım yeri silik. O. G. Özgüdenli, "Kuruluş Devri Selçuklularında Hâkimiyet Münasebetleri Hakkında Bazı Düşünceler", Belleten, 244, (baskıda).

103 Hemedân 1049-50 tarihli (Coins of the Islamic World in Gold, Silver and Copper, Auction, 31, Zürich 1989, s. 69). Aynı yıl Tuğrul Bey adına basılmış başka bir para daha mevcuttur. Bkz. Sothebys's, Ancient, Islamic, English and Foreign Coins, Banknotes and Bonds, (29 September 1988), London 1988, s. 23. Bu iki para İbrâhîm Yınal'ın Hemedân'daki ilk isyanı ile ilgili olsa gerektir.

104 C. Alptekin, "Selçuklu Paraları", s. 436, 443; G. Hennequin, Catalogue, s. 17.

105 Daha sonraki yıllarda başka Selçuklu hanedan üyeleri tarafından da kullanıldığı anlaşılan bu unvan için bkz. Muhammed Bâkir el-Huseynî, "Derâsetu tahliliyye ve ihsâiyyetu lil elkâbu İslâmiyye", Sumer, XXVIII/1-2, Bağdâd 1972, s. 154-155, 160.

106 G. Hennequin, Catalogue, s. 20.

107 C. Alptekin, "Selçuklu Paraları", s. 447. Halifenin Tuğrul Bey'e es-Sultânu'l-mu'azzam Şâhânşâh unvanını tevcihi de aynı yıla rastlamaktadır (H. Busse, Calif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq, Beirut 1969, s. 184

n. 48). Ebû'l-Ferec'in, Tuğrul Bey'in sultân unvanını alışını 442/1051 yılında göstermesi herhalde yanlıştır (bkz. I, s. 305).

108 İran fütûhatı için bkz. C. E. Bosworth, "The Political and dynastic history of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHI, V, ed. J. A. Boyle, Cambridge 1968, s. 42-49; Aynı müellif, "Saldjûkids (II. Origins and Early History)", EI2, VIII, s. 940vd.

109 Kutalmış için bkz. el-Azîmî, Azimî Tarihi, Selçuklularla ilgili bölümler, neşr. ve T. terc. A. Sevim, Ankara 1988, s. 8. İbrâhîm Yınal için bkz. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 298, 387.

110 Anlaşıldığına göre, bu teklifte, onun daha önce bu bölgede görevlendirilmiş olmasının (bkz. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 387, 402) da rolü büyüktü.

111 el-Azîmî, s. 8-9, 74; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 414-415; Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), T. terc. H. D. Andreasyan, Ankara 1987, s. 85-86.

112 O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 77. Büyük bir zaferin ardından İbrâhîm Yınal'ın zaferin nimetlerinden yeterince istifade etmeden ve orduyu başsız bırakarak Tuğrul Bey'in huzuruna hareket etmesi gayet ilginçtir.

113 Selçuklu gücünün yayılmasıyla birlikte, İran'daki bazı küçük mahallî hanedanlar, siyasî güçleri sınırlanarak, varlıklarını devam ettirmiştir: Tuğrul Bey, 1051 yılında uzun bir kuşatmanın ardından sulhen ele geçirdiği Isfahân şehrinin eski hâkimi Kakûye hanedanından Ferâmurz'a iyi davranarak iktâ' olarak Yezd şehrini vermiştir (bkz. C. E. Bosworth, "Dailamis in Central İran: The Kakuyids of Jibal and Yazd", Iran, VIII, (1970), s. 84). Ferâmurz'un neslinden gelen kimseler yaklaşık bir asır Selçukluların tâbii olarak Yezd'e hâkim olmuşlardır.

114 İlk Selçuklu vezîrleri hakkında bkz. H. Bowen, “Notes on Some Early Seljuqid Vizirs”, BSOAS, XX, (1957), s. 105-109.

115 İbn Hassûl, s. 265; Nâsir-i Husrev, Sefer-nâme, neşr. M. Debîr Siyâkî, Tahrân 1995, s. 166-167; Fahru’d-dîn Gurgânî, Vîs u Râmîn, neşr. M. Mînovî, Tahrân 1338/1959, s. 23. Bu konuda Alp-Arslan ve Melikşâh’ın nüfûzlu vezîri Nizâmu’l-Mulk’ün gayretleri kuşkusuz seleflerini gölgede bırakmıştır.

116 Osman G. Özgüdenli, “İran”, DİA, XXII, s. 397.

117 Târîh-i Sîstân, s. 366.

118 Târîh-i Sîstân, s. 375.

119 Târîh-i Sîstân, s. 378-380.

120 Tuğrul Bey’in Çağrı Bey’i sert bir şekilde kınayarak, Sîstân eyâletinin menşûrunu, para bastırma ve hutbe okutma hakları ile birlikte Mûsâ Yabgu’ya verdiği kaydedilmiştir (Târîh-i Sîstân (s. 381).

121 Târîh-i Sîstân, s. 370-372.

122 D. Sourdel, “Un trésor de dinars”, s. 214; C. Alptekin, “Selçuklu Paraları”, s. 470.

123 H. Busse, Calif und Grosskönig, s. 184 n. 48, 50.

124 V. V. Barthold, Dersler, s. 143. Sasanîlerden sonra ilk defa Buveyhîlerden Ruknu’d-devle, Taberistân’ın fethi dolayısıyla 351/962 yılında Rey’de kestirdiği bir sikkede Pehlevice “Şâhanşâh’ın azameti artsın” ibaresini kullanmıştır. Bu unvanın kullanımı daha sonraki yıllarda artmıştır. Bkz. Lutz Ricter-Bernburg, “Amîr-Malik-Shâhânshâh: ‘Adud ad-Daula’s Titulature Re-examined”, Iran, XVIII, (1980), s. 83-102.

125 İ. Kafesoğlu, “Selçuk’un Oğulları ve Torunları”, s. 127.

126 Kaynakların çoğunda hiç zikredilmemiş olmasına rağmen, bu hadise ufak bir çekişmeden ziyade önemli bir mücadele şeklinde gelişmişti.

Meyhenî (Esrâru’t-tovhîd, s. 126) ve el-Azîmî (s. 11)’nin “savaştılar” şeklindeki açık kaydı bunu doğrulamaktadır.

127 İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 422-423.

128 M. A. Köymen, Selçuklu Devri, s. 60-61.

129 Târîh-i Sîstân, s. 381.

130 O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 62; M. A. Köymen, Selçuklu Devri, s. 90.

131 İ. Kafesoğlu, “Selçuk’un Oğulları ve Torunları”, s. 124; M. A. Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 66; O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 83.

132 İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 484.

133 İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 488-489; Bundârî, Irak ve Horâsân, s. 13-14; el-Huseynî, Ahbâr, s. 12; Ebû’l-Ferec, I, s. 313; el-Azimî, s. 15; Mucmelu’t-tevârîh ve’l-kısas, neşr. Meliku’ş-Şu‘arâ’ Bahâr, Tahrân (tarihsiz), s. 407; İbnu’l-Cevzî, el-Muntazam fî tevârîhu’l-mulûk ve’l-umem, neşr. S. Zakkâr, IX, Beyrût 1415/1995, s. 404, 418; Sibt İbnu’l-Cevzî, Mîr’atu’z-zamân, (T. terc. A. Sevim, Belgeler, XVIII/22, Ankara 1998), s. 44; Hamdullâh Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 353; Hindûşâh b. Sencer, Tecâribu’s-selef, s. 254-256;

Ca‘ferî, Târîh-i Ca‘ferî, Kitâbhâne-yi Mînovî, (fotoğraf), nr. 107, s. 206; Mîrhvând, Ravzatu’s-safâ, IV, s. 262; Hvândemîr, Habîbu’s-siyer, II, Tahrân 1353/1974, s. 485.

134 Meyhenî, Esrâru’t-tovhîd, s. 126; İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, IX, s. 337, 484, 488; Hamdullâh Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 353.

135 Sibt İbnu’l-Cevzî, (T. terc. A. Sevim, Belgeler, XVIII/22, Ankara 1998), s. 43-45. Bu esnada Bağdâd’ı ele geçiren Arslan Besâsirî’nin 1059 yılında Bağdâd (Medinetu’s-Selâm)’da Fâtımî halifesi el-Mustansir-billâh adına kestirdiği ‘Alî velî-ullâh karakterli sikke için bkz. Sotheby’s,

Important Islamic Coins, (10 April 1983), London 1983, s. 51; Auction, 62, Islamic Coins, (9 Oct. 1982), Basel 1982, nr. 91.

136 Bundârî, Irak ve Horâsân, s. 20.

137 1062 yılındaki bir hadisede İbnu'l-Esîr, onların, babalarının kâtili olarak gördükleri Humâr-tekin et-Tugrâ'î'yi yakalayıp öldürmek için Tuğrul Bey'den izin aldıklarını zikretmektedir (el-Kâmil, X, s. 37). Bu durum aynı zamanda, onların babalarının kanını güttüklerini de gösterir.

138 el-'İmrânî, el-İnbâ' fî ta'rîhi'l-hulefâ, neşr. Takî Bîneş, Meşhed 1984, s. 157; O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 89.

139 Esasen, daha sonra Sultan Melikşâh'a karşı meşrûiyet iddiasıyla ortaya çıkan Anadolu fâtihi Süleymânşâh da aynı yolu benimsemiştir (bkz. C. Alptekin, "Türkiye Selçukluları", Doğuşundan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VIII, İstanbul 1988, s. 216).

140 O. G. Özgüdenli, "Çağrı Bey'in Ölüm Tarihi Meselesi", TED, 17, (yayında).

141 Cuzcânî, Tabakât-i Nâsirî, neşr. 'Abdu'l-Hayy Habîbî, Tahrân 1363/1984, s. 251.

142 E. Merçil, Kirmân Selçukluları, Ankara 1983, s. 20.

143 "el-Maliku'l-'Âdil/Kara Arslan Bek"//"el-Kâ'im bi-Emrillâh/'İmâdu'd-Devle". (C. Alptekin, "Selçuklu Paraları", s. 557; St. Lane Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, III, Bologna 19672, s. 38; N. M. Lowick, "Seljuq Coins", Numismatic Chronicle, X, (1970), s. 251).

144 "'İmâdu'd-Devle/Kara Arslan Bek"//"Rukn/el-Kâ'im bi Emrillâh/es-Sultânu'l-Mu'azzam/Tugrul Bek/ed-Dîn" (G. Hennequin, Catalogue, s. 160; Stephen Album, Specialist in Islamic and Indian Coins, 46 (June 1986), s. 3 nr. 84; 49 (Feb. 1987), s. 3 nr. 60).

145 Merv 1061-62 ve Herât 455/1063: “el-Kâ’im bi-Emrillâh”//“ ‘Adudu’d-Devle/ve Tâcu’l-Amme/Alp Arslan” (D. Sourdel, “Un trésor de dinars”, s. 215; C. Alptekin, “Selçuklu Paraları”, s. 469-470).

146 “el-Emîru’l-Ecell/Alp-Arslân”//“el-Kâ’im bi-Emrillâh/es-Sultânu’l-Mu‘azzam/Tugrul Bek”. (C. Alptekin, “Selçuklu Paraları”, s. 469).

147 Râvendî, Râhatu’s-sudûr, s. 114; Ebû’l-Ferec, I, s. 316; İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, X, s. 26, 43; Hamdullâh Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 430. Tuğrul Bey, Çağrı Bey vefat ettiğinde onun dul kalan eşi olan Süleymân’ın annesi ile evlenmişti (Bundârî, Irak ve Horâsân, s. 25). Hvândemîr (Habîbu’s-siyer, II, s. 485) ve Reşîdu’d-dîn (Câmi‘u’t-tevârîh, s. 27), Alp-Arslan’ın Tuğrul Bey tarafından veliaht tayin edildiğini kaydederse de hatalıdır.

148 F. Laszlo, “Kağan ve Ailesi”, s. 140; P. Vaczy, “Hunlar Avrupa’da”, s. 108; M. Arslan, Step İmparatorluklarında Sosyal ve Siyasî Yapı, s. 107.

149 Cuzcânî, Tabakât-i Nâsirî, s. 251; İbnu’l-Adîm, Bugyetu’t-taleb, s. 20-21, 41; Reşîdu’d-dîn, Câmi‘u’t-tevârîh, s. 27; Hamdullâh Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 430; Hasan-i Yezdî, Câmi‘u’t-tevârîh-i Hasenî, vr. 182b; Ca‘ferî, Târîh-i Ca‘ferî, s. 206; Mîrhvând, Ravzatu’s-safâ, IV, s. 262; Hvândemîr, Habîbu’s-siyer, II, s. 485.

150 İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, X, s. 43.

151 İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, X, s. 44. “Sultân Alp-Arslan” ile “Süleymân b. Dâvûd” adına basılmış, darb yeri ve yılı okunamayan bir para (bkz. G. Hennequin, Catalogue, s. 45) bu durumla ilgili olmalıdır.

152 O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 97.

153 Bkz. Bundârî, Irak ve Horâsân, s. 27; Hamdullâh Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 430; Sibt İbnu’l-Cevzî (T. terc. A. Sevim, Belgeler, XIX/23, Ankara 1999), s. 3; O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 98.

154 Kutalmış’ın savaş meydanında attan düşerek öldüğü kaydedilmektedir (bkz. Reşîdu’d-dîn, Câmi‘u’t-tevârîh, s. 28; Hamdullâh

Mustevfî, Târîh-i guzîde, s. 430).

155 İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, X, s. 48-49; el-Huseynî, Ahbâr, s. 21-22.

156 El-Kâmil, X, s. 48.

157 O. Turan, Selçuklular Tarihi, s. 99.

158 Anlaşıldığına göre, bu tarihten sonra Mûsâ Yabgu artık Alp-Arslan’ın yanında kalmıştır (İ. Kafesoğlu, “Selçuk’un Oğulları ve Torunları”, s. 120). Buna göre, yaşı hayli ilerlemiş olan Mûsâ Yabgu’nun kendi bölgesinde mi, yoksa bütün devlet üzerinde mi hâkimiyet iddiasında olduğu açık değildir (daha bkz. İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, X, s. 47; Ca‘ferî, Târîh-i Ca‘ferî, s. 206). Onun üç oğlundan Yûsuf ve Hasan daha önce vefat ettiğinden, sadece Börü hayatta idi (İ. Kafesoğlu, aynı mak., s. 120).

159 Anlaşıldığına göre, Kavurd Bey, Tuğrul Bey’in ölümü üzerine saltanat mücadelesine girmek istemesine rağmen, başarısız olacağını anlayınca geri dönmüştü (E. Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 21).

160 M. A. Köymen, Selçuklu Devri, s. 101.

161 Kaynaklarda Alp-Arslan’ın babası Çağrı Bey’in ölümünden sonra Horâsân’da iki yıl saltanat sürdüğü kayıtlıdır (Râvendî, Râhatu’s-sudûr, I, s. 114).

162 Dahilde daha merkezî bir siyaset takibine koyulan Sultan Alp-Arslan’ın, Anadolu’nun fethiyle görevlendirilen komutanlara ‘fetih hakkı’ tanıdığı anlaşılmaktadır (bkz. Nîşâbûrî, Selçûk-nâme, s. 27-28).

163 Râvendî, Râhatu’s-sudûr, I, s. 120; el-Huseynî, Ahbâr, s. 38. Sultân Alp-Arslan ile Melikşâh adına muhtemelen 465 yılında Nîşâbûr’da basılan bir para da bunu tescil etmektedir (bkz. G. Hennequin, Catalogue, s. 44).

164 İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, X, s. 81; Sibt İbnu’l-Cevzî, (T. terc. A. Sevim, Belgeler, XX/24, Ankara 2000), s. 2-5; İ. Kafesoğlu, Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 23. Bazı kaynaklarda vezîr Nizamülmülk ’ün telkinleriyle boğdurulduğu

kayıtlıdır (bkz. el-Huseynî, Ahbâr, s. 39-40; Râvendî, Râhatu'ş-sudûr, I, s. 124-125; E. Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 35-36).

165 E. Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 45-46.

166 Bkz. Nizâmu'l-Mulk, Siyâset-nâme, T. terc. M. A. Köymen, Ankara 1982, s. 13.

167 Burada 'feodal' bir üretim tarzı olarak değil, parçalanmış bir idare tarzı olarak kullanılmıştır. Feodal tartışmaları için bkz. M. F. Köprülü, "Türk-İslâm Feodalizmi", Belleten, V/19, (1941), s. 319-334; Cl. Cahen, "Selçuklu Devletleri Feodal Devletler mi idi? ", s. 350vd.; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselğugen und Horazm{has (1038-1231), Wiesbaden 1964, s. 61vd.; E. Werner, Büyük Bir Devletin Doğuşu, Osmanlılar, T. terc. O. Esen-Y. Öner, İstanbul 1986, I, s. 30-33, 46.

168 Sultan Melikşâh'ın Maveraünnehir seferinde Selçuklu ordusunun Ceyhûn nehrinden geçişi esnâsında gemicilere ödenecek paranın Nizamülmülk tarafından Antakya'ya havâle edilebilmesi (bkz. Hindûşâh b. Sencer, Tecâribu's-selef, s. 268; Muhammed el-Huseynî, el-'Urâza, s. 64), ancak böyle bir merkezîleşme serüveninden sonra gerçekleşebilmiştir.

Büyük Selçuklu Veziri Nizâmü'l-Mülk ve Tarihî Rolü / Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen [s.265-270]

Büyük İngiliz tarihçisi Carlyle'in dediği gibi, "Tarih, bir bakıma, kahramanların ve büyük adamların tarihi"dir. Kahramanlar ve büyük adamlar çıkarıldığı zaman, tarihte, geriye pek az şey kalır. Her millet, içinden çıkmış kahramanlar ile övünür. Onlar, milletleri için adeta güç kaynağıdırlar.

Her millet gibi Türk milleti de, tarihi etkileyen, hatta tarihe yön veren kahramanlar ve büyük adamlar yetiştirmiştir. Konumuzun çerçevesi içinde kalmış olmak için, Alp Arslan ile oğlu Melikşâh buna misal olarak verilebilir. Bunun son örneğini de Atatürk teşkil eder.

Bu yazımızın konusu olan büyük adam Nizâmülmülk de çok değerli vasıflar taşıyor. Soyca İranlı olduğu halde, bir Türk devleti olan Büyük Selçuklu İmparatorluğuna, adı geçen Alp Arslan ve Melikşâh zamanlarında, otuz yıla yakın Başvezir, bugünkü deyimli ile Başbakan olarak, büyük hizmetler yapmıştır.

Nizâmülmülk'ün yaptığı hizmetler, emrinde çalıştığı Türk devletine mi, yoksa İranlılara mı mâl edilmelidir? Bu sorunun karşılığı, onun hakkında vereceğimiz bilgiden sonra, kendiliğinden meydana çıkacaktır.

Horasan'da bir büyük toprak sahibinin oğlu yani bir aristokrat olarak dünyaya gelen ve babasının sayesinde iyi bir öğretim gören küçük Hasan önce, yine bir Türk siyasi teşekkülü olan Gazneliler Devleti hizmetinde bulundu. 1040 yılında Büyük Selçuklu İmparatorluğu Horasan'da kurulunca, Selçukluların hizmetine girdi. Genç Hasan, daha sonra Çağrı Bey'in tavsiyesi ile, oğlu Alp Arslan'ın emrine geçti. Alparslan bilindiği

gibi, Selçukluların Horasan kolunun hükümdarı olan Çağrı Bey'in emrinde bir komutan iken, onun 1060 yılında ölümü üzerine, esas Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in vassalı olarak hükümdar olunca, beğendiği Hasan'ı kendisine vezir yaptı.1

Yeri gelmişken, burada biraz durarak, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun bir vasfını belirtelim:

Devletin kuruluşunda hür göçebe Türkmenler veya Oğuzlar rol oynamışlardı. Devlet kurulduktan sonra, orduda göçebe Türkmenlerin yerini yavaş yavaş kölelikten (gulâmlıktan) yetişme Türkler almaya başladı. İmparatorluk, gitgide yabancı soydan yerleşik halka dayanan bir devlet haline geldi.

Belki de bunun tabii sonucu olarak, devlet hayatında saray ve ordu, Türklerin; sivil idare ise, genellikle, İranlıların elinde idi. Bu durum, Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşunda canla başla çalışan hür göçebe Türkmenleri gücendirdi. Bu yüzden onlar, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun başında bulunan sultanlara karşı taht mücadelesine girişen her Selçuklu prensini desteklediler.2

Nizâmülmülk, emrinde çalıştığı İmparatorluğa karşı ilk büyük hizmeti, işte böyle bir taht mücadelesi sırasında göstermek fırsatını buldu: 1063 yılında ölen ilk Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'den boşalan Büyük Selçuklu İmparatorluğu tahtını elde etmek için Doğu İran'dan, (Horasan'dan) Batı İran'a geçen Alp Arslan karşısında Tuğrul Bey'in amcasının oğlu Kutalmış'ı buldu. Anadolu Selçukluları Devlet'inin kurucusu Süleyman Şah'ın babası olan Kutalmış, Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşunda zahmetini çekip kuruluşundan sonra nimetinden mahrum bırakılan Türkmen kitlelerine dayanıyordu. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun başkenti olan -bugün Tahran yakınındaki Rey'i kuşat

makla meşgul bulunan Kutalmış, Alp Arslan’ın yaklaştığını görünce, kuşatmayı kaldırmakla kalmadı. Ona karşı bir meydan muharebesi vermeğe cesaret edemediği için, bentleri açarak, Alp Arslan ile arasındaki alanı su altında bıraktı. Alp Arslan’ın hücuma geçmekte tereddüd ettiğini gören Nizâmülmülk, bir sivil olmasına rağmen, savaş elbisesi giyerek, Alp Arslan’ın ordusunu savaş düzenine soktu, sonra da, Alp Arslan’ın cesaretini arttırmak için Horasan’da kendisi için kurduğu dua okları şaşmayan, 12 bin kişilik din adamları ordusunun zaferi için gece gündüz dua ettiğini söyleyerek, hemen hücuma geçmesini istedi. Tereddüdleri silinen Alp Arslan, Mustafa Kemal’in Çanakkale Savaşları’nda yaptığı gibi, ordusuna elindeki kamçı ile hücum işareti verdikten sonra, atı ile bataklığa daldı. Ordusu da kendisini takib etti. Kutalmış ordusu bozguna uğradı. Kutalmış’ın kendisi ise savaş alanından kaçarken, atından düşerek öldü.3

Nizâmülmülk’ün Alp Arslan zamanında Büyük Selçuklu İmparatorluğu’na yaptığı hizmetleri anlatmaya devam etmeden önce, burada da bir an durarak, Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun bu İran’lı veziri yakından ilgilendiren diğer bir vasfını ele almak gerekmektedir. Biraz önce sözünü ettiğimiz göçebe Türkmenlerden sonra, daimi İmparatorluk ordusunu teşkil eden Gulam (Köle) Türkler de devletin gidişinden memnun olmamaya başladılar. Öyle görünüyor ki, hükümdardan sonra en yüksek makamı işgal eden Nizâmülmülk başta olmak üzere, İranlıların, devlet idaresinde Türklerin aleyhine olarak gittikçe daha fazla nüfuz kazanmaları, bunun başlıca sebebi idi. Gerek daha önce bir kenara itilen hür göçebe Türkmenlere, gerekse imparatorluğun askeri teşkilat kadrolarını dolduran Gulam (Köle) Türklere bu konuda hak vermemek elden gelmez. Çünkü tarihte bir millet tarafından kurulan devlete yabancı soydan başka bir milletin böylesine ortak edildiği görülmemiştir, denebilir bundan başka, orduyu meydana getiren Türkler, imparatorluğun Türklüğe, bu arada Türk

kültürüne değil, daha ziyade İranlılığa ve İran kültürüne hizmet ettiğini de görüyorlardı. Mesele böyle ortaya konduğu takdirde, Selçuklu ordusunun, İran medeniyetinin etkisini pek duyuramadığı kenar bölgedeki Küçük Kirman Selçukluları Devleti'nin başında bulunan kardeşi Kavurd'u başta Malazgirt Meydan Muharebesi olmak üzere onları zaferden zafere koşturan Alp Arslan'a tercih etmesinin sebebi daha kolay anlaşılır. Gerçekten, Alp Arslan, kendisine isyan eden Kavurd'a karşı birkaç kere Kirman'a sefer yapmak zorunda kalır. Bir defasında, ordusundaki bazı komutanların Kavurd'la mektuplaştıklarını öğrenip suçluları cezalandırır. Ancak, soruşturmayı derinleştirince, ordusunun büyük bir bölümünün Kavurd taraflısı olduğunu öğrenen Alp Arslan, tehlikeli bölge haline gelen Kirman'ı hemen terk etmekten başka çare bulamaz.4

Alp Arslan zamanını kapamadan önce, Nizâmülmülk'ün bu hükümdar üzerindeki nüfuzuna dair de bir misal verelim: Bugünkü Diyarbakır ve Silvan merkez olmak üzere, Güneydoğu Anadolu'da hâkim olan Mervan Oğulları Devleti'nin tahtı için, Alp Arslan bu hanedandan Said'e söz vermişti. Nizâmülmülk, tahtın öteki adayı ve Said'in kardeşi Nizameddin'in sunduğu hediyelere, kızları ile karısının yalvarmalarına dayanamayarak, Alp Arslan'ı kararından döndürdü ve Nizameddin'i Mervan-Oğulları tahtına geçirtti.5

Fakat Nizâmülmülk, Alp Arslan'ı verdiği kararlardan her zaman dördüremiyordu: Alp Arslan, Halep önündeki bir şölende, pek içkili bulunduğu bir sırada, anlaşma yaptığı Halep Midas-Oğulları hükümdarı için: "Şu bedeviyi getirin, başını vurdurayım!" dedi. Buna devlet yararlarına aykırı bulan Nizâmülmülk engel olmaya kalkışınca, elindeki içki bardağını fırlatarak, onu yüzünden yaraladı. Alp Arslan'ı kararından döndürmek için, Nizâmülmülk'ün isteği üzerine işe Hatun karıştı ve onu kolundan tutarak yatağına götürdü.6

Bununla beraber, Nizâmülmülk’ün emrinde çalıştığı imparatorluğa ne kadar büyük bir bağlılıkla hizmet ettiğine dair de misaller vardır. Biraz önce anlatılan Mervan-Oğulları tahtına çıkarılan hükümdar meselesinde Nizâmülmülk, adaylardan Nizameddin’in kızları ile karısına: “Yanınızdan bir (emir) olarak çıkan Nizameddin size bir (sultan) olarak dönecektir” demişti. Bermekoğlu’nun büyük halife Hârûnü’rreşid üzerindeki nüfuzuna benzer şekilde onu Mervan-Oğulları tahtına oturtunca da, Bizim Alp Arslan’dan başka sultanımız yoktur. Sen Sultanü’l-ümera’sın (emirlerin sultanısın) dedi.7

Alp Arslan’ın 1072 yılında ve beklenmedik bir zamanda, bir kale komutanının yaralaması neticesindeki ölümünden sonra, Nizâmülmülk, görünüşte emrinde çalıştığı imparatorluğa, gerçekte ise, kendisine ve kendisi ile birlikte imparatorluğun sivil teşkilat kadrolarında çalışan İranlılara ve İran kültürüne asıl büyük hizmeti yapmak fırsatını bulmuştur.

Alp Arslan, daha ölümünden önce, oğlu Melikşâh’ı veliaht ilan etmişti. Buna rağmen, öldükten sonra ordusu, oğlunu değil, kardeşi Kavurd’u tercih etti ve imparatorluk tahtına geçirmek için kendisini davet eyledi. Bundan başka onun, İmparatorluğa küskün olduğunu gördüğümüz Göçebe Türkmenlere de güvendiği anlaşılıyor. Çünkü Kirman’dan yola çıktığı zaman Rey ile Hemedan arasında bulunan kesif Türkmenlere gitmek ilk hedefini teşkil ediyordu. İşte bu güvenledir ki, emrindeki küçük ordusu ile, impartorluğun başşehrini ele geçirmek için son süratle yola koyuldu. Fakat, Kavurd’un hareketini ve maksadını haber alan Melikşâh ile veziri Nizâmülmülk, ondan önce, Başkent’e girdiler ve Alp Arslan’ın şehrin kalesinde bulunan hazinelerinden 500.000 dinara 5.000 elbise ve birçok silah alarak Türkmenlerin yanına gittiler. Bunda da rakipleri Kavurd’dan daha çabuk davranan Melikşâh ile Nizâmülmülk, getirdikleri paraları ve eşyaları onlara dağıttılar. Bu kadar büyük hediyelere rağmen yine de,

Türkmenleri kendi taraflarına çekemediler, sadece, tarafsızlıklarını sağlayabildiler. İki gün sonra gelen Kavurd, başlıca güvencini teşkil eden Türkmenlerin desteğini kaybetmiş olduğunu gördü.

Hemedan civarında ve 1073 yılı Mayıs'ındaki karşılaşmada Melikşâh, ordusundaki Kavurd taraflısı Türk askerleri iyi savaşmadılar, üstelik çekildiler. Ancak vassallık şartları gereğince imparatorluk ordusuna katılan başka soydan yardımcı güçlerin ciddi çarpışmaları, Kavurd'un yenilmesi için yetti. Ordunun bel kemiğini teşkil eden Türkler, iyi savaşarak taht adayları Kavurd'un yenilmesini sağlayan başka soydan yardımcı güçlerin obalarını yağma ettiler. Öte yandan kaçan Kavurd yakalanarak hapsedildi. Fakat, Selçuklu ordusu bir türlü rahat durmuyordu. Bu sefer de, halkı yağmalamaya başladı. Olayların daha bu safhasında bile, ordu Nizâmülmülk'ü sorumlu tutuyordu. Öte yandan, Nizâmülmülk de ordunun bu davranışını genç hükümdar Melikşâh'a arz ederek, bu taşkınlıklar önlenmediği takdirde memleketin harabeye döneceğini, devletin zayıflayacağını, hatta elden gideceğini belirtti. Sonra da, gerekli tedbirleri Sultan'ın mı, yoksa kendisinin mi alacağını sordu. Genç hükümdar Melikşâh, işi, tam yetki ile vezirine bıraktı; karışmayacağına dair yemin etti. Sultan Melikşâh, bu münasebetle, vezirine hil'at denen şeref elbisesi giydirdi. altın eyerli atlar hediye etti. Doğduğu şehir olan Tûs'un vergi gelirini de ona bıraktı. Hatta kendisine, Türk geleneğine uygun olarak, Atabey unvanını verdi. Bu unvan, Selçuklu devrinde, ilk defa kullanılıyordu. Bütün bunlar, bir yandan, Sultan Melikşâh'ın bu işe ne kadar değer verdiğini; öte yandan da, imparatorluğun içinde bulunduğu güç durumu göstermektedir. Bu son derecede mühim işte, Sultan'ın bütün ümidi vezirinde idi. Onu teşvik için kendisine hediyeler, paralar ihsan etmekte, yeni yeni yerlerin vergi gelirlerini vermekte devam etti.

Öte yandan, hapisteki Kavurd da, başına geleceği sezmiş olacak ki, yeğeni Melikşâh'a haber göndererek, kendisine Türke yakışır bir davranışta bulunmasını, Şam'a ve Hicaz'a gitmesine izin vermesini bildirdi. Görülüyor ki, bu anda her türlü iddiasından vazgeçen Kavurd, sadece canını kurtarma çabasında idi. Bu arada imparatorluk ordusu mensupları maaşlarının ve maaş karşılığı verilen dirliklerinin arttırılmasını istediler ve "Yaşasın Kavurd" diye bağırdılar. Bununla, onlar, istekleri yerine getirilmezse, Kavurd'u Melikşâh'ın yerine Büyük Selçuklu İmparatorluğu tahtına çıkaracaklarını ima ediyorlardı. Görünüşe göre, bu istekleri de bir bahaneden ibaretti. Ordunun asıl maksadı, hâlâ, Kavurd'u tahta geçirmekti. İranlı vezir Nizâmülmülk'ün de ordunun davranışını böyle yorumladığı anlaşılıyor. Çünkü ordu mensuplarına, meseleyi Sultana arz edeceğini ve dileklerinin yerine getirilmesine çalışacağını söylediği halde, Kavurd'u boğdurttu. Ertesi gün ordu temsilcileri, isteklerinin sonucunu öğrenmeğe geldikleri zaman, Nizâmülmülk, bu işi Sultana açamadığını; Çünkü amcası Kavurd'un, yüzüğünün kaşında sakladığı zehiri içerek intihar etmesinden pek üzgün bulunduğunu bildirdi.

Sultan adaylarının böylece ortadan kalkmış olduğunu öğrenen ordu mensupları yatıştılar; artık herhangi bir istekte bulunmadılar, fakat bütün bu işleri yapan Nizâmülmülk'e lanet etmekten de geri kalmadılar.8

İşi Türk olmayan bir vezirin ele alması, Selçuklu hanedanı üyeleri arasında öteden beri süregelen hoşgörülülük anlayışına yer bırakmamış ve mesele kesin bir neticeye bağlanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Kavurd, Melikşâh'tan da, iki-üç defa başkaldırdığı halde her defasında kendisini affeden kardeşi Alp Arslan'ın tutumunu umuyordu.

Yine öyle görünüyor ki, vezir Nizâmülmülk'ün sultan Melikşâh'tan aldığı tam yetki geçici değildi. Hiç olmazsa, Nizâmülmülk bunu geçici olarak düşünmüyordu.

Tahta çıkarıldığı zaman 18 yaşında bulunan Melikşâh, başlangıçta, hemen hemen bütün zamanını av ve eğlence ile geçiriyordu.

Orta Asya'dan Akdeniz'e ve Adalar Denizi'ne kadar uzanan Selçuklu İmparatorluğu'nu onun adına veziri Nizâmülmülk, büyük bir yetki ile idare ediyordu. Bu arada, imparatorluğun haşmetini herkese göstermekten de geri kalmıyordu. Nizâmülmülk, Selçuklu Ordusunun Amu Derya'dan geçmesini sağlayan gemicilerin ücretlerini Antakya'ya havale etmişti. Gemiciler, Sultan Melikşâh'a başvurarak, "Antakya'ya genç yaşında giden bir kimse, ihtiyarlığında ancak döner. Biz fakir insanlarız, ücretlerimizi oradan nasıl alırız?" diye sızlandılar. Hükümdar, vezirine bunun sebebini sorduğu zaman Nizâmülmülk, bunu imparatorluğun ne kadar geniş olduğunu herkesin bilmesi için yaptığını; gemicilerin ücretlerine gelince, haklarını almak için Antakya'ya kadar gitmelerine gerek bulunmadığını, ücretlerini dirlikleri Antakya'dan olan buradaki ordu mensuplarından hemen alabileceklerini bildirdi.9

Nizâmülmülk, büyük bir servete sahip olmuştu. Bununla ilgili olarak, kaynaklarda şöyle bir olay anlatılır: Irak-ı Acem'de bulunan otlaklarındaki Arap atlarından 500 tanesinin sel sularına kapılarak öldüğünü öğrenen Nizamülmülk, bir süre düşündükten sonra, ağlamaya başlar. Yanında bulunanlar, son derecede zengin olduğunu bildikleri vezirin, uğradığı bu kayıptan dolayı ağlamasına şaşarlar ve kendisini teselli etmeğe çalışırlar. Nizamülmülk, bir yanlış anlamayı önlemek için, ağlamasının sebebini şöyle açıklar: "Kapıldığım derin üzüntü, uğradığım bu kayıptan dolayı değildir. Uğradığım kayıp bunun birkaç misli de olsa, üzülmeme değmez. Çünkü bu zarar, büyük servetimin yanında bir hiçtir. Ben, bu olay dolayısıyla, devlet hizmetine yeni girdiğim sırada, bir topal at satın alabilmek için 7 dinarı borç olarak zor bulduğum zamanları hatırladım da, duygulanarak ağladım."10

Seçme bir Arap atının o zamanki ortalama fiyatı 100 altın dinar olarak kabul edilirse Selçuklu vezirinin bu andaki ziyanı elli bin dinar idi. Hâlbuki, o zaman 1.000 dinara da alınıp satılan at vardı.

Nizamülmülk'ün emrinde sanki bir kumandanmış gibi sayıları on binleri aşan köle (gulam) asker bulunması, servetine olduğu kadar parlak hayatına dair ayrı bir misal teşkil etmektedir.

Onu kıskanan bazı İranlı hemşehrileri, zaman zaman, kendisini Sultan Melikşah'a şikâyet ediyorlardı. Bir şikâyet de, şahsına bağlı bu kalabalık köle (gulam) askerler dolayısıyla olmuştu. Techizatları kusursuz olan bu askerlerine Sultanın önünde bir geçit resmi yaptıran Nizamülmülk, bunları Selçuklu İmparatorluğu'nun yararına bulundurduğunu söyledi. Sultan Melikşah'ı ikna etti ve onun kendisine olan itimadını korudu. Üstelik Sultan, şikâyet edenleri de cezalandırdı.11

Nizamülmülk yalnız kendi nüfusunu değil, ailesinin nüfusunu da artırıyordu. Sayıları bir düzineyi bulan oğullarının her birini yüksek makamlara getirmişti. Buna dair de bir misal verelim:

Nizâmülmülk'ün büyük oğlu Cemalülmülk, Sultan Melikşah'ın hükümdarın huzurunda babasının taklidini yaparak onu güldürüp eğlendirdiğini öğrenir. Belh ve çevresinin reisi olan Cemalülmülk, o sırada başkent olan Isfahan'a gelerek maskarayı hükümdarın huzurunda azarlar dışarıya çıkınca da, dilini koparttırmak suretiyle öldürtür. Bununla yetinmeyen nüfuzlu evlat, eline fırsat geçmiş iken, babasının yerine vezir yapılacağı söylenen İbn Behmenyar adlı bir devlet adamını da yakalar gözlerine mil (kızgın bir demir çubuk) çektirerek kör eder.

Melikşah, görünüşte, olup bitenlere ses çıkarmaz. Fakat, yanında veziri Nizamülmülk bulunduğu halde doğuya yaptığı bu seferde Nişabur'a varınca, şüphesiz, bir Türk olan Horasan askeri valisini gizlice huzuruna çağırarak, "kendi başını mı yoksa Nizamülmülk'ün oğlu Cemalülmülk'ün

başını mı daha çok seversin?” diye sorar Vali: “Kendi başım daha sevgilidir. Onun (Cemalülmülk’ün) hangi hastalığını tedavi etmemi istersen onu yaparım.” karşılığını verir. Melikşah: “Eğer onu öldürmezsen ben seni öldürürüm” der. Bu emir üzerine Horasan eyaleti askeri valisi, Nizamülmülk’ün oğlunu gizlice zehirleterek öldürtür” (1082).12

Bu hadise Nizamülmülk’ün ve oğullarının nüfuzlarının nerelere kadar vardığını buna karşılık Sultan Melikşah’ın vezirinin suç işleyen oğlunu açıktan açığa cezalandırmaktan çekinerek, bir hükümdara pek de yakışmayan gizli yollara başvurmak zorunda kaldığını göstermektedir.

Öyle anlaşılıyor ki bu hadise, hükümdarla vezirinin arasının açılmaya başladığı ve hükümdarın onun yerine başka birini alttan alta vezir yapmağa kalkıştığı bir zamana rastlamaktadır.

İranlı Nizamülmülk ile emrinde çalıştığı Selçuklu hükümdarı Melikşah’ın aralarının açılmasının sebebi veya sebepleri nelerdir? Yukarıdan beri yaptığımız açıklamanın ışığı altında, soruyu daha açık olarak soralım: Devleti kurdukları halde nimetlerinden faydalanamayan göçebe Türkmenlerden imparatorluk ordusunu teşkil eden ve devlet nimetlerinin İranlılarla paylaşılmasına katlanamayan kölelikten yetişme Türk ordusu mensublarından sonra, vezir Nizamülmülk ile Sultan Melikşah’ın karşı karşıya gelmesinin sebepleri nedir?

Öyle anlaşılıyor ki, gençlik çağı geçip de olgunlaşan Melikşah, tahta geçişinden 8-10 yıl kadar sonra, başında bulunduğu Selçuklu İmparatorluğu’nun bir Türk devleti değil, yarı yarıya, hatta yarıdan da fazla bir İran devleti olduğunu; daha doğrusu başta veziri olmak üzere, devlet teşkilatında çalışan İranlıların Türk devletini bir İran devleti haline getirmeğe çalıştıklarını fark etmişti ve ister istemez göçebe Türkmenlerle orduda hizmet eden köle (gulam) Türklere hak vermeğe başlamıştı.

Devletin sivil teşkilat kadrolarını dolduran İranlılarla askeri teşkilat kadrolarını ellerinde bulunduran Gulam Türkler arasındaki nüfuz mücadelesinin bilhassa Melikşah'ın saltanatının sonlarına doğru ne kadar sertleştiğini bizzat Nizamülmülk'ün yazdığı Siyasetname adlı eserden öğreniyoruz. Nizamülmülk, bu eserinde, Türklerin askeri teşkilat kadrolarını taşarak, sivil teşkilat kadrolarını da ellerine geçirmeğe çalışmalarından şikâyet etmekte, şüphesiz, devletteki Türk nüfusunun kırılması maksadı ile, ordunun yalnız Türklere değil, türlü soydan unsurlara dayanması tezini savunmaktadır.13 Alp Arslan zamanını bu bakımdan övdüğüne bakılırsa, Alp Arslan'ın saltanat zamanında, İranlılarla Türklerin devlet içindeki nüfuz alanları sıkı sıkıya belirlenmişti, aralarında bir denge vardı. Nizamülmülk'ün İranlılık bakımından ideal bir devir olarak vasıflandırdığı Alp Arslan zamanında, ordunun bu dengeden sorumlu saydığı bu Selçuklu hükümdarına bile karşı koymaktan çekinmediğini yazımızın başlarında belirtmiştik.

İranlı vezir Nizamülmülk, Türk hükümdarı ile emrindeki Türk ordusunun birleşmesi karşısında, daha doğrusu ordusunun davasını benimseyerek onu kendi davası yapan Melikşah karşısında gerilememiştir. Hatta, bu mücadelede, küçük yaştaki oğlunun tahta geçirilmesine Nizamülmülk'ün engel olduğunu sanan nüfuslu karısı Terken Hatun'un Melikşah'ın yanında yer alması da İranlı veziri korkutmamıştır. Tersine, mücadeleyi kabul etmiştir. Burada, daha önce kısmen ifade edildiği gibi, türlü safhalar gösteren bu mücadelenin son safhasını ele almakla yetineceğiz.

Terken Hatun, veziri Tacülmülk ile birlikte, Melikşah'ın nezdinde, Nizamülmülk aleyhinde çalışmağa başladı. Vezir, imparatorluk tahtına, Melikşah'tan sonra büyük oğlu Berkyaruk'u geçirmek istiyordu. Biraz önce dendiği gibi, Terken Hatunda, bu sırada henüz üç yaşında bulunan oğlu

Mahmud'u Sultan yapmak istiyordu. Bu takdirde, kendi veziri Tacülmülk de Selçuklu İmparatorluğu veziri olacaktı.

Bu mücadele devam ederken, Merv'de çıkan şu olay bardağı taşıran son damla oldu: Melikşah, komutanlarından birini Merv Şahnelik'ine (askeri valiliğine) tayin etmişti. Nizamülmülk'ün oğlu Şemsülmülk Osman da orada sivil vali (Amid) bulunuyordu. Osman, şüphesiz babasının gücüne güvenerek, Sultan Melikşah'ın tayin ettiği bu askeri valiyi yakalattı ve hakaret etti. Askeri vali, saraya gelerek, uğradığı bu haksız davranışı Sultan Melikşah'a anlattı. Bu hadiseden son derecede üzülen Sultan Melikşah, veziri Nizamülmülk'e haber göndererek: "(Başında bulunduğum) devlete ortak mısın?" diye sorduktan sonra "Eğer benim emrim altında isen, yetkinin sınırını bilmen gerek" dedi. Sonra da, oğullarından her birinin, bir ülkeyi ellerine geçirmekle kalmayıp yetkilerini de aştıklarını söyledi ve kendisinin fermanı olmadan hangi yetki ile oğullarına ülkeler verdiğini sordu. Sonunda da "ister misin ki önündeki yazı takımı (divit) ile başındaki sarığın alınmasını emredeyim?" dedi.

Sultan Melikşah, son sözü ile bu iki vezirlik sembolünü geri almak suretiyle, Nizamülmülk'ü vezirlikten azledeceğini söylemek istiyordu. Böylece Sultan Melikşah, güçlü vezirine karşı mücadeleyi açığa vurmakla kalmıyor, ona ilk defa meydan okuyordu.

O zamana kadar tedbirli ve ihtiyatlı davranmayı hiçbir zaman elden bırakmayan ve böyle durumlarda genç Selçuklu Sultanı'nı yatışırmanın yollarını bulan ihtiyar vezir, bu defa, Sulta'nın meydan okumasına bir meydan okuma ile karşılık verdi. Gerçekten Nizâmülmülk, Melikşâh'ın gönderdiği kimselere "Sultan'a (şunları) söyleyiniz: Sen benim fikrim ve tedbirim sâyesinde bugünkü ikbâle ulaştın. Baban (Alp Arslan) öldürüldüğü gün seni nasıl idare ettim, (tabi)başta amcası Kavurd'u kastdederek) ayaklanmaları nasıl bastırdığımı, seni istemeyenleri nasıl ortadan

kaldırdığımı hatırla ve, unutma ki, benim yazı takımım (divitim) ve sarığım ile senin tacın ve tahtın birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Devlet, bu ikisi ile ayakta duruyor. Yazı takımının ve sarığın ortadan kalkmasıyla ve taç ve taht da ortadan kalkar.”14

Böylece kendisine yaptığı hizmetlerle devlete ortak olmağa hak kazandığını hiç çekinmeden belirten Nizâmülmülk, kendisi olmadan Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun idare edilemeyeceğini, hattâ çökeceğini, tarihte gelip geçmiş büyük adamlara yakışan bu sözleri ile açıkça dile getirmektedir. Bu söz düellosundan sonra, Nizâmülmülk’ün vezirlikten azledilmesi beklenebilirdi. Büyük Selçuklu hükümdarı Melikşâh, bütün bu olup-bitenlere rağmen, vezirini fedâ etmedi veya fedâ etmeyi göze alamadı. Ama, Nizâmülmülk’ün gözden düştüğü bir gerçektir.

Bağdat Abbâsî Halifesi ile evlenen mutsuz kızının başkent Isfahân’a dönmesinden sonra ölmesi üzerine, öcünü almak için, 1092 yılı sonbaharında Bağdat’a hareket eden Melikşah’ın maiyetinde Nizâmülmülk de bulunuyordu. Nihâvent yakınlarında konaklandığı sırada, Siyasetnâme adlı eserinde emrinde çalıştığı Selçuklu Devleti’nin baş düşmanı olarak ilân ettiği Hasan Sabbâh’ın Bâtınî fedâilerinden biri, bir dilekçe vermek bahanesi ile ve sûfi kılığında olarak, vezirin yanına yaklaştı. Vezir dilekçeyi okurken, fedâi birden bire, hançerini ihtiyar vezirin göğsüne sapladı. Vezir de, az sonra öldü. Hasan Sabbâh’ın öldürttüğü ilk devlet adamı Nizâmülmülk’tür.

Sultan Melikşâh da, bundan aşağı yukarı 35 gün sonra, Bağdat’ta yediği bir av etinden zehirlenerek öldü. Onu, kızını mutsuz etmesinden ve ölümüne sebep olmasından dolayı Bağdat’ı on gün içinde terk etmesini istediği, Halife’nin öldürttüğü söylenebilir.

Böylece, İranlı büyük vezirin dedikleri çıktı: Vezir göçtü, arkasından da, çok geçmeden, Sultan Melikşâh genç yaşında (38 yaşında) göçtü.15

Uğranılan bu iki kayıptan sonra, koskoca imparatorluk, sonu gelmez karışıklıklar içine düştü. Bir daha da eski haşmetini bulamadı. Bu, tarihin şaşılacak ve ibret alınacak bir tecellisidir.

Yukarıdan beri yapılan açıklamalarla, Nizâmülmülk'ün emrinde çalıştığı Türk devletine, kendisine, âilesine ve İranlılığa nasıl yararlı olduğu anlaşılmıştır, sanırız. Yazımızı bitirmeden önce, şimdi de, başka bir ihtilaflı konuyu ele alalım.

Nizâmülmülk, yaptığı propagandalarla, Selçuklu Devleti'nde her işi kendisinin yaptığı fikrini uyandırmıştı. Bu türlü işlerinden biri de, zamanımızın üniversiteleri demek olan medreselerdir. Alp Arslan zamanında bir düzine şehirde açılan üniversiteler, haksız olarak, Nizâmülmülk'ün adına bağlanmış ve "Nizâmiyye Medreseleri" adı ile anılır olmuştu. Oysa, son zamanlarda Türkiye dışında ve içinde yapılan araştırmalarla, Batı'dan aşağı yukarı yüz yıl önce temelleri atılan Selçuklu Üniversiteleri'nin, Türk devlet anlayışına dayanılarak, Alp Arslan'ın emri ile ve devlet parası ile kurulmuş burslu-yatılı yüksek eğitim-öğretim müesseseleri oldukları anlaşılmıştır. Nizâmülmülk'ün rolü, Alp Arslan'ın emrini büyük bir başarı ile gerçekleştirmiş olmaktan ibârettir. Kuruldukları XI. yüzyılın ikinci yarısından, kaldırıldıkları

XX. yüzyıla kadar İslâm Medeniyeti'ne yön vermiş olan bu müesseseleri kurma şerefini bir kişiye, Nizâmülmülk'e mâl etmek yersizdir.16

Nizâmülmülk, yalnız iyi bir idare ve siyâset adamı değil, aynı zamanda mükemmel bir ilim ve düşünce adamıdır. O, daha önce söz konusu ettiğimiz Siyâsetnâme, yani Siyâset Kitabı adlı eseri ile bunu ispât etmiştir. İran'da ve Batı'da metni basılan ve belli başlı Batı dillerine çevrilen bu kitap, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun bir nevi anayasası olduğu gibi, daha sonraki

zamanlarda da devlet idaresinden göz önünde tutulmuş, devlet adamlarına dâimâ örnek olmuş ve uygulanmaya çalışılmış bir el kitabıdır.17

Melikşâh, devletinin nasıl idâre edilmesi gerektiğine dâir bir yarışma açmıştı. Benzerleri arasında bu Türk hükümdarı tarafından birinciliğe lâyık görülen Nizâmülmülk'ün yazdığı bu eserin, şimdiye kadar memleket içinde ve dışında yapılmış yanlış değerlendirmelerle, İran devlet anlayışını yansıttığı tezi ileri sürülmüş; eserinde Selçuklu hükümdarlarının eğilimlerini göz önünde bulunduran yazarın, Türk devlet ve idare anlayışını da belirttiği görmezlikten gelinmişti. Oysa, tıpkı İslamdan önceki Türklerde olduğu gibi, hükümdarların Tanrı tarafından seçildiğinin belirtilmesi, Türk devlet geleneğine uygun olarak saray kapısının halka açık olmasının, hükümdar tarafından her fırsatta içkili şölenler verilmesinin resmen tavsiye edilmesi, Türk etkisine misâl olarak verilebilir.18

Sonuç olarak, Nizamülmülk'ün yalnız Selçuklu Devri Türk Tarihi'nin değil, dünya tarihinin sayılı kişilerinden biri olduğu söylenebilir. Yalnız, daha başlangıçta, onun üstün kabiliyetlerini görüp, hizmetine alması için oğlu Alp Arslan'a tavsiye eden Çağrı Bey'i; yine hizmetlerini takdir edip kendisini vezir olarak seçen Alp Arslan'ı, onu devleti istediği gibi idare etmekte serbest bırakan Melikşâh'ı unutmamak lâzımdır.

Bu kadar büyük devlet adamı olmasına rağmen, Nizâmülmülk'ü yine de tâlihsiz saymak gerekir. Fârâbî, Birûnî, hattâ Anadolu'da yetişmiş Mevlânâ gibi büyük adamlara sâhip çıkan İranlı komşularımız, galiba Türk devletine hizmet ettiği düşüncesi ile, bu büyük adamı unutmuş görünmektedir. Biz Türkler de, Nizamülmülk, Türk devleti içinde bir İran yurt severi gibi davrandığı için olacak, ona değer vermiyoruz. Siyasetname adlı değerli eserinin her dilde tercümesi bulunduğu halde, Türkçede doğru dürüst bir tercümesinin bulunmaması, belki de, bu yüzdendir. Yalnız içinde

yaşadığımız zamanda bile Nizâmülmülk’ten ve eserinden alınacak birçok dersler bulunduğunu unutmamak gerekir.

Ancak, bu büyük devlet adamına karşı gösterilen ilgisizlikte, hiçbir zaman, İranlılar kadar haklı olamayız. Çünkü Nizamülmülk’ün İranlılığa hizmeti, idarî işlerde daha çok İranlıları kullanmasından ibarettir. Hâlbuki, başta kendisi olmak üzere, bütün İranlılar Türk Selçuklu Devleti’nin gelişmesine, yükselmesine ve sağlamlaşmasına hizmet etmişlerdir. Bu hizmet ise, Türk tarihi için, küçümsenecek bir hizmet değildir. Bu sebeple, İranlıların bu büyük devlet adamını benimsememelerini, ilgisiz kalınmalarını anlamak kolaydır. Fakat durum bizim için tersinedir. Gereken ilgiyi göstermemekle yaptığımız tarihî ve ilmî haksızlığı düzeltmeliyiz.

1 Nizâmülmülk’ün hayat ve faâliyetine dâir geniş bilgi almak için bk. Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan-Zamanı, Hükûmet Teşkilâtı.

Selçuklu Araştırmaları Dergisi V. (basılmaktadır); ayrıca bk. S. Zakkar, Biographie de Nizâm al Mulk, BEO, XXIV (1971). S. 230-248, (Arapça); C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration, 1055-1194, s. 37 vdd., 105 vdd; Bowen, Notes on some early Seljuquid Viziers, BSOAS, XX (1957), s. 105-7; Aydın Taneri, Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nda Vezirlik, DTCF, Tarih Araştırmaları Dergisi, V/8-9 (1968). s. 85-188; İbrahim Kafesoğlu, İslâm Ansiklopedisi, Nizâm-ül-Mülk maddesi.

2 Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun yapısına dâir daha fazla bilgi almak için bk. Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1963, s. 11-16; 158-167.

3 Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, İstanbul 1972, s. 81 ve devamı.

4 Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, s. 65-68.

5 Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan Zamanı, Hükûmet Teşkilâtı, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Sayı: V. (basılmaktadır.)

6 KEMÂL AL DİN İbn al-Adim, Bugyet at-Taleb Fi Târîh Halab, nşr. Ali Sevim, Ankara, 1976, s. 27-8, (Arapça metin).

7 Sibt İbnü'l-Cevzi, Mir'âtü'z-Zamân fi Târihi-i-Âyan, nşr. Ali Sevim, Ankara 1968, s. 158-9.

8 Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, s. 69-71.

9 Aydın Taneri, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik, Tarih Araştırmaları Dergisi, v/8-9 (1967), s.110.

10 Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan Zamanı, Hükûmet Teşkilâtı.

11 Mehmet Altay Köymen, a.g.e.,

12 İbrahim Kafesoğlu, Melikşâh Zamanında Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Ankara, 1953, s. 188-9.

13 Nizâmü'l-Mülk, Siyerü'l-Mülûk veya Siyasetnâme, I (metn-i Fârisî). nşr. Mehmet Altay Köymen, Ankara 1976, s. 168 ve devamı.

14 İbrahim Kafesoğlu, a.g.e., s. 202-3.

15 İbrahim Kafesoğlu, a.g.e., s. 203-7, ayrıca bk. K. Rippe, Uber den Sturz Nizâm-ul -Mulks, Köprülü Armağanı, Ankara 1953, s. 523-435.

16 Bu hususta ayrıntılı bilgi almak için bk. Mehmet Altay Köymen Alp Arslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri, I. Üniversiteleri Araştırmaları Dergisi, IV (1975), s. 75-125.

17 Bu pek mühim eser Türkiye'de ilk defa tarafımızdan yayımlanmıştır.

18 Siyâsetnâme'ye dâir fazla bilgi için bk. Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları, Belleten, XVII/68 (1953), s. 557-604 ve tablo.

Bir Kaynak Olarak Nizâmü'l-Mülk'ün Siyâsetnâmesi / Ali Ertuğrul [s.271-278]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

1. Genel Olarak Siyasetnâmeler

Arapça s.v.s. kökünden gelen siyaset kelimesi, etimolojik olarak atı tımar veya idare etmek, bir nesneyi dikkatle gözetmek anlamlarına gelir. Muhtemelen buradan mülhem olarak zamanla, halkın işlerini görüp gözetmek, devlet işlerini yürütmek ve düzenlemek manalarını kazanmıştır.1

Daha sonraları ise hükümet işleri, politika ve diplomasi kelimelerinin karşılığı olarak kullanılır olmuştur.2

Kelimenin ihtiva ettiği bu fiilî ve nazarî siyaset, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların hayatında önemli bir yer işgal etmiş ve bunun sonucunda, bu alanda, biri İslâm'ın kendi iç dinamiklerinden, diğer ikisi de İslâm dışı kaynaklardan beslenen üç farklı kitabî gelenek vücût bulmuştur. Ekseriyetle fıkıhçıların temsil ettiği, idarecilere adalete ve İslam'a uygun davranmalarını tavsiye eden kuramsal çalışmalarla, felsefecilerin temsil ettiği, eski Yunan filozoflarından ilham alınarak kaleme alınan ütopik denemelerin dışındaki üçüncü çizgi, menşei itibarıyla Hind'e dayanmakla birlikte İran'da gelişme kaydeden hikaye tarzındaki edebî eserler olmuştur.

Sasanîlerin son zamanlarında enderznâme, pendnâme gibi isimlerle yaygınlık kazanan bu nasihatnâme/siyasetnâme türü, özellikle Abbasilerle birlikte İranlı unsurlar yönetime taşındığında, ilim çevrelerinde revaç bulmaya başlamış ve zamanla bir "edeb" literatürü oluşmuştur. Nasihatü'l-mülûk, umdetü'l-mülûk, tuhfetu'l-mülûk, zahiretü'l-mülûk, enisü'l-mülûk, kitabü's-siyâse, rumuzü'l-kenz gibi isimlerle de karşımıza çıkan bu kitaplar, Müslüman toplumunun veya devletinin karşılaştığı meselelere âcil çözümler üretilmesi gerektiğini gören tecrübeli devlet ricali veya hatırı sayılır ilim adamları tarafından yapılan tavsiye ve tenkitleri içermektedirler. Müellifleri, genellikle idarede çalışan üst düzey yetkililer olduklarından, felsefeciler gibi devlet ve hükümet teorileriyle uğraşmayıp, "devlet işleri en iyi şekilde nasıl yürütülebilir" sorusunun cevabını aramakla meşgul olmuşlardır. Cevap için başvurdukları kaynaklar ise genellikle, İran yönetim anlayışı, âdet ve gelenekleri olmuş, fakat yoğunluğu müellifinin yetişme tarzına göre değişen oranlarda, dinî ve ahlakî mevize ve menkıbeler ve mümtaz tarihî şahsiyetler hakkında anlatılan hikayeler de kullanılmıştır. Bu

müellifler, meseleyle ilgili gelenek ve hikayeleri nakledecekleri bölümden önce, ekseriyetle bu bölümün öğreteceği şeyleri özetleyen genel bir ifadeyle konuya giriş yapmayı tercih etmişlerdir.3

Ana temaları bu şekilde devlet yönetimi olduğundan, kendilerine muhatap olarak genellikle, devletin güç ve yetkisini birinci derecede uhdesinde bulunduran hükümdarı seçmişlerdir. Bu durumda, saltanatın esasları ve şartları, zamanın anlayışlarına göre yürütme teşkilatının en uygun ne şekilde örgütlenmesi gerektiği ve bu hedeflere hangi yollarla ulaşılabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca halkın durumu ve toplumun hali anlatılarak, kötü idarenin halk ve dolayısıyla yönetim üzerinde yapacağı menfi tesirler üzerinde durulmuş, adaletten sapılmaması gerektiği vurgulanmıştır.4 Ancak bu, sultanın, tabii ki buna bağlı olarak devletin menfaatinin söz konusu olduğu durumlarda, adalet ve hakkaniyet prensiplerinden ödün verilmeyeceği anlamına gelmemiştir.5

Son olarak, şekil ve içerik itibarıyla bu tarzda kaleme alınan siyasetnâmelerin, genel olarak “tekerrür eden bir tarih” anlayışını vazettikleri söylenebilir. Müelliflerinin şahsî tecrübelerinden neşet eden bu kitaplar, hayatı, geçmişten geleceğe doğru gelişen sürekli bir çizgi olarak değil, belli formlar çerçevesinde Allah’ın takdiriyle deveran eden kesik kesik ve birbirinden bağımsız halkalar olarak gösterme eğiliminde olmuşlardır. Buna göre kişinin geçmiş olaylar hakkında edineceği bilgiler, kendisine, bu olaylar tekerrür ettiğinde ortaya çıkabilecek sonuçları tahmin edebilme imkanı verecektir.

2. Nizamü’l-Mülk’ün Siyasetnâme’si (Siyerü’l-Mülûk)

A. Yazılış Gayesi ve Metodu

Etnik olarak Farisî bir menşeden gelen Nizamü’l-Mülk’ün Farsça kaleme aldığı Siyasetnâme ya da daha az bilinen ismiyle Siyerü’l-Mülûk

adlı eseri de yukarıda verdiğimiz genel çerçeve içinde mütâlaa edilebilir. Ancak, yazıldığı dönemden itibaren gerek yöneticiler gerekse sonraki siyasetnâme yazarları arasında kazandığı itibar ve yaygınlık bu kitabın değerini daha da artırmaktadır.6 Ayrıca, eser, uzun süre vezirlik görevinde bulunmuş bir kişinin saltanat ve hükümet hakkındaki görüşlerini ihtiva etmesi yönüyle de önem arz eder. Bu bakımdan biz, şimdi, vezirin kendi ifadelerinden hareketle, eserin yazılış serüvenini ve metodunu ortaya koymak ve bu vesileyle eserin niteliği hakkında bir fikir vermek istiyoruz.

Takriben 479/1086-7 yılında7 Sultan Melikşah; Nizamü'l-Mülk, Şerefü'l-Mülk, Tacü'l-Mülk ve Mecdü'l-Mülk'ün de aralarında bulunduğu devlet ricaline: "Her biriniz memleketimiz hakkında düşünsün ve zamanımızda neyin iyi olduğuna, dergâh, divan ve bârgâhımızda bu şartların yerine getirilmemesi veya bunların bizden gizlenmesi sebeplerine, önceki padişahların yerine getirip de bizim yapamadığımız hangi devlet işleri bulunduğuna baksın. Geçmiş emirlerin, Selçuklu sultanlarının ve diğerlerinin kanun ve âdetlerini araştırsın. Bunları yazarak bize arz etsin ki, biz de din ve dünya işlerinin kendi kanunları çerçevesinde nasıl yürüdüğüne bakıp, bu minval üzere emredelim. Öteki dünyada cezalandırılmamamız için hayır ve şerden olup bitmiş olanı bilelim ve bu sâyede yüce Allah'ın emirlerine ittibaya çalışalım. Çünkü bize dünya padişahlığını ihsan eden Allah Teâlâ, üzerimizdeki nimetleri tamamlayıp, düşmanlarımızı da kahretti. Bundan sonra memleketimizde Allah'ın fermanına veya kanunlarına aykırı, onlara halel ve noksanlık ulaştıracak bir hadise olmamalı ve yürümemelidir"8 diyerek, kendilerinden birer siyaset kitabı yazmalarını istemişti.

Bu talep üzerine harekete geçen Nizamü'l-Mülk, sultanın dilekleri doğrultusunda "bildiklerini, gördüklerini, zamanla edindiği tecrübeleri ve üstatlarından öğrendiklerini"9 ihtiva eden bir kitap kaleme aldı. İlk başta,

39 bab halinde kısa olarak kaleme alınan bu eser, diğer devlet ricalinin yazdıklarıyla birlikte 484/1091 yılında sultana takdim edildi. Sunulan bu eserler içinde yalnızca Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnâme'si sultan tarafından ilgiye mazhar oldu.10

Ancak, Nizamü'l-Mülk uzun yıllar boyunca elde ettiği devlet tecrübesinin bir ürünü olan bu esere tamamlanmış olarak bakmamaktadır. Nitekim müsvedde halinde bulunan bu ilk metne, okuyanların canlarının sıkılmaması ve hoşlarına gitmesi için, her faslın gerekli yerlerine âyet ve hadisler, bir takım hikayeler, seçkin sözler ve zamanın büyüklerinin konuşmalarından bölümler eklemiştir.11 Son olarak, temize çekilmesi için metni saray müstensihlerine verdiği esnada da devletin muhaliflerinin (Batınîlerin) gönlüne verdiği ıstırap sebebiyle on bir fasıl daha ilavede bulunmayı uygun görmüştür.12

Bu şekilde tamamlanmış olan eseri Nizamü'l-Mülk, 485/1092 yılında Bağdat'a gitmek üzere çıktığı son yolculuğundan önce saray kitapları yazıcısı Muhammed b. Nasıh'a emanet etmiş ve kendisine herhangi bir şey olduğu takdirde bu metinleri Melikşah'ın şahsına vermesini tembih eylemiştir.13 Ancak, Bağdat yolunda ölüm vaki olup ortalık karışınca müstensih, kitabı ortaya çıkarmaktan korkmuş ve Şehinşahü'l-Azam Muhammed b. Melikşah'ın zamanına kadar (498-511/1105-1117) kitabı gizlemiştir.14

Nizamü'l-Mülk, kaleme aldığı bu eserin değeri konusunda bir hayli iddialıdır. Ona göre, "Hiçbir padişah ve emîrin bu kitaba sahip olmasından ve onun içindekileri bilmesinden başka çaresi yoktur. Bilhassa içinde bulunduğumuz bu zamanda, insanlar bu kitabı okumak mecburiyetindedirler. Dikkatlice okuyup ona vâkıf olduklarında, onların din ve dünya işleri hakkındaki bilgileri artacak, dost ve düşmanın durumunu daha iyi fark edecekler, doğru tedbir almaları daha da kolaylaşacaktır.

Çünkü burada verilen bilgiler sayesinde, dergâh, bârgâh, divan, meydan, meclis, mal ve vergi işleri, halk ve ordunun ahvali gibi bütün şeyler onlara malum olacaktır.”15 Yine ona göre, “bu kitapta; hem nasihat, hem hikmet, hem atasözü, hem peygamberlerin hikayeleri, hem velilerin faaliyetleri, hem de âdil padişahlarla ilgili hikayeler” bir araya toplanmış ve böylece, “geçmiş olanların haberleri, yaşayanların hadiseleri ve âdil padişahların siyasetinden”16 söz edilmiştir.

Nizamü’l-Mülk, söz konusu muhteva çerçevesinde kaleme aldığını ifade ettiği eserindeki asıl tavsiyelerini Siyasetnâme’yi oluşturan 50 bölümün her birinin başında bulunan giriş kısmında yapmıştır. Bunun dışındaki bölümler ise, yaptığı bu tavsiyeleri desteklemek için kaleme aldığı hikayemsi kısımlardan oluşur. O, bu bölümleri, yukarıda da ifade olunduğu üzere, tarihte isim bırakmış halifeler, emirler, sultanlar ve İslam öncesi büyük İran kisralarına ait hikayelerle süslemiştir. Ayrıca bu bölümlerde, Hz. Peygamber’e atfedilen bir kısmı zayıf hadislere ve konuya uygun ayetlere de yer vermiştir.17

Bununla birlikte vezir, Sasanîler, Hulefa-i Raşidîn, Emevîler, Abbasîler, Saffârîler, Büveyhîler, Samanîler ve Gaznelîler gibi zamanından önceki hükümetlere dair anlattığı hikayelerin kendisine nasıl ulaştığı hususunda çok açık değildir. Ancak o, bu hikayeleri anlatmaya başlarken, bunları nasıl elde ettiğiyle ilgili az da olsa bir takım ipuçları vermektedir. “Cunîn gûyend” tarzındaki “şöyle derler” veya “dediler” ya da “işittim ki” türünden ifadelerine bakılacak olursa, bu rivayetlerin bir kısmının, kendisine şifahen ulaştığı veya bunların dost toplantıları ve ilim meclislerinde duyduğu söylentilerden ve üstatlarının kaynağını belirtmeden aktardığı hikayelerden ibaret olduğu ileri sürülebilir.

Bunun dışında, onun bir takım kitaplardan da alıntılar yaptığı yine kendi ifadelerinden çıkarılabilir. Kitabının bazı yerlerinde o, herhangi bir isim ve

kitap adı zikretmeksizin, sadece “eskilerin kitaplarından okudum ki” veya “peygamberler tarihinde şöyle geçer” ya da “tarihte şöyle geçmiştir” diyerek, açıkça adını vermese de, en azından bu bilgiye nasıl ulaştığı hakkında bir fikir verir. Yine eserinde, başvuru kaynakları hakkında da bir miktar bilgi bulmak mümkündür. O, bir yerde, yazarlarından söz etmeksizin “her kim Batinîler ve Hürremîlerin isyan ve karışıklıklarını bilmek istiyorsa Tecaribü’l-Ümem,[18] Tarihu İsfehan[19] ve Tarihu Hulefa-i Beni Abbas[20]’a baksın” diyerek üç kitap ismi verir. Ancak, benzer adlar altında başka kitaplar da bulunduğundan, bu üç kitapla hangilerinin kastedildiği açık bir şekilde ortaya çıkmaz.[21]

Böylece, buraya kadar ifade edilenler çerçevesinde Nizamü’l-Mülk’ün metodunu tarihsel olarak nitelendirmek mümkün görünmektedir. O, neredeyse bütün hallerde, ileri sürmek üzere seçtiği bir prensibin doğruluğunu ispat etmek için, yukarıda da değindiğimiz gibi, gelenek ve tarihî olayları mihenk taşı olarak kullanmıştır. Ancak, belki de uyguladığı tahkiye metoduna binaen tarihî vakıalara tam olarak sadık kalmamış ve hatta, kendisi açısından ileri sürdüğü prensibin doğrulanması birinci derecede önemli olduğundan, kronoloji ve tarihî gerçeklere aykırı olarak tarihen bir araya gelmesi mümkün olmayan şahsiyetleri bile aynı hikayede buluşturabilmiştir.[22]

Böylece o, devletin başarıyla yönetilmesi hususunda kendi döneminde edindiği tecrübeler vasıtasıyla geliştirdiği prensipleri, geriye dönerek tarihe onaylatmaktadır. Bu durumda tarih, sorunların çözümü için başvurulacak bir kaynak olmaktan ziyade, elde edilen çözümleri onaylayan bir araç hüviyetine bürünmektedir.

B. Sultanın Nitelikleri ve Devlet Teşkilatındaki Yeri

Sultan tarafından yazımı ısmarlanmış bir kitap olması hasebiyle vezirin eserindeki ana temayı sultanın oluşturması kaçınılmazdı. Yine, yukarıda

ifade ettiğimiz gibi, siyasetnâme geleneğine uygun olarak kaleme alınan eserlerde sultanın ana mihveri teşkil ettiğini görmüştük. Bununla birlikte, sultanın, bu şekilde ilginin ana merkezi olmasının ve geleneğin bu şekilde teşekkül etmesinin Orta Çağ devlet yapısıyla alakalı bir yönünün bulunduğu da söylenebilir.

Bilindiği gibi, Orta Çağ'da devletler, halk tabakalarına derinliğine nüfuz etmekten ziyade geniş ülkelere alabildiğine yayılma istidadı gösteriyorlardı. Yayıldıkları geniş topraklar üzerinde devletler, mevcudiyetlerini büyük oranda kuvvet ile muhafaza edebiliyorlarsa da bu kuvvet ve kudretin vurgulanması, daha ziyade debdebe ve ihtişam gösterileri ile mümkün olabiliyordu.23

Doğal olarak, bu gösterilerin merkezinde de devletin mihverini teşkil eden hükümdar yer alıyordu. Bu sebeple, dönemin maddî ve manevî hâkimiyet alametleri, saray teşkilatı, hükümdarın dışa ve içe karşı haşmet ve debdebe içinde gösterilmesi, rahat ve huzur içinde yaşamasını temin edecek nizamın kurulması, bütünüyle hükümdar etrafında örülmüş ve onunla kaim bir yönetim anlayışını yansıtırdı.24 Bu bakımdan, sultana sunulacak bir eserin içeriğini onunla ilgili konuların oluşturması kadar tabii bir şey olamazdı.

Sultanla ilgili konular ana ekseni teşkil ettiği halde vezir, saltanatın ne şekilde elde edileceği veya el değiştirmesi gerektiği hususunda herhangi bir fikir beyan etmemiş, fakat bir şekilde elde edilen saltanatın nasıl kullanılacağı hakkında doyurucu açıklamalarda bulunmuştur. Bu durum, mevcut siyasî gerçeklik içinde, vezirin, değiştirilmesi muhal olan şeylerden çok, mümkün olanlarla ilgilendiği şeklinde yorumlanabilir. Zira vezir, yönetim işini yüklenen kişinin, İslamiyet'in ilk dönemlerinde olduğu gibi kısmen de olsa, seçimle işbaşına gelmediğini bilmekteydi. Artık yöneticiliğin veraset yoluyla intikal etmesi bir anane halini almış, seçim

şartı geçersiz bir hukukî kurala indirgenmişti. Böyle bir durumda, yönetim işinin küçük bir grubun inisiyatifi dışına çıkamayacağı da ortada idi.25 Ancak, yine de Nizamü'l-Mülk, yöneticiliğin deveranı hususunda açık bir kapı bırakmış ve adaletle hükmetmeyen, halkını gözetmeyen hükümdarı Allah'ın gidereceğini söyleyerek, değişimin bizzat Allah tarafından idare edileceğini iddia etmiştir. Bir kişi veraset yoluyla veya güç kullanarak kişisel çabasıyla iktidarı ele geçirdiğinde, buna Allah'ın bir lütfü olarak bakmalı ve Allah'ın kendisini bazı amaçları gerçekleştirmek için seçtiğini unutmamalıydı.

Buna göre vezir: "Sultana ait olan mülk üzerinde yaşayan halk,26 sultana itaatle mesuldür. Bunlardan nimetin hakkını tanımayan, emniyet ve huzurun kıymetini bilmeyip hıyanet düşünen, itaat etmeyen, haddini aşan kişilere sultan, suçları miktarınca muamele etmelidir. Çünkü kullarda şeriatı küçük görme ve inkar etme gibi bir takım haller zuhur eder de bunların cezası verilmezse, o isyanın uğursuzluğu ile Allah'ın gazap ve öfkesi her tarafa yayılır. Bu esnada Allah, iş başındaki adaletli hükümdarı da giderir. Bu da insanlar arasında kılıçların çekilmesine sebebiyet verir. Güçlü olanın dilediğini yaptığı bu zaman zarfında, pek çok kişinin kanı dökülür. Günahlar ve fitne bu kanda yok olup dünya temizlendikten sonra Allah, kullarından birine saadet ve devlet takdir eder"27 diyerek hükümdarlığın, her asır ve zamanda deveran halinde bulunduğunu ve Allah'ın onu layık olana ihsan ettiğini iddia etmektedir. Böylece o, hükümdarı Allah'ın kanunları ile sınırlandırmakta ve hükümdarlığının devamını da gerek halkın gerekse hükümdarın Allah'ın muradına uygun davranması şartına bağlamaktadır.

Sonraki siyasetnâme yazarları tarafından da farklı şekillerde dile getirilen bu daire-i adliye prensipleri gereğince hükümdarlık bir kişide karar kıldığında, o talihli kişi, Yüce Allah'ın ihsan ettiği nimetin kadrini bilerek

onun rızasını gözetmeye çalışmalıdır. Yüce Allah’ın rızası ise halka yapılan ihsan ve onlar arasında yayılan adalet ile elde edilebilirdi. Zira ona göre, mülk küfürle devam eder, fakat zulümle devam etmezdi.28

Halk için en büyük ihsan ise, onlar için kanallar açmak, belli başlı ırmaklara yataklar kazmak, köprüler yapmak, köyleri ve tarım alanlarını mamur kılmak, surlar inşa etmek, yeni şehirler kurmak gibi cihanın imarı ile uğraşmak; ana yollar üzerine ribâtlar, ilim talipleri için medreseler yapılmasını emretmektir. Bu iyiliklerden nimetlenen halk hayır sahibine dua ettiğinde, mülk payidar olacak ve her dem genişleyecektir.29

İnsanları yönetmek üzere seçilmiş, bilgi ve akıl ile donatılmış ve ihsan ve adaletle hükmeden hükümdar, böylece insanlara nezaret etme görevini üzerine almıştır.30 Kaldı ki zaten o, “cihanın aile reisi, insanlar da onun evlad ü iyalidir”.31 Bununla birlikte, kendisine tevdi edilen kulların hesabı kıyamet gününde yine ondan sorulacaktır.32 Böylece vezir, sultan ve halk arasındaki ilişkiyi, eşitler arası karşılıklı bir alışveriş olmaktan ziyade büyük ve güçlü olanın merhamet duygularının tecelli ettiği bir alan olarak görmekte ve tavsiyelerinde sultana, halka karşı bir baba gibi davranmasını salık vermektedir. Bu baba çocuğuna karşı müşfik ve merhametli olacak, fakat gerektiğinde onun iyiliği için zor kullanmaktan kaçınmayacaktır. Bu durumda, vezirin zihnindeki hükümdar imajının, adaletle hükmeden, ihsan eli açık, fakat gerektiğinde de zor kullanmasını bilen bir kişi olduğu söylenebilir.33

Onun Müslüman bir hükümdarın şahsında görmek istediği, efendisi Melikşah’ta bulduğunu farz ettiği insanî vasıflar ise şunlardır: Hükümdar, “güzel yüzlü, iyi huylu, mert, cesur, ata iyi binen, her türlü silahı kullanmayı bilen, sanat ve ilim zevki taşıyan, Allah’ın kullarına şefkat ve merhamet gösteren, vaadlerinde duran, doğru din ve iyi itikat sahibi olan, ibadeti seven, gece namazı kılan, oruç tutan, faziletli kimselere ziyaretlerde

bulunan, din alimlerine saygı gösteren, ilim ve hikmet ehli ile alakadar olan, yoksullara iyilik edip sadakalar veren, maiyeti ve hizmetkarları ile iyi geçinen, zalimlerin zulmünü halkın üzerinden kaldıran”34 bir kişidir.

Bütün bu üstün vasıflarına rağmen hükümdar, karar verirken, yine de birilerine danışmalıdır. Ancak vezirin bu danışma tavsiyesi, hükümdarın salâhiyetlerini ve hukukunu tahdit etmek için değil, onun daha doğru bir karar verebilmesini sağlamak içindir. Kaldı ki bir iş yapmaya niyet edildiğinde ehline danışmak zarureti, düşünüldüğünde akıl için zorunludur ve zaten, bu durum nâs ve tarihî tecrübelerle de sabittir.35

Hükümdar lüzum gördüğü anda, danışmaya ehil olan vezir, alimler, tecrübeliler veya ihtiyarlardan bir konu hakkında görüş belirtmelerini isteyebilir veya bunlar arasında bir konuyu müzakereye açabilirdi. Müzakere sonunda çıkan kararı uygulayıp uygulamamak, tamamıyla hükümdarın şahsına kalmış bir meseleydi, ancak uyguladığı takdirde bundan kazançlı çıkacak olan yine kendisiydi.36 Bununla birlikte, hükümdarın görüş isteyeceği veya müzakereye açacağı konular gruplara göre farklı olmalıydı.37 Bu son noktada vezir, danışılabilecek kimseler arasına padişahın nedimlerini de dahil eder. Ancak bu taifeye danışılacak konuların mahiyeti diğerlerindekilerden farklıdır.38 Mamafih, danışılmayacak ve istedikleri emredilemeyecek bir kitle vardır ki, onlar da kadınlardır. Hükümdar, akılları kıt ve dışarıdaki ahvalden bihaber olan kadınların istediklerini yapacak olursa, ülkede fesat doğar ve bundan dolayı padişahın haşmeti zarar görebilirdi.39

Hükümdarın haşmetini ve saygınlığını korumakta oldukça hassas davrandığını gördüğümüz vezir, saraydan çok ferman çıktığından şikâyetle, bunun bir esasa bağlanmasını istemektedir. Ona göre, mühim bir iş zuhur etmedikçe hükümdar, yerli yersiz ferman buyurmamalıdır. Çünkü bir şey ne

kadar çok olursa, kıymeti de o kadar düşük olurdu. Oysa, hükümdar bir şey buyurduğunda kimse onu tatbik etmedikçe fermanı elinden bırakma cesareti göstermemeliydi. Fermana hakaret gözüyle bakan ve itaatte ihmal gösteren kimse, hükümdara ne kadar yakın olursa olsun şiddetle cezalandırılmalıydı.40 Bu bakımdan sultan, devlet büyükleri, eyalet valileri ve ordu kumandanları ile çok oturmamalı ve onlarla samimi olmamalıdır. Çünkü bu taife hizmet ehlidir. Bunlar padişahla gereğinden fazla oturup kalkarlarsa, aradaki korkuyu ortadan kaldırırlar ve cüretkar olup fermanlara karşı gevşeklik göstermeye başlayabilirlerdi.41 Hükümdar, şahsî dostluk için kendisine memuriyet buyurulmamış, her hangi bir tehlike anında vücudunu siper etmekten kaçınmayacak ve kendisine hoşça vakit geçirtebilecek samimi olabileceği, görgülü, neşeli, bilgili nedimler edinmeliydi.42 Diğer taraftan, divana ve hazineye gelen sözlü emirler hususunda dikkatli olunmalı; bunlar tekrar yüce divana arz edilmedikçe icraya konulmamalıydı. Çünkü bu emirlerden bazıları neşe (sarhoşluk) halinde iken verilmiş olabilir veya elçiye söylenenle, elçinin aktardığı veya anladığı şey farklılık arz edebilirdi.43

Ayrıca devlet erkanının, resmi işler için hükümdarla kolayca temas edebilmeleri de önem arz etmekteydi. Ona göre, hiçbir tedbir padişah için bundan daha iyi değildir. Çünkü dergaha defalarca gelip de hükümdarı göremeyen devlet büyükleri, padişaha iyi gözle bakmazlar ve düşmanca bir tutum takınmaya başlarlardı. Huzura kabullerin nadir olması yüzünden işler yüzüstü kalır, reaya da sultan da sıkıntıya düşerdi. Fesatçılar cüretlerini arttırırlar, memleketin ve ordu mensuplarının halleri perişan olurdu. Ancak, yukarıda da belirtildiği üzere, bu taife hükümdarı görüp hizmet şartlarını yerine getirdikten sonra, maiyetindeki adamlarla beraber hükümdarın huzurundan ayrılmalıydı.44

Son olarak, Nizamü'l-Mülk, bir takım menfaatleri havi olacağını düşündüğünden, hükümdarın din ulemasıyla haftada bir veya iki defa görüşmesini ve onları himaye etmesini salık vermektedir. Bu sayede hükümdar, din ve dünya işlerinde daha doğru tedbir alacak, hiçbir bidat sahibi ve kötü mezhep saliki onu doğru yoldan çıkaramayacak, fikrinde kuvvetli olacak, adalet ve insafı artacak ve onun saltanatı döneminde şer ve fesadın kökü kazınacaktır. Böylece o, dünyada iyi bir ad bırakacak ve hayırla yâd edilecektir. Ayrıca, din adamlarına yapılacak yardım ile halkın ilme rağbet etmesi de sağlanmış olacaktır.45

Bütün bunlara ilave olarak, sultan halkın şikâyetlerini dinlemeli,46 kadıları tayin,47 iktaları tevzi'48 ve divan-ı mezalime başkanlık49 görevlerini de yerine getirmeliydi.

C. Diğer Konular

Nizamü'l-Mülk, herhangi bir başlık açmasa da sultanın, yine itibarını koruması ve devletini yüceltmesi için belli bazı nitelik ve kabiliyetlere sahip vezirler edinmesini öğütlemektedir. Bilindiği gibi, Büyük Selçuklu İmparatorluğu döneminde, genelde diplomatik belgelerin hazırlanmasında ve mali sahada ihtisas görmüş İranlı şahsiyetler arasından seçilen vezirler, oldukça geniş yetkilere sahip bulunuyorlardı.50 Bu nedenle bir vezir "temiz dinli, iyi itikatlı, sadık bir Hanefi veya Şafiî, işlerinde yeterli, insanlara muameleden anlayan ve padişahını seven biri olmalıydı. Hatta, vezir oğlu vezir olursa bu daha iyi olurdu".51 Zira bu kimseler, vezirlik adâbını ailelerinden miras aldıklarından padişahı mutlu kılmada ve raiyyeti yönetmede yeterli bilgiye sahip oluyorlardı.

Bir vezir, insanların arasından kabiliyetli olanları tefrik etmesini bilmeli ve memuriyetlere onları getirmeliydi. Ancak, bir âmil âmillik işlerini ne kadar iyi bilirse bilsin; bir kâtip veya bir müstevfi ne kadar iyi muamele yaparsa yapsın bu kimseler, kötü mezhepli, Yahudî, Hıristiyan veya

Zerdüştî ise, vezir bu kişilere görev vermemeli; kabiliyetlerine ve bilgilerine iltifat etmemelidir. Çünkü bu nevi kimseler, hesap bahanesiyle Müslümanları sıkar ve ıstırap vererek onları küçümseyebilirlerdi.52 Yine vezir tanınmış, asil, faziletli ve meslek sahibi kimseleri işsiz-güçsüz bırakıp da bir kişiye 5-6 iş yüklememeliydi. Bu durumda hem işsizlik artar hem de bu tâife devletten ümidini kestiğinden mecburen o devlete düşman olur ve karışıklık çıkarırdı.53

Amir ile memur devlet işlerini yerine getirme hususunda birbiriyle uyum içinde çalışacağından, bütün amirlerin başı olan vezir nasıl davranırsa emri altındakilerin de aynı şekilde davranacakları meydandadır. Buna göre, "vezir kötü, hain, zalim veya hırsız ise bütün memurları da öyle olacak",54 bu nedenle memlekette karışıklıklar zuhur edip devlet inkıraza uğrayacaktır. Buna karşılık vezir, iyi davranışlı ve tedbir sahibi bir kişi olursa memleket mamur, ordu ve reaya memnun olacak; bu sayede padişah, hem bu dünyada iyi bir isim bırakacak hem de kıyamete kadar hayırla yâd edilecektir.55 Zaten Peygamberler de dahil olmak üzere bütün padişahlar, edindikleri iyi rey sahibi vezirler sayesinde isimlerini duyurmuşlar ve geniş topraklara hükmetmişlerdir.56

Nizamü'l-Mülk, padişahın itibarının yüceltilmesi ve korunmasında önemli bir görev yüklediği orduyla ilgili olarak da bazı tekliflerde bulunmaktadır. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluş aşamasında istinat ettiği göçebe unsurların, herhangi bir otoriteye uzun müddet bağlı kalmaktan imtina etmeleri, zamanla bunların tasfiye edilip yerlerine gulam sistemine göre yetiştirilmiş Türklerin ikame edilmesini zorunlu kılmıştı.57 Samanî Dönemi esas alınarak kurulduğu ifade edilen bu sisteme göre askerler, sıkı bir disiplin içinde yetiştiriliyor ve en küçük bir ihmalkarlığa müsaade edilmiyordu.58 Bununla birlikte, Nizamü'l-Mülk'ün bu sistemle ilgili olarak bazı ıslah teklifleri mevcuttur. Ona göre, gulamlar sadece tek

bir soydan seçilmemeliydi. Eğer her soydan gulam alınırsa, savaş anında her soy kendi ad ve şerefini korumak için çalışacak ve kimseye filan soy mensupları savaşta gevşeklik gösterdi dedirtmeyeceklerdi.59 Bu şekilde iyi bir hizmet yaptıklarında, bu kimseler takdir edilmeliydi. Ancak, bir zaruret olmaksızın kusur işleyenleri de diğer gulamların hizmette gayretlerinin artması için kusurları nispetinde cezalandırmak gerekirdi.60

Buna karşın, yüksek makam sahipleri herhangi bir hata işlediklerinde, onlar hemen azarlanmamalı, gizlice çağrılarak dikkatleri çekilmeliydi. Aksi takdirde haysiyetleri kırılır ve vakarları kaybolabilirdi. Diğer taraftan askerler, ihtiyaçlarını kumandanları vasıtasıyla dile getirmeliydiler.61 Aynı şekilde, onlara yapılacak iyilikler de kumandanları yoluyla olmalıydı. Böylece, onlar kumandanlarına karşı saygıyı muhafaza ederlerdi.62 Yine, her ne kadar itaatsizliklerinden dolayı kendilerinden üzüntü sadır olmuşsa da, devletin kuruluşundaki hizmetleri ve sultanın akrabaları olmaları nedeniyle Türkmenlerden de gulamlar alınmalı ve bunlar saray gulamları tarzında yetiştirilmeliydi. Belki bu sayede, onların Selçuklu Hanedanı hakkındaki sabit fikirleri izale olur ve halk ile kaynaşarak bu devlete gönül bağlayabilirlerdi.63

Eserinin prensipler kısmında, Abbasî Halifeliği’nin konumu ve halifelerin yetki ve sorumluluklarından hemen hemen hiç bahsetmeyen Nizamü’l-Mülk, bu prensiplerin bir nevi tasdik edicileri hüviyetinde olan hikayeler kısmında, karşı karşıya bulunduğu olumsuz şartlara rağmen halifeyi, saygı gösterilmesi gereken muhterem bir zat olarak tasvir eder ve mevki olarak da sultanın üzerinde bir konuma yükseltir.64 Yine, dönemle ilgili diğer kaynaklara baktığımızda, Nizamü’l-Mülk’ü halifenin manevi şahsiyeti karşısında huşu ile eğilen ve sultan ile halife arasındaki ilişkileri mümkün olduğu ölçüde ikincisinin lehine düzenlemeye çalışan bir kişi olarak görürüz. Onun, Mısır merkezli Şiî Fatimî halifesine karşı Bağdat’taki

Sünnî halifeyi bütün gücüyle desteklediği de bilinen hususlar arasındadır.65 Bu bakımdan, dönemin diğer siyasetnâme yazarlarının aksine, onun hilafetin konumundan bahsetmemiş olması, bizzat sultan tarafından ısmarlanmış bir eser kaleme almış olması gerçeğiyle açıklanabilir.

Vezirliğinin sonlarına doğru ortaya çıkan Batınî hareketinin temsilcilerini din ve devlet düşmanı olarak niteleyen Nizamü'l-Mülk, hem bunlar hakkında sultanı aydınlatmak hem de bunların tarihsel uzantılarını ve melanetlerini ortaya koymak ve böylece devlet tarafından bunlara karşı takip edilecek olan siyasete yön vermek istemektedir.

Kitabına sonradan ilave ettiği bu fasıllardaki ortak nokta; bunların mevcut düzene karşı oldukları ve nihai hedeflerinin İslamiyet'i yıkmak olduğu, desteklerini de halk içindeki gayrı memnun kitleden aldıklarıdır. Nizamü'l-Mülk, bu fasıllarda, söz konusu zümrelerin genellikle devlet içindeki adamları ve destekçileri vasıtasıyla yönlendirildiklerine de dikkat çekmektedir.66

Nizamü'l-Mülk'ün, herhangi bir müstakil başlık açmadan da olsa, kendi dönemindeki bazı hadiselere atıfta bulunduğu da görülmektedir. Sahib-i haber (casusluk) müessesesinin ihmal edilmesi, memur alımında hassas olunması, elçilerin karşılanması gibi ekseriyeti Alp Arslan Dönemi'yle ilgili olan bu nakilleri vezir, daha ziyade yaptığı tavsiyeleri tekit için kullanmıştır. Ya da asker sayısının azaltılması teklifinde olduğu gibi, kendisine yöneltilen tenkitlere bir cevap mahiyeti taşırlar.67

Böylece, hâkimiyetin kaynağından sultanın özel ve resmi hayatına, hükümet teşkilatından saray ve askerî teşkilata, memur alımından memurlara emredilecek işlere, devlet ve din düşmanlarından devletin dayanması gereken zümrelere ve türlü meselelerin danışılacağı kimselerden halk arasında adalet ve refahın sağlanmasına kadar devleti ve sultanı

ilgilendiren her türlü konunun Siyasetnâme içinde yer bulduğunu söyleyebiliriz.

Ancak, özellikle vezirin devlet teşkilatı ve kurumlarıyla ilgili aktardığı bilgilerin, kendi döneminin idarî anlayışını tasvir ettiği anlamına gelmediğinin bilinmesi gerekir. Zira o, eserinde, Selçuklu Devleti’nin idâri mekânizmasını olduğu gibi tespit etme kaygısından ziyade, zamanının şartlarına ve anlayışına göre en uygun devlet nizâmının nasıl olabileceğini ve başarılı bir hükümdarın neler yapması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır.

Son olarak, vaktiyle Mehmet Altay Köymen’in bir eseri tenkit münasebetiyle kaleme aldığı makalesinde verdiği tabloyu bir miktar tadil ve tevsi ederek vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.68 Böylece, yukarıda değinmeye çalıştığımız konuların istatiskî bir tasnifini görmek de mümkün olacaktır.

1 Asım Efendi, Kâmûs Tercümesi, İstanbul 1304, II, 939; Levis Ma‘luf, el-Müncid, Beyrut 1956, s. 362; Ferid Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Alfabetik Lûgat, Ankara 1997, s. 959.

2 Meydan Larousse, “Siyâset”, İstanbul 1973, XI, 399. Ayrıca bkz. Agâh Sırrı Levend, “Siyasetnâmeler”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Ankara 1988 (Birinci Baskı 1962), s. 167; Mehmet Şeker, Gelibolulu Mustafa ‘Âlî ve Mevâ‘idü’n-Nefâis fî Kavâ‘idi’l-Mecâlis, Ankara 1997, s. XXIX-XXX.

3 E. I. J. Rosenthal, Orta Çağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 99-101.

4 A. S. Levend, s. 68. Hükümdarlara sunulan siyasetnâmelerde genellikle yer alan bahislerin tafsilatlı dökümü için yine bu makalenin 169. sayfasına bakılabilir.

5 Rosenthal, s. 100.

6 Sultan I. Alaeddin Keykubad’ın meclislerinde tarih ve siyaset tartışmaları yaptırdığı ve en çok okuduğu kitaplar arasında Nizamü’l-Mülk’ün Siyasetnâme’sinin bulunduğu hakkında bkz. Osman Turan, “Keykubad I”, İ. A., c. IV, s. 657-658.

7 Her ne kadar Charles Schefer’in neşrettiği nüshada, 484/1091 yılı, Melikşah’ın devlet ricaline, kendisine rehberlikte bulunacak bir kitap yazmalarını istediği tarih olarak veriliyorsa da, İbrahim Kafesoğlu’nun da belirttiği gibi (Büyük Selçuklu Veziri Nizamü’l-Mülk’ün Eseri Siyasetnâme ve Türkçe Tercümesi, Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1955, s. 236-7) bunun yazmaya başlama değil yazım işinin bitirildiği tarih olması gerekir. Kafesoğlu, bu makalesinde, yazma halindeki Molla Çelebi nüshasına istinaden ve Siyasetnâme’deki bir takım karinelerden hareketle 479/1086-7 yılını, yazmaya başlama tarihi olarak teklif etmektedir. Ancak, M. A. Köymen tarafından 1976’da neşredilen Molla Çelebi nüshasında, bu tarih 470/1077-8 olarak geçmektedir. Bu taktirde, ortada bir yanlış okumanın olduğu açıktır. Ancak, bunun kimden kaynaklandığı net değildir. Zira Kafesoğlu’nun ileri sürdüğü karineler oldukça tutarlıdır. Yine, yazımı ısmarlanmış bir kitabın 14 yıl (470-484) gibi uzun bir sürede yazılmış olması da muhal görünmektedir. Bu bakımdan biz, yazıma başlama yılı olarak Kafesoğlu’nun teklif ettiği 479/1086-7 senesini tercih ettik.

8 Nizamü’l-Mülk, Siyerü’l-Mülük veya Siyasetnâme, nşr. Mehmet Altay Köymen, Ankara 1976, s. 1-2, Başlangıç Faslı.

9 Siyasetnâme, s. 2, Başlangıç Faslı.

10 Siyasetnâme, s. 267, Kitap Hakkında Son Söz.

11 Siyasetnâme, s. 267-8, Kitap Hakkında Son Söz. .

12 Siyasetnâme, s. 2, Başlangıç Faslı.

13 Siyasetnâme, s. 267, Kitap Hakkında Son Söz.

14 Siyasetnâme, s. 7, Başlangıç Faslı.

15 Siyasetnâme, s. 2, Başlangıç Faslı.

16 Siyasetnâme, s. 267-8, Kitap Hakkında Son Söz.

17 Vezirin kullandığı bu hikayeleri ve mevize kabilinden sözleri devirlerine göre şöylece tasnif etmek mümkündür: Bazı Peygamberler 4, Eski Yunan 3, Sasanîler 14, Hadis 22, Hulefa-i Raşidin 9, Emevîler 3, Abbasîler 10, Saffarîler 1, Samanîler 2, Büveyhîler 2, Gaznelîler 13, Büyük Selçuklular 6, Dinî Karakterli Ayaklanmalar 11 ve dönemi belirlenemeyen hikayeler ve bazı kimselere ait sözler 9.

18 M. A. Köymen'in Molla Çelebi nüshasına dayanarak neşrettiği metinde, Tecaribü'l-Ümem yerine Tarihu Taberî ismi zikredilmiştir. Ancak, Schefer'in neşrindeki Tecaribu'l-Ümem kaydının doğru olma ihtimali daha fazladır. Zira burada bahis mevzuu edilen ayaklanmalardan bazıları Taberî'nin ölüm tarihinden sonra (310/923) vuku bulmuştur.

19 Nizamü'l-Mülk'ün bu isimle hangi yazarın kitabını kastettiği açık değildir. Zira Ebu Ali Hamza ibn el-Hasan el-Isfehanî (ö. 360/970) ile

Ebu Nu'aym el-Isfehanî (ö. 430/1038)'nin bu isimle kaleme aldıkları iki eser mevcuttur. Yine, Mufaddal el-Mafarrukî (ö. 412/1030)'nin de Mehâsin-i Isfehan isimli bir çalışması bulunmaktadır. Bkz. C. Brockelmann, Geschıchte Der Arabıschen Littertur, Leiden 1938, Supplementband I, 221, 571, 617.

20 Bu isimde herhangi bir kitabın varlığı kayıtlı değilse de, muhtemelen Hicri III. yüzyıl dolaylarında kimliği belinmeyen bir yazar tarafından kaleme alındığı ifade olunan "Ahbaru Devleti'l-Abbasiyye" adındaki kitap olmalıdır. Bkz. Ahbaru Devleti'l-Abbasiyye ve fihi Ahbaru'l-Abbas ve Validihi, ed. Abdülaziz ed-Dürî ve Abdülcabbar el-Muttalibî, Beyrut 1971.

21 Siyasetnâme'nin kaynaklarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. M. S. Khan, "The Saljuq Vizier Nizam al-Mulk and His Siyasat Nama", Uluslararsı Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara

1997, s. 29-49; Ali Ertuğrul, Kaynakları Bağlamında Nizamü’l-Mülk’ün Siyasetnâme’sinde Geçen Önemli Kişiler, D. E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1999 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

22 Bkz. Siyasetnâme, s. 187-193, XLII. Fasıl. O, bu hikayede, Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik ile Abbasîlerin en ünlü veziri Cafer b. Bermek’i bir araya getirebilmiştir.

23 Bkz. Siyasetnâme, s. 100, XX. Fasıl; s. 128, XXX. Fasıl; s. 132, XXXIII. Fasıl. Vezir bu fasıllarda, “Ordu mensupları arasından seçilecek 4000 piyade sarayda her an emre hazır bir şekilde bekletilmeli, kendilerine maaş, erzak, güzel libaslar ve mükemmel silahlar verilecek 200 şeci‘, mücerreb, uzun boylu ve güzel yüzlü nefer de sarayda ikamet etmelidir. Ayrıca altın işlemeli ve mücevher kakmalı olarak imal edilecek olan 20 takım silah da muhtelif ziyaretler esnasında padişahın tahtı etrafında dizilecek olan 20 gulam üzerinde sergilenmeli” diyerek, merasim ve kabullerde padişahın kudretinin vurgulanmasını istemektedir.

24 M. A. Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 67, 102.

25 İslam tarihi sürecinde yönetimin el değiştirmesi hususunda ileri sürülen farklı görüşler için bkz. Muhibül Hasan Han, “Orta Çağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri”, İslam’da Siyaset Düşüncesi, Derleyen: Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995, s. 155-165.

26 Siyasetnâme, s. 33, V. Fasıl.

27 Siyasetnâme, s. 8, I. Fasıl. Ayrıca bkz. s. 150-1, XLI. Fasıl; s. 193, XLII. Fasıl.

28 Siyasetnâme, s. 12, II. Fasıl. Nizamü’l-Mülk’ten takriben bir yüzyıl sonra, 601/1204-5 civarında eserini kaleme alan Ravendî’nin, Melikşah’ın tahta çıkışını anlattığı bölümde naklettiği “hikmet” türünden ifade ile vezirin yaptığı sultan tanımlaması birbiriyle uygunluk arz etmektedir:

“Sultan, Allah’ın yeryüzündeki vekilidir; dinin ve farzların esaslarını yerine getirir; Allah onu diğerleri arasından seçip, ona ihsanda bulunmuş, hükümdarlığında onu kendisine ortak tutmuştur. Halkına iyi muamele etsin diye ona lutuflarda bulunmuş, hakkın zaferi için onu çağırmıştır. Bundan dolayı sultan, Allah’ın buyruk ve yasaklarına itaat ederse Allah da onu yükseltmeyi üzerine alır; yok eğer bu hususlarda Allah’ın emrini yapmazsa onu nefsinin eline bırakır” (Muhammed b. Ali er-Ravendî, Râhatü’s-Sudûr ve Ayetü’s-Sürûr, çev. Ahmed Ateş, Ankara 1957, I, 123).

29 Siyasetnâme, s. 9, I. Fasıl.

30 Siyasetnâme, s. 174, XLII. Fasıl.

31 Siyasetnâme, s. 128, XXX. Fasıl.

32 Siyasetnâme, s. 13, II. Fasıl.

33 Vezirin zihnindeki bu imajın, aslında bu dönemde devlet adamlarının toplum katında bıraktıkları intibanın bir miktar yumuşatılmış şekli olduğu söylenebilir. Örneğin vezir, ulemanın kendisiyle ilgili kanaatlerini öğrenmek istediğinde, Bağdad Nizamiye Medresesi müderrisliğine getirdiği Ebu İshak Şirazî, kendisi hakkında “zalimin hayırlısı Hasan’dır” şeklinde bir görüş belirtmişti. Bkz. Gıyasüddin Hamudiddin Hondmir, Düsturu’l-Vüzerâ Şamil-i Ahvali’l-Vüzera-yı İslam ta İnkırazı Timuriyyan, Tahran trh., s. 168.

34 Siyasetnâme, s. 10, I. Fasıl.

35 Siyasetnâme, s. 94, XVII. Fasıl; s. 97, XVIII. Fasıl; s. 128, XXX. Fasıl; s. 159, XLI. Fasıl.

36 Siyasetnâme, s. 97-8, XVIII. Fasıl.

37 Nizamü’l-Mülk bir yerde; hükümdar vezir, devlet büyükleri ve ihtiyarlar ile “imar, savaş, akın, cezalandırma, zahire, hediye, oturma, sefer, asker, reaya ve buna benzer memlekete taalluk eden her şeyi görüşmelidir” derken (Siyasetnâme, s. 95, XVII. Fasıl), bir başka fasılda da “padişahın

vilayet, ordu, malların geliri, imar faaliyeti, memleket düşmanlarına karşı alınacak tedbirler ve benzeri hususlarda vezirle konuşması icap eder" demektedir (s. 129, XXX. Fasıl).

Yaşlılar ve tecrübelilerin maharetlerinden bahsettiği bir yerde de; "hükümdarlar imar faaliyetinde bulunmak, birini yükseltmek, birinin payesini indirmek, yüksek binalar yapmak, bir kimse ile buluşmak, padişahlık şartlarını bilmek, din işlerini sormak gibi işleri alimler ve tecrübelilerle yapmışlardır. " demekte ve onların "beraberce aldıkları bu tedbirler itibar görmüş ve işler murada uygun olarak neticelenmiştir" diye ilave etmektedir (s. 159, XLI. Fasıl).

38 Bu konuda; "Sultanın içkiye, temaşaya, eğlence meclisine, şaraba, ava, çevgen oynamaya, güreşe ve buna benzer hususlara dair nedimlerle birlikte tedbir alması yerindedir. Zira onlar bu iş için hazırlanmışlardır" der (Siyasetnâme, s. 95, XVII. Fasıl).

39 Siyasetnâme, s. 194, XLIII. Fasıl. Bu bölümde kadınlar hakkında takınılan olumsuz tavır, vezirin Terken Hatun'la yaşadığı çekişmenin bir emaresi olabilir.

40 Siyasetnâme, s. 74, XI. Fasıl.

41 Siyasetnâme, s. 94, XVII. Fasıl; s. 128-9, XXX. Fasıl.

42 Siyasetnâme, s. 94, XVII. Fasıl; s. 129, XXX. Fasıl.

43 Siyasetnâme, s. 92, XV Fasıl.

44 Siyasetnâme, s. 127, XXIX. Fasıl.

45 Siyasetnâme, s. 61, VIII. Fasıl.

46 Siyasetnâme, s. 14, III. Fasıl.

47 Siyasetnâme, s. 42, VI. Fasıl.

48 Siyasetnâme, s. 33, V. Fasıl.

49 Siyasetnâme, s. 14, III. Fasıl.

50 Bu konudaki müstakil çalışmalar için bkz. Carla L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration, 1055-1194, Cambridge 1973; Abbas İkbal, Vezaret der Ahdi Selatîn-i Buzurg-i Selçukî, Tahran 1338; Aydın Taneri, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik", DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi, Ankara 1968, V/8-9, s. 85-188.

51 Siyasetnâme, s. 187, XLII. Fasıl.

52 Siyasetnâme, s. 183-4, XLII. Fasıl.

53 Siyasetnâme, s. 178, 180, XLII. Fasıl.

54 Siyasetnâme, s. 183-4, XLII. Fasıl.

55 Siyasetnâme, s. 23-4, IV. Fasıl.

56 Siyasetnâme, s. 186, XLII. Fasıl.

57 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. M. A. Köymen, III, 238-258.

58 Siyasetnâme, s. 113, XXVIII. Fasıl.

59 Siyasetnâme, s. 108, XXIV. Fasıl.

60 Siyasetnâme, s. 131, XXXII. Fasıl; s. 140, XXXVII. Fasıl.

61 Siyasetnâme, s. 133, XXXIV. Fasıl.

62 Siyasetnâme, s. 131, XXXII. Fasıl.

63 Siyasetnâme, s. 110, XXVI. Fasıl.

64 Saffârîlerden Yakup b. Leys'in Halifenin hâkimiyetini reddedip Bağdad üzerine yürümesi ve Gaznelî Sultan Mahmud'un Halifeden lakap istemesine dair anlatılan hikayelerde, hilafetin içine düştüğü konum gayet açık bir şekilde resmedilmektedir. Bkz. Siyasetnâme, s. 15-22, III. Fasıl; s. 160-8, XLI. Fasıl.

65 Bu tutumu nedeniyle, Nizamü'l-Mülk Halife el-Muktedî'yi Bağdat'ta ziyaret ettiğinde, Halife onu hürmetle kabul etmiş ve önünde oturmasına müsaade ederek, kendisine "Ey Hasan, Müminlerin Emirinin senden razı olduğu gibi Allah da razı olsun" şeklinde duada bulunmuştu. Bkz. Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, el-Muntazam fi Tarihi'l-

Mulûk ve’l-Ümem, Beyrut 1357, IX, 65; Ebu’l-Abbas Şemsuddin Ahmed İbn Hallikan, Vefayâtü’l-Ayan ve Enbaü Ebnai’z-Zeman, Beyrut 1977, II, 128; Ebu Nasr Abdulvahhab es-Subkî, Tabakatü’ş-Şafi‘iyyeti’l-Kübra, Mısır 1964, IV, 322. Ayrıca bkz. Ahmed b. Mahmud, Selçuk-Nâme, haz. Erdoğan Merçil, İstanbul 1977, II, 17.

66 Vezirin devlete memur olarak alınmamasını istediği kötü mezhepliler ve halkı ifsat etmeye çalıştığını söylediği Mazdek, Sinbad, Karmati, Batınî, Hürremî ve Babek gibi batıl mezhepler hakkında bkz. Siyasetnâme, s. 170-194, XLII. Fasıl; s. 204-5, XLIV. Fasıl; s. 206-224, XLV. Fasıl; s. 225-6, XLVI. Fasıl; s. 227-252, XLVII. Fasıl; s. 253-260, XLVIII. Fasıl.

67 Bkz. Siyasetnâme, s. 73, X. Fasıl; s. 102-5, XXI. Fasıl; s. 137, XXXVI. Fasıl; s. 143-4, XXXIX. Fasıl; s. 172-6, XLII. Fasıl; s. 178-9, XLII. Fasıl.

68 Tablonun aslı için bkz. M. A. Köymen, “Büyük Selçuklu İmparatoru Melikşah Devrine Dair Bir Eser Münasebetiyle”, Belleten, c. XVII, sayı: 65-68, Ankara 1953, s. 601.

Eski Türkler ve Selçuklularda İstihbaratçılık / Yrd. Doç. Dr. Hamit Pehlivanlı [s.279-285]

Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Bir devlet için istihbarat ve istihbarat teşkilatları son derece önemlidir. Türk istihbaratçılığının gelişimini ortaya koymadan önce istihbarat nedir? sorusunun cevabını vermek lazımdır. Lügat manası "bir kimse, bir şey hakkında toplanan bilgi, haber veya haberler, duyulan şeyler, haber alma" şeklindedir. Ancak istilahi manası veya bugün teknik olarak kullanılan anlamı farklıdır. Buna göre "istihbarat haberlerin işlenmesi sonucu üretilen bir ürün veya bilgidir. Bir başka ifade ile istihbarat, planlama, araştırma, deliller toplama, çeşitli akli ve tecrübi, ilmi metotlar ile onları değerlendirip bir sonuç elde edip kullanma faaliyetlerini içine alır."1 "İstihbarat yabancı bir ülkenin bir veya birden fazla yönüne ait sağlanabilmiş bilgilerin bir araya toplanması, kıymetlendirilmesi, birleştirilmesi tahlil ve yorumunun sonucu elde edilen hasıladır."2 Bazen "haber alma" istihbarat kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak bu istihbarat kavramını yukarıdaki tariflerde dikkate alındığında açıklamaktan uzaktır. Haber istihbaratın sadece bir malzemesidir. Zira istihbarat merkezine ulaştırılan haberler kaynağın güvenilirliği ve muhteva yönünden kıymetlendirilirler. İstihbarat faaliyetini besleyen haberlerin büyük bir kısmı günümüzde açık kaynaklardan elde edilir. Zaman zaman istihbarat ile casusluk birbirinin yerine kullanılmaktadır. Casusluk istihbarat faaliyetlerinde ihtiyaç duyulacak bazı özel malumatı elde etmek üzere gizli ve korunan kaynaklara ulaşmak için başvurulan yoldur. Bu faaliyet sonucu elde edilecek haberler istihbarat faaliyetini besleyen malzemenin çok az bir kısmını teşkil eder.

Yani casusluk istihbarat faaliyetinin geniş kapsamı içinde küçük bir yer tutar.

Geleceği görebilmek, muhtemel sorunlar hakkında önceden bilgi sahibi olmak, olayların perde arkasına uzanabilmek, ancak sağlıklı istihbarat üretimi ile mümkün olabilir. Tarih boyunca istihbaratın lüzumu üzerinde bir çok devlet adamı ve asker kişiler durmuşlardır. Nitekim günümüzden 2500 sene evvel yaşayan Çinli bilge Sun-Tzu "...istihbarat savaşın en önemli unsurudur. Çünkü ordunun kazanması, sağlam bilgiler almasına bağlıdır… Bu yüzden ordunun iyi işleyen beyinlerinden casusluk amacıyla yararlanmak ve onlar aracılığı ile önemli sonuçlar elde etmek, ancak akıllı bir devlet adamının, ileri görüşlü bir generalin başarabileceği şeydir."3 der. 19. yüzyıl Fransız devlet adamı ve büyük asker Napolyon'da yüzyıllar sonra Sun-Tzu'yu teyit eder mahiyette istihbarat ve istihbaratçının önemini "bir casus yerinde ve zamanında, cephedeki binlerce askere denktir" "İnanın bana, savaşların sonuçları incelendiğinde topçunun, süvarinin, piyadenin kahramanlıkları, casusların şu göze görünmez, lanetli ordusu yanında hiç kalır!" sözleriyle gayet veciz bir şekilde açıklamıştır.4 Daha sonraki kuşaktan olan meşhur istihbaratçı Gehlen ise, Adenaur'a vermiş olduğu bir muhtırada istihbarat servisinin önemini "bağımsız bir ulusun siyasal davranışlarının dayandığı materyallerin en önemli kaynaklarından biri istihbarat servisidir"5 şeklinde açıklamaktadır.

Tarihin en eski devirlerinde, en küçük insan topluluklarında bile istihbarat işi vardır. Dünyadaki gelişmelere paralel olarak basitten karmaşığa doğru istihbarat elde etmede ve bu işi yapan teşkilatlarda da büyük gelişmeler olmuştur. Son yüzyıllarda savaşın anlamı çok genişlemiştir. Dolayısıyla istihbaratın manası da genişlemiş, yani istihbarat toplanması gereken alanlar da çoğalmıştır.

Devletlerin siyasi, askeri, ekonomik, teknolojik, stratejik, iç ve dış güvenliğe yönelik istihbarata ihtiyaçları vardır. Bu işi yapacak ve ülkenin istifadesine sunacak istihbarat teşkilatına sahip olmak ta kaçınılmaz bir zarurettir. Demek ki kuvvetli bir istihbarat teşkilatı bir ülkenin, bir milletin gözü, kulağı, doğru ve lüzumlu bilgi dağarcığıdır. XIX. yüzyıla gelinceye kadar konu daha çok askeri casusluk şeklinde anlaşılmış ve uygulanmıştır. Casusluk anlamında istihbaratçılığın tarihi eski olmasına rağmen bugünkü manada teşkilatlanması oldukça yenidir.

I. Eski Türklerde İstihbaratçılık

Binlerce yıllık Türk tarihinde kurulduğunu bildiğimiz büyük-küçük birçok devlet veya imparatorluğun bağımsızlıklarını koruyabilmek için ismi ne olursa olsun sonuçta istihbaratla uğraşan basit veya gelişmiş teşkilatlara sahip oldukları muhakkaktır. Bütün milletlerde olduğu gibi Türklerde de istihbarat ve istihbaratçılarla ilgili kavramlara rastlamaktayız. Türkler devletlerinin temel düzenini yıkmaya, devleti ortadan kaldırmaya, milleti esir etmeye çalışan casuslara Türkler “çaşıt-çaşut” derlerdi. İhbar işine ise “çaşutlama” derlerdi. Göktürk Yazıtları ile yazılmış Türkçe yazılarda haberci, için “sabçı” denmiştir.6 Türkler devletler arasında gidip gelen kağan elçilerine şimdiki gibi “elçi” derlerdi. Oğuzlar, aileler arasındaki elçi ve habercilere “yazıkçı-salıkçı” derlerdi. Aynı zamanda bu katip demekti.7 Yine adi haberci ve casuslara ise “körüg, tıl (dil), tıgrak”da derlerdi.8 Türklerde “çabar, çapar” sözleri de kurye ve elçi demekti. Diğer taraftan eski Türklerin “kılağuz” “yirçi” dedikleri kılavuzlar, devlet ve ordu içinde çok önemli rol oynuyorlardı. Bu kişiler, çok gezmiş ve çok görmüş kimselerdi. Ayrıca fevkalade askerlik bilgisi ile, idari tecrübeye de sahip idiler. Askeri kılavuzlara “yi (e) zek” denirdi.9

Casusluk yapmadıkları sürece elçilere dokunulmazdı. Şüpheli hareketleri görülen yabancı temsilciler hapse atılır veya ülkenin uzak bir

yerinde belirli bir zaman için, ikamete memur edilirdi. Bu durum elçilerin casusluk faaliyetlerinde de bulunduklarının bir göstergesidir. Çinlilerin Hun ve Göktürk imparatorlukları içinde ve Bizans'ın Batı Hun İmparatorluğu'nda kesif casusluk faaliyetleri görülmüştür. Bunlarla çok uğraşılmış, mesela İmparator Rua, Hun topraklarında tacir, seyyah, oyuncu kisvesi altında, halkı isyana kışkırtan Bizanslıların memlekete girmesini yasaklamış ve bunu yaptığı antlaşmada bir madde olarak belirtmişti. Çinliler Türk devletlerini çökertmek için bilhassa Türk hükümdar ailesi üyelerinin ve idarecilerin aralarını açarak birbirlerine düşürmeğe büyük ehemmiyet vermişlerdir. Yazılı antlaşmalara bile riayet etmeyen Bizans'ın iki yüzlülüğü Türk-şad'ı tarafından elçilerinin yüzlerine vurulmuştu. Sasaniler de hile ile Türk elçilerini öldürüyorlardı. Ruslar da aynı şeyi yapıyorlardı. Çinliler antlaşmalara rağmen Hunları aldatmaya çalışmışlardır.10 Hunlarda elçilere karşı sıkı tedbirler alındığını ve hakanın yanına girerken, iyice arandığını biliyoruz.11 Bu durum, Hunların Çin'in casusluk faaliyetlerine karşı tedbirli olduklarını göstermektedir.

Eski Türkler dikkatli ol anlamına gelen bir deyimle her an için, "sak" yani uyanık ve dikkatli olmak zorunda idiler. Bugün de Anadolu'da "seh dur" tabiri vardır. Baskın ancak karşı baskınla durdurulabilirdi. İşte bu sebeplerden dolayı boylar ve hatta küçük aileler uyurken bile "kargu" yani gözcüler ile "yelme" denen öncüler çıkarmak zorunda idiler.12 Türk ülkesini emniyette tutmak ve ani baskınları önlemek üzere, etrafa gözcüler dikerler ve uygun yerlere, erken haber almayı sağlayan, içinde daimi nöbetçilerin bulunduğu Kargu-karguy-(ateş kuleleri) inşa ederlerdi.13

Casusluğun ilk örnekleri sayılabilecek "çaşıt"lar genellikle din adamları idi. Bunlar ya Çin din adamları, ya da Hindistan da doğup büyüyen ve doğuya doğru yayılan Buda dinine mensup din adamları idi. Bunların görevi Türk topluluklarına kendi inançlarını benimsetmek, özellikle

yöneticileri elde ederek toplumda sarsıntılar yaratmak, sonra onu için, için eritip yutmaktı.

Çinli rahipler, Türkler arasına girer, seyyah gibi davranır, bir yandan dinlerini yaymaya çalışırken, diğer yandan da Türk toplumunun genel yaşayışı, gelenekleri, insanların birbirleri ile ilişkileri ve güvenlik konularında bilgi toplarlardı. Daha sonra bunları "Seyahatname" biçiminde düzenleyerek hükümdarlarına sunarlardı. Bu şekilde Çinlilerin Hunlar arasına soktukları bilinen ilk seyyah ve casus Chang-Chien'dir. Chang-Chien M.Ö. 138 yılında Hunlar arasında geziye çıkmış ve 13 yıl dolaştıktan sonra topladığı bilgileri Çin hükümdarına rapor halinde sunmuştur. 14

Daha sonraları Türklerin Hindistan, İran ve Hıristiyan dünyası ile komşu olmaları üzerine yeni, yeni casuslarla uğraşmak durumunda kaldıklarını görüyoruz. Batı Hunları Avrupa içlerine kadar ilerleyince, Bizans ile Roma'dan elçi ve din adamı gibi özel görevlerle Atilla'ya casuslar gönderilmiştir. Papanın Atilla'nın Roma üzerine yürüyüşü sırasında birden bire savaşa ara vermesini, kesin sonuç alınmadan savaşı bırakmasını, gönderdiği casuslar aracılığı ile başardığını, Atilla'yı savaştan vazgeçirdiğini eski kaynaklar ifade etmektedirler. Yine Atilla'nın çadırında kalan, onun özel hayatını anlatan ve Hunlarla ilgili doğru bilgiler veren Bizans tarihçisi Priskos'ta bu casuslardan birisi olsa gerektir.15

Türk tarihinde sürekli casusluk faaliyetleri sonucu ikiyi bölünen ve sonrada ortadan kaldırılan devletlerden biri de Göktürklerdir. Ötüken'de 552-745 yılları arasında yaşayan bu devlet Çinlilerle komşudur. Göktürklerin gelişmesi ve çevresindeki toprakları ele geçirmeye başlaması Çinlileri ürkütmüştür. Çin hükümdarı iyi bir casus olan bakanlarından Cang-Sun-Çing aracılığı ile Göktürk ülkesine casuslar sokmuş ve Kağan ile yakınları arasına fitne sokarak aralarında kavga çıkartmıştır. Bu kavga sonucu devlet 582 yılında ikiye ayrılmıştır.16

Casusların yıkıcı faaliyetlerine Göktürkler gibi Uygurlar da maruz kalıyordu. Uygurlar içine giren bu casuslar dinî ve siyasi yönden toplumu sarsarak parçalamaya çalışıyordu. Yalnız bu casuslar daha önceden olduğu gibi sadece Çinli değildi. Aralarına Moğol, Kırgız, İranlı ve Müslümanlar da katılmıştı. Hint ve İslam dünyasından gelenler misyoner-dinî amaçlı; Kırgızlar ise tamamen siyasi amaçları için faaliyette bulunuyorlardı. Uygurlardan başka batıya göç etmiş Türk kavimlerinden Avar, Bulgar ve Macarlar da daha çok Hıristiyan casusların propagandalarına maruz kalmışlardır. Papanın emrindeki bu casuslara bilahare Bizans casusları da katılmıştır. Bizans casusları seyyah ve elçi kisvesinde görevlerini yapmaktaydılar.17

Yabancıların Türklere karşı yürüttükleri casusluk faaliyetleri ile ilgili daha birçok misal bulunmaktadır. Ancak bu misalleri çoğaltarak daha fazla uzatmaya gerek yoktur. Dikkat edilirse verilen misallerde daha çok yıkıcı bölücü istihbarat faaliyetlerine Türklerin maruz kaldığını görüyoruz. Kaynaklarda geçen Çaşıt ve Çaşıtlama ve daha bazı casusluk ve istihbarata ait kavramlardan, Türklerin de bu konularda bilgi sahibi olduğunu çıkarıyoruz. Ancak eski Türklerin kendilerine karşı yapılan casusluk faaliyetlerine nasıl bir karşılık verdiklerine dair pek bilgi bulunamamıştır. Orta Çağ'da Karahanlı ve Gaznelilerle birlikte Türklerde istihbarat ve istihbarat teşkilatları ile ilgili bilgilerimiz daha da netleşmeye başlamaktadır. Özellikle Orta Çağ'ın büyük bir bölümüne damgasını vuran Büyük Selçuklu Devleti'nde ise istihbarat teşkilatı ve istihbaratçılık ile ilgili kaynaklarda bir çok bilgi bulunmaktadır.

II. Selçuklularda İstihbaratçılık

Selçuklularda daha önceki Türk-İslam devletlerinde olduğu gibi istihbarat teşkilatına sahiptir. O dönemin devlet adamları da milli menfaatlerin ve ülke çıkarlarının korunabilmesi için istihbarat teşkilatına

sahip olmanın zaruretine inanmaktadırlar. Büyük Selçuklu Devleti'nin en önemli devlet adamlarından Nizamü'l-Mülk bunların başında gelmektedir. Devlet yönetimi ve siyaset bilimine dair önemli eseri "Siyasetname"de Nizamü'l-Mülk devletin, istihbarat için adamlar göndermesinin gerekli olduğunu yazmaktadır. Ona göre hükümdarın uzak, yakın ülkenin her tarafına gönderilecek elemanlar aracılığı ile halkın ve ordunun durumunu sormak, öğrenmek ve genel bir bilgi sahibi olmak mecburiyeti vardır. Ülkenin ve halkın durumunu bilmek ve ona göre tedbirler almak durumunda, mecburiyetinde, olan devlet başkanının bu işleri yapabilmesi için mutlaka haberciye (sahib-i haber) ihtiyacı vardır. Taşra yönetiminin sultana karşı tutumları ve isyanlarına karşı istihbaratçı görevlendirilmesi zaruridir. Nizamü'l-Mülk bu düşüncesini pekiştirmek için de "...cahiliyette ve İslam'da padişahların bütün şehirlerde hayır veya şer olup-bitenden haberdar olan sahib-i beridi olmuştur" diyerek tarihi, düşüncelerine şahit göstermiştir. Hatta bu hadiseye o kadar önem vermektedir ki iyi bir hükümdar olmanın olmazsa olmaz şartı gibi değerlendirmektedir. Zira sahib-i haber ve münhi tayin etmek, (padişahın) adalet, uyanıklık ve basiretindendir.18 Selçuklu döneminde (XI-XIII. yüzyıllarda) Nizamü'l-Mülk'ün dışında da devlet idaresine dair eserler yazan en dindar, hatta tasavvuf akidelerine bağlı müelliflerin bile memlekette olup biten her şeyi hükümdara bildirmekle mükellef bir istihbarat teşkilatının lüzumunda müttefik olduklarını görüyoruz.19

A. İstihbarat Teşkilatının Devlet Teşkilatındaki Yeri

Selçuklu merkez teşkilatında yürütme organı olan "Büyük Divan" en önemli devlet organıdır. Vezir-i azamın başkanlığında devlet işleri bu organ tarafından hükümdar adına yürütülürdü. Bu divan, bugünkü bakanlıklara tekabül eden divanlardan meydana gelirdi. Her divanın başında "Sahib-i Divan"adını taşıyan bir bakan vardır. Bütün bu divan üyeleri bir araya

geldikleri zaman “Büyük Divan”ı oluşturmaktadırlar.20 Selçuklular idare teşkilatını büyük ölçüde Samani ve Gaznelilerden almıştır. Ancak daha önceki devletlerde merkez teşkilatında önemli bir yere sahip olan bazı divanların Selçuklularda büyük divana dahil olmadığı görülmektedir. Bunlar arasında en önemlilerinden biri de posta divanı olup, nazır veya reisine “Sahib-i Berid” denilmektedir. Büyük divan üyesi olmamakla beraber bu divana çok önem verildiğini görüyoruz. Zira “Sahib-i Berid”in tayini bizzat hükümdar tarafından yapılmaktadır. Yine bu makama tayin edilen kişilerin ekonomik ihtiyaçlarının azami ölçüde karşılandığı ve kafi derecede maaş verildiği bilinmektedir.21 Ancak Selçuklu sultanları arasında sadece Sultan Alp Arslan’ın devletin “posta ve istihbarat” işlerine bakan “Divan-ı Berid”e çok önem vermemesi, özellikle istihbarat kısmını büsbütün kaldırması o dönem devlet adamlarınca tenkit edilir. Bununla birlikte Selçuklu devlet teşkilatının da bazı birimlerinin dışında daha önceki geleneği devam ettirdiği görülmektedir.22

Samaniler devrine ait olduğu tahmin edilen bir eserde (Zafername) istihbarat teşkilatı başkanı “Sahib-i Berid”in vasıfları şöyle sıralanmaktadır: a- Davaları dinleyip, hükmetmekle mükellef olduğu için bütün Şeri meselelere vakıf, zahid, müttaki, alim ve salih olması, b- Her işi yeterince araştırması, c- Doğru sözlü olması, d- İyi huylu olması, e- Herkesin iyiliğini isteyen bir yapıda olması, f- Olayları arz ederken etraflı düşünmesi, yani ani karar vermemesi gereklidir.23

Sultan Alp Arslan zamanında Nizamü’l-Mülk’ün bütün ısrar ve telkinlerine rağmen İstihbarat teşkilatına önem verilmediği, hatta kaldırıldığı görülmektedir. Tarihi kaynakların müşterek ifadelerine göre casusluk ve casuslardan nefret eden Sultan Alp Arslan bu divanın istihbarat kısmını kaldırmıştır. Bir kaynakta bu konuda şunlar yazılıdır: “...Alp Arslan Muhammed bin Davut tahta çıktı, Nizamü’l-Mülk haberciler nasb etmek

hususunu, Alp Arslan’a arz etti, Alp Arslan şöyle cevap verdi: habercinin bize lüzumu yoktur, dünyanın her kıtasında (şehrinde) dostlarımızda, düşmanlarımızda bulunur. Haberci bize bir haber getirdiği zaman kendinin bir garezi varsa, dostu düşman, düşmanı dost suretinde gösterebilir.”24 İstihbarat teşkilatı hakkındaki kanaatini bu şekilde ifade eden sultan teşkilatı kaldırmıştır. Aslında Sultan günümüzde de üzerinde durulan çok önemli bir meseleye parmak basmıştır. İstihbaratın sınırı, yani İstihbarat hukukunu işaret etmiştir. O günün şartlarında bugünkü manada bir istihbarat hukuku kavramı ve belirlenmiş uluslararası normlara dair belgeler elimizde bulunmamaktadır. Ancak Sultan Alp Arslan’ın vezirine söylediği sözlerden nereye kadar, nasıl, ne şekilde istihbarat yapılacak ve bilgiler ne amaçla, niçin, ne şekilde kullanılacaktır meselesine önem verdiğini anlamaktayız. İstihbarat elemanlarının yetkilerini istismar edeceği noktasından meseleye yaklaşmaktadır. Aslında bu endişesinde haksız da değildir. Selçuklu öncesi devletlerde de örneğine çok rastlanan bu istismar konusunda titizlenmesinde bir devlet başkanı olarak haklıdır. Ancak ortaya koyduğu çözüm şeklini doğru kabul etmek mümkün değildir. Yetkili bir devlet başkanı olarak istihbaratçıların görevlerini kötüye kullanmalarını önleyecek tedbirler alabilecek durumdadır. Daha çok konuya ahlaki açıdan yanaşmakta ve tecrübeli vezir Nizamü’l-Mülk’ün tekliflerini reddetmektedir. Hâlbuki istihbarat teşkilatı, teşkilat içi kontrolü yapmakta ve elemanları başka istihbaratçılarla takibe almaktadır. Dolayısıyla Sultan’ın endişeleri teşkilat tarafından da dikkate alınmaktadır. Selçuklu Devleti’nde istihbarat teşkilatının en zayıf olduğu dönem hemen hemen Sultan Alp Arslan zamanıdır denilebilir. Büyük bir devlet adamı olduğunda şüphe olamayan Sultan’ın, istihbarat teşkilatı konusunda gösterdiği bu zafiyet kısa zamanda çeşitli olumsuzluklarla kendini gösterecektir. Mesela Batıniler Selçuklu İmparatorluğu içinde gizli faaliyetlerde bulunurlarken

birden bire kuvvetli bir şekilde ortaya çıkacaklardır. Daha sonra Nizamü'l-Mülk'ü faaliyetlerine engel olduğu için de öldüreceklerdir. Teşkilatın kaldırılmasının aslında bir hata olduğu kısa süre sonra görülecektir. O devrin tarihçileri bu durumun ortaya çıkmasını Berid (istihbarat) teşkilatının kaldırılmasına bağlamaktadırlar.25

Günümüzde o dönem ile ilgili çalışan araştırmacılar arasında Sultan Alp Arslan'dan sonra teşkilatın yeniden canlandırılıp canlandırılmadığı konusunda görüş ayrılıkları vardır. İbrahim Kafesoğlu, Sultan Alparslan tarafından kaldırılan "Berid teşkilatının Nizamü'l-Mülk'ün bütün ısrarlarına rağmen Melikşah devrinde yeniden kurulduğuna dair de kati deliller yoktur"26 diye yazmaktadır. Ancak Fuad Köprülü bu kanaatte değildir. Köprülü "... bu kadar kuvvetli ve geniş bir imparatorluk idaresinde, merkezi idare ile vilayetler ve büyük sultan arasında süratle muhabereyi temin edecek resmi posta teşkilatının ve her türlü istihbarat vasıtalarının bulunmamasına asla ihtimal verilemez"27 demekte ve Melikşah, Sultan Sancar zamanından bazı örneklerle düşüncesini pekiştirmektedir. Mehmet Altay Köymen'de Kafesoğlu'nun aksi kanaattedir. Köymen "mamafih, Melikşah zamanında istihbarat ve devlet posta teşkilatının tekrar faaliyete geçtiği anlaşılıyor"28 diyerek bazı örneklerde vermektedir. O da Köprülü gibi düşünmektedir. Gerçekten de her ne kadar Sultan Alp Arslan casusluk ve casuslardan hoşlanmadığı için teşkilatı kaldırmışsa da, bu durum daha sonraki dönemlerde hiçbir suretle resmi posta teşkilatının ve menzil tertibatının bozulduğunu göstermez.

B. İstihbarat Teşkilatı, Kaynakları ve Usulleri

Eskiden beri kervancılar vasıtasıyla elde edilen haberlerin Selçuklular zamanında bizzat devlet eli ile yürütüldüğü görülmektedir. Divan-ı Berid'in vilayetlerde "Sahib-i Haber" denilen memurları vardı. Memleketin her

tarafından haber getirmek üzere “Peyk”ler yani piyade “Sai”ler istihdam edilirdi. Peyklerin Nakip ismi verilen tımar sahibi amirleri vardı.29

Raporlar derviş veya satıcı kılığındaki Sailerle gönderilirdi. Gizliliğe son derece riayet edilirdi. İstihbarat elemanının yakalanması halinde raporların düşman eline geçmesini önlemek için birtakım usullere başvurulmaktadır. Bilgiler bazen bir mum içine veya bir asa arasına yerleştirilmek suretiyle gizlenmektedir.30

Haberler değişik usullerle gerekli yerlere ulaştırılırdı. Bu iş için at, güvercin, bilhassa Suriye ve Irak taraflarında deve gibi hayvanlar kullanılırdı.31

İstihbarat teşkilatında görevli kişilere “Münhi”de denilirdi. İstihbaratın en önemli unsurlarından olan güvenilir haberleşmenin düzenli ve hızlı yapılabilmesi için yollar üzerinde karakollar ve daimi kontrolü gerektiren yerlerde kontroller için ribatlar kurulurdu.32 Nizamü’l-Mülk’e göre büyük yolların mühim noktalarında ribatlar yapmak hükümdarların başlıca vazifelerindendir. Stratejik mevkilerde kurulan ve haberleşmede önemli rol oynayacak olan bu ribatlar aynı zamanda askeri amaçlı olarak da kullanılmaktadır. Ordunun herhangi bir seferde yiyecek sıkıntısı çekmemesi ve ihtiyaçlarından dolayı

halka eziyet etmemesi için menziller çevresindeki arazinin devletleştirilmesi uygun görülmektedir. Böylece elde edilen mahsul ribatlarda ve çevresindeki köylerdeki ambarlarda saklanmalıdır. Düşmanın durumu ile alakalı bilgi toplamada başka unsurlardan da yararlanılmaktadır. Ateş kuleleri ve davul çalmak bunlar arasındadır. Düşman hücumu karşısında ateş kuleleri ile uzaklara haber verildiği gibi, civardaki ahaliye de davullarla tehlike işareti veriliyordu. Bundan sonra herkes ribatlarda toplanıyor, müdafaa için hazırlıklar yapılıyordu.33

İşlek yollar üzerinde kurulan bu merkezlere elli fersah mesafedeki yerlerden haber toplamak üzere belli ücret mukabili peykler tayin edilirdi. Böylece günlük olarak ülkenin her tarafından haber sağlanmış olurdu. Teşkilat gizli ve açık istihbarat ile bilhassa meşgul olmaktadır.34

C. İstihbarat Elemanlarının Vasıfları ve Görevleri

Nizamü'l-Mülk devlet için istihbaratın yapılmasını ve bu amaçla eleman görevlendirilmesini istemektedir. Ona göre "bu iş çok nazik ve çok üstün bir iştir. İstihbarat haklarında şüphe bulunmayan kimselerin eline, diline ve kalemine bırakılmalıdır. Zira memleketin salaha kavuşması ve fesada uğraması onlara bağlıdır."35 İstihbarat işlerini yapacak elemanların gelişi güzel seçilmeyip, birtakım ahlaki faziletlere sahip olmaları gerektiği o devrin eserlerinde belirtilmektedir. Ancak teşkilat elemanlarının suiistimallerine karşı tedbirler alınmasını da tavsiye etmektedirler. Bunun önüne geçmek için istihbarat elemanlarının da başka elemanlar aracılığı ile kontrollerinin gerekliliği şarttır. Bütün bu tedbirlere rağmen bazı istihbarat elemanlarının kendi maddi menfaatlerini temin etmekten başka bir şey düşünmedikleri anlaşılmaktadır. Başka yollardan gönderilen hususi mektuplarla herhangi bir olayın çarpıtılması, saklanması mümkün olmadığı halde bu tip memurların zaman zaman merkezi yalan haberlerle oyalamaya çalıştıkları görülmektedir.36

İstihbarat elemanlarının görevlerini yaparken şüphe çekmemek için hangi iş, sanat, meslek erbabı olarak hareket ederek gizliliği sağlayacakları da belirtilmektedir. İstihbaratçılar tüccar, seyyah, sufi, derviş, satıcı, eczacı, elçi vs. kılığında ülkenin çeşitli yerlerine giderek olan biteni hükümdara bildireceklerdir.37

İstihbarat teşkilatı ve elemanlarının oldukça geniş görevleri vardır. İç istihbarat görevi, kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu teşkilata yüklenmiş durumdadır. Ülkenin her tarafındaki kumandanların, valilerin, kadılar ve

maliye memurlarının hal ve hareketlerini takip etmektedirler. Yine bu görevlilerin hükümdara karşı besledikleri niyetlerini tetkik ederek en kısa zamanda merkeze bildirmektedirler. Resmi teftiş vazifelerinden başka sultanın hususi casusluğu görevini de ifa etmektedirler. Melikşah ve Nizamü'l-mülk'ün hususi casuslar kullandıkları bilinmektedir. Mesela Sultan Melikşah'a oğlu Davud'un ölümü esnasında içki ve eğlence tertipleyen İbn Behmenyar'ı, Sahib-i Berid bildirmiştir. Yine Sultan Sancar'ın Edib Sabir'i casusluk amacı ile Harezm'e yolladığı ve onun gönderdiği bir resim sayesinde aleyhinde hazırlanan bir suikasttan kurtulduğu bilinmektedir.38

Sultanın istihbarat teşkilatı mensuplarını resmi görevleri dışında hususi maksatları için kullandığını yukarıda belirtmiştik. Ayrıca özel istihbarat için başkalarını da görevlendirdiğini görüyoruz. Özellikle saray çevresindeki devlet adamlarını, bilhassa vezirin hal ve harekatını kontrol için bir takım insanları kullandığı bilinmektedir. Bunlar arasında saray hizmetkarlarının, gözdelerin ve şarkıcıların istihbarat toplamak gayesiyle görevlendirildiklerinde hiç şüphe yoktur.39

İdari, mali büyük yolsuzluklar yapanlarla, kötü niyet besleyen askeri ve idari amirler, istihbarat memurlarının durumlarını merkeze bildirmelerini önlemek istemektedirler. Çeşitli usullerle istihbaratçıları kandırmaya çalışmaktadırlar. Bir kısım valilerin istihbarat elemanlarının raporlarını kontrol etmek istedikleri, hatta raporları kendi istekleri doğrultusunda yazdırmak istedikleri görülmektedir. İstihbarat teşkilatı bu tarz olaylarla karşılaşıldığında ne yapacağını gayet iyi tespit etmiştir.

Mahalli idarecilerle arayı açmamak için onların istekleri doğrultusunda raporlarını göndermektedirler. Ancak hemen aynı hadise ile ilgili asıl gizli raporlarını yine emirlerindeki gizli adamları aracılığı ile merkeze gönderirlerdi. Onun için böyle durumlarda merkezi idare veya hükümdar ile

memur arasında evvelce kararlaştırılmış özel bir işaret yoksa gelen rapora itimat edilmezdi. Hatta gelen rapor istihbarat elemanının el yazısı ile yazılmış ve mührü ile mühürlenmiş olsa bile buna güvenilmezdi.

Seyyar satıcı veya serseri bir derviş kılığında merkeze ulaşan asıl elemanın getirdiği rapora göre hareket edilirdi. Bağımsızlık sevdasına düşen ve isyan etmek isteyen valiler, derhal istihbarat elemanının vazifesine son verir ve merkezle olan resmi irtibatı kesme yoluna giderdi. Orta Çağ Türk-İslam devletlerinde görülen bu uygulamaların ve görülen noksanlıkların aynı devlet teşkilatını hemen hemen devam ettiren Büyük Selçuklularda da görüldüğünü söyleyebiliriz.40

D. Askeri, Stratejik ve Dış İstihbarat

Nizamü'l-Mülk dış istihbarat ile askeri ve stratejik istihbarat görevini elçilere yüklemektedir. O hükümdarların birbirlerine elçi göndermelerinden maksadın, sadece haber ulaştırmak veya mektup göndermekten ibaret olmadığını belirtmektedir. Elçiler görünen resmi görevlerinin dışında bir çok gizli vazifeleri yerine getirmekle mükelleftirler. Onlar ülke için önemli olan stratejik ve askeri istihbarat yapmak durumundadırlar. Bunun için yolların, boğazların, suların, otlakların durumunun nasıl olduğunu tespit edeceklerdir. Yani ordunun herhangi bir sefer esnasında yollar ve boğazlardan kolaylıkla geçip geçemeyeceği; o günün şartlarında ordu için stratejik bir madde olan otun nerelerde bulunup, bulunmadığı gibi hususlarda istihbarat yapacaklardır. Yine asker sayısının tespiti, alet ve teçhizatın miktar ve mükemmelliğini de istihbar edeceklerdir. Hedef ülkenin yönetimi ve yöneticileri ile memurları hakkında bilgi toplayacaklardır. Günümüzde de istihbaratçıların çok önem verdikleri biyografik istihbarat yapılarak, kim oldukları, karakterleri, şahsiyetleri hakkında sağlam bilgiler elde edeceklerdir. Orta Çağ'da ülke yönetiminde ve komşular arası ilişkilerde hemen, hemen tek ve mutlak belirleyici olan

hükümdarın her bakımdan tahlili yapılacaktır. Kişilik tahlili bunların başında gelmektedir. Hükümdarın sofrasının, meclisinin, sarayının, oturuş ve kalkışının nasıl olduğu dikkatle gözlenecektir. Huy ve tabiatı, bahşiş verişi, çalışması, çehresi ve işi hakkında bilgi toplanacaktır. Halkı ve ülkesi ile ilişkileri incelenecektir. Bu meyanda, zalim mi, adil mi; ülkesi mamur mu, harap mı; ordusu kendisinden hoşnut mu, değil mi, halk zengin mi, fakir mi araştırılacaktır. Yine hasis mi, cömert mi, devlet işlerinde uyanık mı, gafil mi, dindar mı, doğru (dürüst) mu, yoksa aksi mi, sevdiği sevmediği şeyler nelerdir öğrenilecektir.

Hükümdarın ve yanındaki devlet adamlarının tahlili de önem arz etmektedir. Bu bakımdan elçiler, hükümdarın kabiliyetli bir veziri, iş bilir, tecrübeli komutanları; zarif ve liyakatli nedimleri var mı, yok mu tetkik edeceklerdir. Hükümdarın kişiliğinin önemli bir göstergesi sayılan himmet ve şefkati, ciddiyeti, açık, saçık boş sözlere, gulamlara veya kadınlara rağbet edip, etmediği de elçilerin öğrenmeye çalıştıkları hususlardır. Nizamü'l-Mülk elçilerin tespit ettiği bu bilgilerin ne maksatla kullanılacağını da açıklamaktadır. Hedef ülke ve hükümdarı hakkında elde edilen bu bilgiler, o hükümdarın ele geçirilmesi veya ona karşı alınacak tavırlarda belirleyici rol oynayacaktır. Yani şahsiyeti, açık ve noksan tarafları, ülkesinin ve yöneticilerinin durumu bilindiği için ona karşı gerekli tedbirleri almakta güçlük çekilmeyecektir. Bu yüzden Selçuklu döneminde elçilere karşı çok dikkatli davranılmakta ve açık verilmemeye azami gayret gösterilmektedir.41 Semerkand hükümdarı elçisi, satranç oynadıktan sonra kazandığı bir yüzüğü sağ elinin parmaklarına taktığı için Nizamü'l-mülk'ün rafizi olduğu kanaatine varmıştır. Bu kanaatini de hükümdarı Şemsu'l-mülk'e Selçukluların bir zafiyeti olarak anlatmıştır.

Nizamü'l-mülk hem Semerkandlıların Selçuklular hakkındaki düşüncelerini öğrenmek; hem de Sultan Alp Arslan'ın karşı tarafa

gönderdiği elçisini takip etmek için özel olarak gönderdiği elçisi (ajanı) Danişmend Eşter'den bu bilgileri alınca çok korkmuştur. Zira elçinin anlattıklarını Sultan Alp Arslan duyarsa kendisini öldürteceğinden endişe etmiştir. Bu haberin sultan tarafından duyulmaması için çok paralar harcamıştır. Bu amaçla 30.000 dinar kadar bir parayı ihsan olarak, hilat ve hatta maaş olarak karşı tarafa vermiştir. Bu olayda dikkati çeken bir başka husus vezirin, Sultan'ın elçisini dolayısıyla sultanı kontrol altında tutmak istemesidir. Vezirin Sultan'a getirilecek bilgilerin tamamından haberdar olmak ve sultan karşısında karşı taraf hakkında eksik bilgi sahibi olarak zor duruma düşmemek istediği açıktır.42

Sonuç

İnsanlığın varlığından beri istihbarat ve istihbarat teşkilatı vardır. Eski çağlarda basit bir şekilde de olsa başlayan istihbarat kurumu gelişerek devam etmiştir. İslam'dan evvelki Türk devletlerinde casusluk ve istihbarat ile ilgili kavramlardan onlarda da bu müessesenin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Selçuklular hemen, hemen bütün müesseselerinde olduğu gibi istihbarat teşkilatında da kendilerinden önceki Türk-İslam devletlerini örnek almışlardır. Ancak istihbarat kurumu bazı hükümdarlar zamanında diğer devlet kurumlarının aksine görmesi gereken itibarı daha az görmüştür. Burada dikkat çeken bir husus ta şudur. Vezir Nizamü'l-Mülk ve diğer devlet adamlarının bu kuruma önem vermelerine karşılık, özellikle Sultan Alparslan bütün ikaz ve isteklere rağmen istihbarat teşkilatı ve elemanlarına pek, hatta hiç sıcak bakmamıştır. Posta ve istihbarat görevi yapan "Berid" teşkilatının istihbarat kısmını ihmal etmiştir.

Ahlaki ve hukuki gerekçelerle bu teşkilata karşı çıkan Sultanın endişelerinde haklı olduğu bir gerçektir. Zaten günümüzde de istihbaratın sınırı-özellikle iç istihbaratta- meselesi istihbarat hukuku kavramını

doğurmuştur. Uluslararası bir mesele haline gelmiştir. Özellikle iç istihbarat konusu istismara açık ve toplumsal sonuçları bakımından da önemlidir. Sınırlarının iyi tespit edilmesi ve çok iyi araştırmalardan sonra karar verilmesi gereken bir konudur. Zaten sultan da bilhassa bu husus üzerinde durmakta ve istihbaratçıların verecekleri bilgilerin "...dostu düşman, düşmanı dost suretinde gösterebileceği"ni vurgulamaktadır. Bu insan hakları ve istihbarat hukuku bakımından çok önemli, isabetli ve günümüze ışık tutacak nitelikte bir düşüncedir. Ancak bu sakıncaları ortadan kaldıracak uygulama, teşkilatı ihmal etmek veya ortadan kaldırmak olmamalıydı. Daha önceki Türk-İslam devletlerinde olduğu gibi teşkilat içi kontrol mekânizmalarını kuvvetlendirecek tedbirler alınmalıydı. Bu dönem istihbarat teşkilatı ile alakalı fazla ve net bilgiler yok gibidir. Ancak istihbaratsız devlet olamayacağını gösteren birçok olay ve uygulama da söz konusudur. Zaten Sultan Alp Arslan'ın bu tavrının bir devlet politikası haline gelmediğini de görüyoruz. Melikşah ve sonraki hükümdarlar zamanında "Berid" teşkilatının istihbarat kısmının yeniden faaliyete geçirildiği yukarıda da yazıldığı gibi çok açıktır. Birçok yıkıcı ve bölücü faaliyetin tehlike sınırına gelmeden önlendiği dikkate alınırsa teşkilatın canlandırıldığı ve iyi bir şekilde çalıştığını söylemek mümkündür.

1 Erdal İlter, Milli İstihbarat Teşkilatı Tarihçesi, Ankara 2002, s. 1.

2 Muazzez Şenel-A. Turhan Şenel, Stratejik İstihbarat, Ankara 1970, s. 12.

3 Sun-Tzu, Savaş Sanatı (Çeç. Şule Kılıçarslan), İstanbul 1992, s. 7; Başlangıcından Bugüne Kadar Dünya Casusluk Tarihi, Artel yay., İstanbul 1974, s. 2.

4 Feridun Akkor, Casuslar Çarpışıyor, Ankara, s. 5; Başlangıcından Bugüne Kadar Dünya Casusluk Tarihi, Artel yay., İstanbul 1974, s. 1.

5 Hamit Pehlivanlı, “Teşkilat-ı Mahsusa’dan Milli Emniyet’e”, Bilim Yolu, Kırıkkale 1998, s. 139.

6 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 750.

7 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Ankara 1979, s. 266.

8 Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, C. VII, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 127; Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, İstanbul 1978, s. 122, 132; Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Ankara 1979, s. 266.

9 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, s. 266-267; Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, İstanbul 1978, s. 122, 141.

10 İbrahim Kafesoğlu, “Türkler”, İslam Ansiklopedisi, M. E. B. Yay., C. 12/2, s. 235.

11 Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, c. VII, s. 146.

12 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, s. 269-271.

13 İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1988, s. 274-275; Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, İstanbul 1978, s. 117.

14 Başlangıcından Bugüne Kadar Dünya Casusluk Tarihi, Artel yay., İstanbul 1974, s. 2; Abdülkadir Özcan, “Casus”, TDV. İ. A., c. 7, İstanbul 1993, s. 166.

15 Başlangıcından Bugüne Kadar Dünya Casusluk Tarihi, Artel yay., İstanbul 1974, s. 3.

16 A.g.e., s. 6.

17 A.g.e., s. 6-7.

18 Nizamü’l-Mülk, Siyasetname (Hazırlayan: Mehmet Altay Köymen), Ankara 1982, s. 80-81; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti

Teşkilatına Medhal, Ankara 1984 (3. b), s. 45; Abdülkadir Özcan, “Casus”, TDV. İA., c. 7, İstanbul 1993, s. 166;.

19 M. Fuad Köprülü, “Berid”, İ. A. II. C., İstanbul 1970, s. 546.

20 Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Alp Arslan ve Zamanı, III. c., Ankara 1992 s. 156.

21 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara 1984 (3. b), s. 44-45; “Büyük Selçuklular”, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, 7. c, İstanbul 1988, s. 198 ve 204.

22 Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Alp Arslan ve Zamanı, III. c, Ankara 1992, s. 156; Köprülü, “Berid”, İ. A., II. c, s. 546. (Berid, Barid kelimesinin Latincede “posta hayvanı” manasına gelen “Veredus”tan geldiği tahmin edilmektedir. Bütün ortaçağ İslam devletlerinde “Posta hayvanı, süvari postacı, devlet postası, posta menzili” ve nihayet “iki posta menzili arasındaki mesafe” manalarında da kullanılmıştır. Latin menşeli bu kelimeyi, ilk İslam fatihlerinin Suriye ve Mısır’da tesadüf ettikleri Bizans posta teşkilatından aldıkları açıktır. Ancak geniş coğrafi sahalara sahip eski şark imparatorluklarının merkezi bir idare kurabilmek için böyle bir posta ve istihbarat teşkilatına muhtaç oldukları düşünülürse, bunun köklerini Roma’dan daha evvelki devletlerde aramak daha doğru olur. Gerçekten Ahamanidler (Dara I zamanında) İmparatorluğu’nda muntazam bir devlet postası kurulduğunu görüyoruz. Herodot bile Serahs zamanında böyle bir teşkilatın mevcudiyetinden bahseder. Sasaniler devrindeki devlet posta ve istihbaratının da bundan farklı olmadığı düşünülebilir. M. Fuad Köprülü, “Berid”, İ. A. II. c., İstanbul 1970, s. 541; ayrıca Berid Divanı için bkz. A. Mez, “Ortazaman Türk-İslam Dünyasında İdare Teşkilatı” (Almanca’dan Çev. Cemal Köprülü), Ülkü Halk Evleri Dergisi IX. C., sayı. 50 (Nisan 1937), s. 123-124; Abdülkadir İnan, “Orta Asya’da Muğ Kale Hafriyatında Bulunan

Vesikalar", Belleten, VII. c. (Temmuz 1943), sayı. 27, s. 617.); Mehmet Zeki Pakalın, "Berid", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I. c, İstanbul 1971 (2. b), s. 207-208.

23 Köprülü, "Berid", İ. A., II. C, s. 544.

24 Nizamü'l-Mülk, a.g.e., s. 89 (Nizamü'l-Mülk eserinde bununla ilgili Ebu'l-Fazl Sigizi ile Sultan Alp Arslan arasında geçen şu diyoloğu aktarmaktadır: "Ebu'l-Fazl Sigizi şehid Sultan Alp Arslan'a "niçin sahib-i haberlerin yoktur?" dedi. Alp Arslan: "mülkümü havaya uçurmak mı taraftarlarımı benden ürkütmek mi istiyorsun?" dedi. Ebu'l-Fazl: "Niçin?" dedi. Alp Arslan: "Bir sahib-i haberi nasıl göreyim?; beni seven, dostluğuna yeganeliğine itimadım tam olan (kimse) sahib-i habere önem vermez ve ona rüşvet vermez. Muhalif ve düşman olan ise, onunla dostluk kurar ve ona para (mal) bahşeder. Böyle olunca sahib-i haber mecburen bizim dostlarımız hakkında kulağımıza daima kötü (sözler); düşmanlar hakkında da iyi sözler ulaştırır. İyi ve kötü söz ok gibidir; biri hedefini bulur. Bu sebepten, her gün gönlümüz dostlara (karşı) daha fazla kırılır, onları (nezdimizden) daha fazla uzaklaştırırız ve düşmanları ise kendimize daha yakınlaştırırız. Baktığın zaman az zamanda bütün dostlar düşman olurlar ve düşmanlar onların yerini alırlar. O zaman padişahlıkta hiç telafi edilemeyecek bozukluklar doğar" dedi. Eğer bu böyle ise de sahib-i haberin olması daha tercihe şayandır. Yalnız (o) itimada değer ve dindar olmalıdır. Padişahın bütün fenalık isteyenlerden gam çekmeyecek ve endişe duymayacak kadar, akıllı ve dirayetli olması lazımdır. İnşallahu Taala", Nizamü'l-mülk, a.g.e., s. 89; İmad al-Din al-İsfahani, Zubdat al-nusra, (Türkçe tercümesi: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi, Çeviren: Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943, s. 67.

25 İmad al-Din al-İsfahani, Zubdat al-nusra, (Türkçe tercümesi: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi, Çeviren: Kıvameddin Burslan), İstanbul 1943,

s. 67-68; Köprülü, “Berid”, s. 545; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 45; İbrahim Harekat, “Berid”, T. D. V. İ. A., s. 499-500.

26 İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 154-155;.

27 Köprülü, “Berid”, İ. A., II. C., s. 546.

28 Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Alp Arslan ve Zamanı, III. c, Ankara 1992, s. 156.

29 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 45.

30 Köprülü, “Berid”, İ. A., s. 545.

31 “Büyük Selçuklular”, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, 7. c, s. 204.

32 İbrahim Kafesoğlu, “Selçuklular”, İ. A., 10. c, s. 400; “Türkler”, İ. A., 12/2. c, s. 270.

33 Fuat Köprülü, “Ribat”, Vakıflar Dergisi, II. c., Ankara 1974 (2. b.), s. 269-274; Georges Marçais, “Ribat”, İ. A., IX. c., İstanbul 1971, s. 734; Oktay Aslanapa, “Ribat”, İ. A., IX. c., s. 737.

34 Köprülü, “Berid”, İ. A., s. 544-545.

35 Nizamü’l-Mülk, Siyasetname (Hazırlayan: Mehmet Altay Köymen), Ankara 1982, s. 80-81.

19 Köprülü, “Berid”, İ. A., s. 543-546.

36 Nizamü’l-Mülk, Siyasetname (Hazırlayan: Mehmet Altay Köymen), Ankara 1982, s. 94;.

Abdülkadir Özcan, “Casus”, TDV. İA., s. 166.

Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı / Dr. Güller Nuhoğlu [s.286-308]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Gazneli Devleti, teşkilât yönünden çağdaşı devletlerin teşkilâtıyla paralellik göstermektedir ve temelde aynı sistem üzerine oturmuştur. Başta Köprülü olmak üzere bazı ilim adamlarının da tespit ettikleri gibi Gazneliler, Sâmânîler yolu ile Abbâsilerden aldıkları teşkilâtı -ki onlarda Sâsânîlerden almış idiler- bazı ilâve ve değişikliklerle Büyük Selçuklulara ve daha sonraki Türk-İslâm devletlerine intikal ettirmişler ve böylece İslâmî devlet teşkilâtının gelişip yerleşmesinde köprü vazifesi görmüşlerdir.1

Gaznelilerin asıl başarısı teşkilât kurmaktan çok mevcut teşkilâtı çok iyi bir şekilde işletebilmelerinden kaynaklanmaktadır. Gazneli hükümdarları eski Türklerdeki pederşâhîlik anlayışını devam ettirmişlerdir. Kendi çağlarının ilmî, dînî ve edebî terbiyesi ile mücehhez olan sultanlar şahsî otoritenin en önemli örneklerinden olmuşlar, yönetimin her kademesinde otoritelerini hissettirmişlerdir. Bu sebeple sivil idarenin başı olan Gazneli vezirleri, sultanın yanında yönetimde ne kadar etkili olursa olsunlar hiçbir zaman Selçuklu vezirleri kadar yetkili olamamışlardır. Dolayısı ile bu hanedanın yönetimdeki başarısı, doğrudan doğruya hükümdarlardan

kaynaklanmaktadır. Devletin başı olan hükümdar, devlet güçleri olarak kabul edilen yasama, yürütme ve yargı yetkisini şahsında toplamıştır.

I. Hükümdar Hâkimiyet Anlayışı

Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinde hükümdarın hükmetme yetkisini Allah'tan aldığının kaynağı İslâmî, İranî hattâ Hindî geleneklere dayandırılırsa da2 sadece bu esaslara dayanmayıp büyük oranda Türk hâkimiyet telâkkisinden de kaynaklanmakta idi. Bu anlayışa göre hükümdarlar, hâkimiyetin kendilerine bizzat ilâhî bir ihsan olduğuna ve yeryüzünde bu ilâhî güç adına hüküm sürdüklerine inanırlardı.3 Nitekim Türklerdeki hâkimiyet telâkkisi, İslâm halifesini veya onun adına hüküm süren hükümdarları "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak telâkkî eden İslâmî anlayışa çok yakın olup Türklerin İslâmiyet'i benimsemelerinde âmil olmuştur.4

Buna göre Gaznelilerdeki hâkimiyet anlayışının sadece İrânî, İslâmî veya Türkî değil, bütün bunların bir sentezi olduğu söylenebilir.

Hükümdar ve Yetkileri

Sâmânî hükümdarları gibi şahsî idare tipinin mutlak örneklerinden olan Gazneli hükümdarları, kanûnî, adlî ve idarî olarak devlet içinde mutlak otorite idi. Sultan sadece bir sembol olmayıp, devlet mekânizmasının işlemesi bizzat şahsına bağlıydı. Her nekadar vezir, devlet işlerini yürüten en üst yetkili ise de sultan bu idareyi kontrol ve onun işlemesini temin eden kişi idi.5 Şunu da söylemek gerekir ki sultanların şahsiyetleri de devlet idaresinde büyük önem arzediyordu. Nitekim Gazne Devleti'nin yükselişi, geniş sahalara yayılması Sultan Mahmud'a maledildiği gibi,6 devletin yıkılmaya yüz tutmasının sebebi olarak da Mesud gösterilir.7

Geniş yetkilerle donanmış olan hükümdarların, devlet işlerini yürütürken selâhiyetlerini ve hukuklarını tahdid eden hiçbir müessese yoktu8 ve zahirde hiçbir makama hesap vermek zorunda da değildiler.

Ancak Allah'a karşı sorumlu ve dînî kurallarla mukayyet oldukları söylenebilir. Ayrıca "Müslümanların her işlerinde birbirleriyle istişâre etmesi ilkesi"ne[9] uyarak sıkça başvurdukları yüksek rütbeli devlet ricâlinden oluşan istişâre meclisleri vardı. Hükümdar sefere çıkma, tayin, elçi gönderme vb. Konularda gerekli gördüğü zaman bu meclisleri kurar ve konular bu meclislerde müzâkere edilirdi. Ancak nihâî karar veya alınan tedbirleri tatbik edip etmeme yetkisi yine sultanlara ait olurdu.[10] Ayrıca Gazneli Sultanlar mezâlim meclisleri toplar ve bu meclislerde sınıf farkı gözetmeden halka adalet ile muamele ederlerdi.[11]

Tıpkı diğer çağdaşları[12] gibi Gazneli hükümdarların da herhangi bir konu hakkında verdikleri kararlar, muhtelif konularda neşrettikleri fermanlar, hattâ ağızlarından çıkan sözler de kanun kuvvet ve mahiyetinde idi. Gerek her kademeden devlet ricali, gerekse halk bunlara itaatle mükellefti. Sultan'ın ülkenin sahibi olması itibariyle tebeasının bütün maddi varlığı üzerinde tasarruf hakkı vardı. Bu sebeple devletin zararına zenginleşmiş olan kişilerin, hattâ yüksek rütbeli memurların bile mallarını müsadere edebilirdi. Müsadere edilen mallar her zaman hazineye intikal etmemiş, bazan da sultan tarafından bir başka kölesine bağışlanmıştır.[13] Ancak malı müsadere edilen kişi daha sonraki bir zamanda tekrar yüksek makamlara getirilebildiği gibi, malı da kendisine iade edilmiştir.[14] Bazan müsadere olayına meşruiyyet kazandırılmak için, mahkemede yargılanan şahsın, mahkeme heyeti huzurunda malını kendi rızası ile hükümdara sattığı ve karşılığında bir miktar parayı bedel aldığını beyan ettiği de görülmektedir.[15]

Vergi koymak, verginin miktarını belirlemek veya vergileri bağışlamak yetkisi de sultana aitti. Ne yazık ki konulan vergiler her zaman âdil olmuyor, halkın ödeme gücünü aşarak bir zulüm halini alabiliyordu.[16]

Sultanlar, ordunun başı olup birçok sefere şahsen katılmıştır. Çok iyi düzenlenmiş ve etkili bir haber alma teşkilatı oluşturarak, ülkedeki görevlilerin yaptıklarından en ince ayrıntısına kadar haberdar olmuştur.17 Haricî politikayı da bizzat idare edip, mühim yazışmaların metinlerini kendisi dikte ettirmiştir.18 Tayinleri bizzat yapmış ve tayin ettiği kişilerin seçiminde oldukça titiz davranmıştır.

Devletin en önemli rüknü olan hükümdarın bazı özellikler taşıması gerekir. Devrin anlayışına göre hükümdarların en önemli özellikleri adalet, dindarlık, Allah’tan korkma, merhamet, cömertlik vs.’dir.19 Zikredilen özelliklerin Gazne sultanlarında bulunduğuna dair anekdotlar, kaynaklar tarafından zikredilerek onların cömertlik ve adaletleri ön plâna çıkarılır.

Beyhakî Tarihi’nden nakledilerek20 bazı araştırmalarda yer alan ve Sultan Mahmud’a atfedilen sözler, tarafgir araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlansa bile21 bir bakıma raiyyet ile hükümdar arasındaki yönetim yetki ve mesuliyetinin Gazneliler açısından ne olduğunu ortaya koyduğu gibi, hükümdarlık mücadelesinde halkın bîtaraf olmasının, böylece yağma ve harabiyetten uzak kalarak, imarın devamının sağlanmasının, dolayısıyla halkın refahını düşünen bir görüşün ifadesi olarak yorumlanmalıdır.

Hâkimiyet ve Hükümdarlık Alâmetleri

1. Manevî alâmetler

a. Unvan ve Lâkaplar

Unvanlar

Beyhakî ve Gerdîzî gibi yazarlar kendi eserlerinde, Gazne hükümdarları için emir tabirini kullanırlar. Bunu sadece hükümdarlar için değil şehzâdeler için de kullanırlar. Hanedan mensubu olmayan fertler için bu tabiri kullanmadıkları görülür.

Her ne kadar bazı kaynak ve araştırmalar Gaznelilerde sultan unvanını alan, hattâ ilk olarak sultan unvanı ile bilinen İslâm hükümdarı olarak Mahmud'u gösterirlerse de[22] bu onun resmî makamı ile alâkalı olmayıp gerçekte X. yüzyılda pek çok küçük mahallî idareci de bu unvanı kullanmıştır.[23] Beyhakî ve Gerdizî'nin de eserlerinde sultan tabirini hükümdar karşılığı olarak kullandıkları görülmektedir. Gazne hükümdarları içinde resmî olarak sultan unvanına sahip ilk hükümdarın İbrahim olduğu öne sürülmüştür.[24] Fakat Ferruhzâd'ın sultanü'l-muazzam ifadesini taşıyan sikkesinin mevcudiyetine dayanarak ilk defa resmî olarak bu unvanı kullanan hükümdarın Ferruhzâd olduğu ve sonraki hükümdarlarda bunun değişmez bir hale geldiği söylenebilir.[25]

Daha çok şairlerin tercih ettikleri eski İran unvanı olan şahinşah tabiri ise, resmî bir unvan olmaktan ziyade makamın yüceliğini ifade için kullanılmıştır.[26]

Gaznelilerde hükümdar ve hanedan mensupları dışındaki memurlar için muasır devletlerde (Selçuklular, Büveyhîler) olduğu gibi resmî unvanlara rastlamıyoruz. Yüksek askerî rütbeliler genellikle hâcîb diye anılırken, sivil görevli olan vezirler ve divan sahipleri hâce-i bozorg ve hâce diye anılmıştır. Aynı zamanda bir hitap sözcüğü olarak da hil'atle beraber hükümdar tarafından tevcih edilen hâce unvanı Mahmud ve Mes'ud zamanında ululuk ifadesi olmuş ancak sonraki tarihlerde önemini kaybetmiştir.[27] Gazneli idaresindeki sivil bir görevlinin alabileceği en yüksek unvanların bir diğeri de amîd olup, vezirler, divan sahipleri ve bürokrasideki en yüksek birkaç kişi için kullanılmıştır. Vilâyetlere özellikle Irak bölgesine tayin edilen görevliler (kethüdalar/eyalet vezirleri) amîd-i Irak olarak vasıflandırılırken,[28] özel bir statü arzeden Harezm bölgesi valilerine harezmşah unvanı verilmiştir. Eğer harezmşah tayin edilen kişi

şehzâde ise bunun Harezm’deki vekili de halifetü’d-dâr-ı Harezmşah29 diye adlandırılmıştır.

Lâkaplar

Sâmânîlerin yolundan giden Gazneli hükümdarların lâkap kullanmakta mütevazi oldukları söylenebilir. Selçuklular daha çok “din” ile yapılan lâkaplara rağbet ederken, Gazneliler “devle”ye itibar etmişlerdir.

Gazne Devleti’nin kurucusu olan Alptekin’in hangi lâkapları kullandığına dair kaynaklar bilgi vermez. Sebüktekin’in bilinen lâkapları muînü’d-devle, nâsıruddevle’dir. Mahmud da ilk lâkabı olan seyfü’d-devle’yi Horasan sipehsâlârı olduğu zaman Sâmânî Devleti’nden almıştır.30 Yemînü’d-devle ve Emînü’l-mille ise Abbasî halifesi el-Kadîr Billâh tarafından Mahmud’a verilen ilk lâkaplardır.31 Bu lâkaplarla birlikte bir de veli-yi emîri’l-müminîn’i almıştı.32 IX. Hint seferinden (405/1014) sonra nizamü’d-din,33 Sumenat zaferinden (417/1026) sonra ise kehfü’l-islâm ve’l-müslimîn lâkaplarını aynı halife tevcih etmiştir.34

Mahmud’dan sonra tahta geçenlerin aldıkları lakaplar ise şunlardır: Muhammed celâlü’d-devle ve cemâlü’l-mille nâsır-ı dînillâh, hâfız-ı ibâdullah, el-muntakîm min a’dâillâh, zâhir-i halifetullah emîrü’l-müminîn,35 şihâbü’d-devle ve kutbu’l-mille.36

Mevdud b. Mesud şihabü’d-dîn ve’d-devle, kutbu’l-mille ve cemalü’d-din, Ali Ebu’l-Hasan bahâü’d-devle, Abdürreşîd izzü’d-devle, Tuğrul-i Gâsıb kıvâmü’d-devle, Ferruhzâd cemalü’d-devle; İbrahim zahîrü’d-devle, III. Mesud alâü’d-devle, Şirzâd kemalü’d-devle, Arslan sultanü’d-devle, Behramşâh yemînü’d-devle, Husrevşah muîzzü’d-devle, Husrevmelik tâcü’d-devle lâkaplarını kullanmışlardır.37

Sadece tahta oturan hükümdarlar değil, onların kardeşleri de lâkap kullanmışlardır. Meselâ Mahmud’un kardeşi Emîr Yusuf’un lâkabı azizü’d-devle idi.38 Mahmud’un yalnız kendisi için değil, aynı zamanda kardeş ve

oğulları için de halifeden lâkap talep ettiğine bakılırsa39 bunların da halife tarafından verildiği anlaşılmaktadır.

b. Hutbe:

Hükümdarın manevî unsurlarının en önemlisi, hükmedilen sahalardaki camilerde, hutbe esnasında hükümdarın adının, unvanlarının ve lâkaplarının zikredilmesidir ve hükümdar olmanın ilk tezahürü hutbedir.

2. Maddî Alâmetler

a. Sikke

Bir cephesiyle manevî, diğer cephesiyle maddî unsur sayılabilecek sikke de hâkimiyet alâmetlerindendir.

Gazne hükümdarı ve emirleri daha Sâmânî devleti hizmetinde iken kendi adlarına paralar bastırmışlardır. 383/993 yılından 385/995 yılına kadar bastırdıkları altın sikkelerde Sâmânî Emîri Nuh b. Mansur’un adını darp ettirmişlerdir.

Gazneliler müstakil bir devlet kurduktan sonra paraları kendi adlarına bastırmışlardır. Sebüktegin’den itibaren Tanka adı verilen Hint tarzı paralar yanında, Abbasî halifeleri tarzında direm ve dînarlar darbettirmişlerdir.40

b. Tevkî

İslâm devletlerinde bir resmî yazışma ıstılahı olarak, zaman zaman birbirinden farklı şekillerde hükümdarın kararı, bunun yazılış sureti, tayin beratı, hükümdarlara mahsus alâmet, tuğra, ferman ve mühür anlamlarında kullanılmıştır.41

c. Hil’at

Istılah olarak hükümdarın taltif etmek istediği kimseye verdiği değerli elbise42 olarak tarif edilirse de, hil’at sadece elbise olmayıp, kemer, yüzük, sarık, külâh, bayrak, çetr, çadır, kös, hattâ at, fil vs. gibi pek çok hâkimiyet alâmeti sayılan unsurlar da hil’ati tamamlamaktaydı.

Gazneli hükümdarlar hil’at tevcih ettikleri gibi kendileri de Abbasî halifelerinden hil’at almışlardı. Böylece hem hükümdarın meşruluğu, dolayısıyla devletin meşruluğu halifece tanınmış, hem de hükümdar halifenin yüksek manevî gücünü kabul etmiştir.43

Gazneliler devrinde hil’at tevcih edilen kişilerin ve verilen hil’atlerin kayıtlarının tutularak hazinenin kontrol altında bulunması sağlanıyordu.44

Gaznelilere bağlı vassal hükümdarların da hil’at tevcih etme yetkisi vardı.45 Ancak bu yetkinin sultanın müsaadesine tabi olduğu muhtemeldir.46

d. Tiraz

Üzerine yazı işlenmiş, sırmalanmış veya dokunmuş şerit halindeki kumaş47 anlamındaki tiraz da hâkimiyet alâmeti olup, tıpkı hutbe ve sikkelerde olduğu gibi tirazlarda da hükümdarın ad ve lâkaplarının işlenmesi bir hükümdarlık hakkı idi. Vassal hükümdarlar da önce hükümdarın adının yazılması kaydiyle kendi isimlerini tirazlarda yazdırabiliyorlardı.48

e. Taht

Gazne hükümdarlarının her birinin kendine ait tahtları olduğu, bunların değerli maddelerden yapıldığı ve çok gösterişli oldukları kaynakların49 ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Hükümdar eşlerinin de kendilerine ait tahtları vardı ve bu tahtlar da oldukça gösterişli idi.

f. Taç

Gazneli hükümdarlar bütün merasimlerde tahta oturduklarında başlarına taç koymuşlardır. Taçlar da tıpkı tahtlar gibi çok değerli ve gösterişli idi.50 Hükümdarın emriyle özel olarak yaptırıldığı gibi, halife tarafından da hil’atin parçalarından olarak sultana tevcih edilmiştir.51

Hükümdar ve şehzade eşlerinin de taçları vardı.

g. Yüzük

Gazne hükümdarları taşına adlarının yazılmış olduğu yüzükleri kullanmışlar, hil'atin unsurlarından olarak vezirlerine vermişler, böylece onları vekil tayin ederek devlet ve memleketin menfaatine müteallik işlerde kendi fermanlarından sonra vezirin fermanının geçerli olduğunu göstermişlerdir.52

h. Nevbet

Hükümdarlık sarayının kapısında veya otağının önünde muayyen zamanlarda, ekseriya namaz vakitlerinde o zamanın devlet orkestrasının konser vermesidir.53

Gaznelilerde kûs (davul), bûk (boru, nefir), tabl (darbuka benzeri davul), duhul (büyük davul), kase-pîl (ikili davul, nekkare), ayine-i pilân (fil üzerinde çalınan davul) gibi vurmalı ve üflemeli çalgılardan oluşan nevbet; namaz vakitlerinde, savaş meydanlarında, karşılama ve uğurlama, özellikle halifenin elçisini kabul merasimlerinde çalınmaktaydı.54

i. Payitaht

Her devletin bir merkezden yönetildiği muhakkaktır. Bu itibarla Gazneliler için de siyasî gelişmelere paralel olarak bazı şehirlerin merkez görevini üstlendiği söylenebilir. Her ne kadar Nişabur, Herat, Büst, Belh gibi şehirler zaman zaman bir merkez gibi kullanılmışsa da devletin gerçek merkezi Gazne idi ve Gazne'ye sahip olmak tahta sahip olmak anlamını taşıyordu.55

j. Bayrak

Çok eski devirlerden beri hâkimiyet alâmeti olarak kullanılan bir diğer sembol de bayraktır. Özellikle Beyhakî Tarihi'nin içerdiği bilgiler sayesinde Gazneli devri bayrakları hakkında az da olsa bilgi sahibi olabilmekteyiz. Bu bilgilere göre hükümdarlara ait resmî bayraklar bulunduğu gibi, şehzâde,

kumandan, müstakil ve yarı müstakil hükümdarlara da hükümdar tarafından bayrak verilmekteydi.

Hükümdarlara ait bayraklar siyah rengi taşımaktaydı.56 Gaznelilerin siyah rengi tercih etmelerinin sebebi muhtemelen eski Türklerde de görülen hâkimiyet rengi olmasından ziyade, Abbasî-Gazneli münasebetleri neticesinde Gaznelilerin kendilerini Abbasîlerin meşru mümessili gibi görmüş olmalarından kaynaklanıyordu.57

Muhtemelen askerî kıtaların hususî alâmet ve şekil taşıyan bayrakları vardı. Meselâ saray kölelerinden oluşan kıt'aların bayraklarında aslan alâmeti (alâmet-i şir) bulunuyordu.58 Hindistan sipehsâlârlığına tayin edilen şahıslar ise kırmızı ipekten yapılmış bayrakla birlikte bayrak direğinin tepesine kondurulan ve mencuk diye adlandırılan hilâl şeklinde bir alâmete (alâmet-i mencuk) de sahip olabiliyordu.59 Köprülü de devletin resmî bayrağından başka bayraklarda ayrı ayrı renkler kullanılması âdetinin birçok İslâm ve Türk devletinde varolduğunu ve bu itibarla Gazneli bayraklarında da hükümdar, kumandan ve emîrlerin isim ve lâkaplarının yazılmış olabileceğine işaret etmektedir.60

Emîr ve vassal hükümdarların bayraklarının siyah rengi taşıması isyan alâmeti sayılıyordu.61 Savaş esnasında bayrağın bulunduğu yer, hükümdar veya ordu kumandanının bulunduğu yeri (merkezi) gösterdiğinden, asker daima buna dikkat ederdi.62 Herhangi bir sebeple bayrağın görülmemesi ve yerinden oynaması ordunun bozulduğuna alâmetti.63 Bir yerin işgalinde bayrağın kale burcuna çekilmesi kalenin teslimiyetinin işareti64 olduğu gibi, bayrağın düşman eline geçmesi de ordunun yenilgisi anlamına geliyordu.65

k. Çetr

"Sultanların başları üzerine tutulan gölgelik"66 olarak tarif edilen çetr de hâkimiyet alâmetlerindendir.

l. Gâşiye

Eğer örtüsü anlamında kullanılan[67] gâşiyenin Gazne sultanları tarafından kullanıldığına dair bilgiler elimizde yoksa da, bu devirde bazı ileri gelen kişilerin gâşiye sahibi olduklarını, hattâ Hac sipehsâlârlığı ile görevlendirilen kişilere verilen hil'atin unsurlarından olduğunu kaynaklar zikreder.[68] Bu bilgilere kıyasla Gazne hükümdarlarının da gâşiye kullandıkları söylenebilir.

Gâşiye, sahibi ata binince rikâbdarı tarafından atının önünde taşınır, attan inince eyerin üzerine yayılırdı.[69]

m. Saray

Gazne hükümdarları için bir şehirdeki saraydan değil, binalar kompleksinden, hattâ bir mahalleden bahsetmek gerekmektedir. Çünkü onların sarayları, süslü bahçeler; ordu arzı, çevgan oyunu ve bayram namazlarını eda etmek için geniş meydanlar; kabul merasimleri ve ziyafetler için güzel bir şekilde tefriş edilmiş muhtelif salonlar, koridorlar, devlet işlerinin yürütüldüğü dîvânlar, saray köleleri için yatakhaneler, sultanın özel hayatını sürdürdüğü harem v.b. bölümlerden oluşmaktadır.[70]

n. Saltanat Çadırı

Gazne hükümdarlarının çadırları da muhtemelen bayrak ve çetrleri gibi siyah renkte olup değerli kumaşlardan imâl edilmişti.[71] Saltanat çadırının kurulması sefer alâmeti idi. Sultan nereye sefer yapmak istiyorsa çadır o yönde bir yere kuruluyor, sultanın çadıra inip birkaç menzil katetmesiyle sefer kesinlik kazanıyordu.[72] Bu çadırlar sadece sefer sebebiyle kurulmuyor, sultanın av ve temaşa için saraydan ayrıldığı zamanlarda da çıkarılıyor ve konaklama yerlerine konduruluyordu.[73]

II. Saray Görevlileri

Hâcib-i bozorg: Saray teşkilâtında hükümdardan, bütün devlet teşkilâtında da hükümdar ve vezirden sonra en yüksek makama sahip olan görevlidir.

Hâcib-i bozorg, hâciblik makamına yükselmiş Türk asıllı gulâmlar arasından bizzat sultan tarafından seçilerek göreve atanır, atama delili olarak kendisine hil'at giydirilip, bayrak, nevbet gibi hâkimiyet alâmetleri verilirdi.74

Hâcib-i Bozorg tavassut, teşrifat75 ve askerî görevler üstlenmiştir. Ordulara başkomutanlık yapar, sultanın başkomutan olduğu durumlarda ordunun sol kanadını idare ederdi.76 Sefer vb. sebeplerle saraydan ayrılması durumunda, yerine vekil olarak teklif ettiği kişi, görevini vekâleten yürütürdü.77

Protokoldeki yeri, sultanın iştirak ettiği kalabalık kortejlerde sultanın, sadece vezire refakat ettiği durumlarda ise vezirin önü idi.78 Bu durum, devlet teşkilâtında vezirden sonra en üst görevli olduğunu göstermektedir. Emirlik makamına sahip olmalarına rağmen emir unvanını kullanamazlar, siyah elbise üzerine mücevherlerle süslü altın kemer takar, başlarına iki dallı külâh koyarlardı.79

Hâcibler: Menşei Sâsânîlere kadar dayanan, muhtelif zaman ve mekânlara göre tekâmül eden hâciblik müessesesi mânâ itibariyle birinin bir yere girmesini men eden kişi, kapıcı ve mabeynci anlamına gelir.80

Gaznelilerde bütün saray hizmetleri, kumandanlık ve valilik gibi önemli görevler; gulâmlardan, özellikle Türk gulâmlardan yetişmiş ve hâciblik rütbesini kazanmış kişilere aitti. Siyasetnâme'deki ifadeye göre bir gulâmın hâciblik rütbesini kazanabilmesi için bir dizi eğitimden geçmesi gerekiyordu.81 Hâciblik rütbesine ulaşan gulâmlar gerek saraydaki önemli görevlere, gerek kumandanlık ve valilik gibi yüksek makamlara tayin edilseler bile hâcib unvanını kullanmaya devam ediyorlardı.

Hükümdar sarayına mensup hâcibler, muhtemelen rütbelerine göre farklı görevler üstlenmişlerdi. Bunlardan bir kısmı sarayda teşrifatçı olarak görevli iken, bir kısmı da saraya giriş-çıkışları denetlemeden sorumlu idi. Bunlar gece gündüz nöbetleşe bu görevi yaptıklarından hâcib-i nevbetî diye adlandırılıyorlardı.82 Bu iki grup dışında başka bir hâcib grubu daha vardı ki görevleri askerî olup, derecelerine göre emirlerinde birlikler vardı ve rütbe itibariyle diğer hâcib gruplarından daha yüksek idiler.

Hükümdar sarayından başka emirlikle vilâyetlere tayin edilen şehzâdelerin, emirlerin, vezirlerin ve sipehsâlârın saraylarında da hâcibler bulunmakta idi.83 Bu gruptan olan hâcibler, zaman zaman sultanın isteği ile efendileri hakkında casusluk yaparlardı.84

Hükümdar ve hanedana ait bütün hâcibler siyah elbise giyer, başlarına iki dallı külâh koyar, bellerine altın kemer takarken,85 kalem ehlinin, yâni hâcib-i hâcegânın hâcibleri renkli elbise giymek mecburiyetinde idi.86

Hâcib-i Saray: Bizzat sultan tarafından tayin edilen hâcib-i saray'ın görevi, sâlâr-ı gulâman-ı saray'a vekâlet etmekti.87 Salar-ı gulâman-ı saray, sarayda bulunmadığı zamanlarda onun yerine istişarî meclislere katılır, savaşta 500 kişilik birliklere komuta edebilirdi. Sâlâr-ı gulâman-ı saray'ın azli veya ölümü halinde onun yerine asaleten atanırdı.88

Vekîl-i Der (Vekîl-i Has): Gazne sarayındaki üst görevlilerden biri olan vekil-i der, muhtemelen Abbasî sarayındaki üstadü'd-dar'ın görevlerini ifa eden yâni, hazinenin gelirlerinden ve vergilerden belli bir miktarı alıp, bu meblâğı sarayın fırınlarına, mutfaklarına, ahırlarına ve saraydaki bütün görevlilere tahsis etmekle mükellef görevli idi.89 Bu görevleri yanında ziyâ-ı has diye adlandırılan sultanın şahsî emlâkini ve hazinesini de idare ederdi.90

Emirler, vassal hükümdarlar ve sivil vali durumundaki Horasan sahib divânı da, kendileriyle ilgili işleri yürütmek, murakebe etmek ve

gerektiğinde sarayın haberlerini efendilerine iletmek için hükümdarın sarayında vekîl veya vekîl-i der bulundururlardı.91 Efendilerinin saraydaki temsilcisi olan bu görevli, Nevrûz ve Mihrigân gibi bayramlar sebebiyle, efendilerinin vermekle mükellef olduğu hediyeleri sultana sunarlardı.92 Aynı zamanda sultanın sarayında efendileri adına tabii casus durumunda olan bu kişiler, göreve atandıkları zaman efendileri aleyhine çalışmayacakları gibi, sultanın da efendileri aleyhindeki hareketlerinden onları haberdar edeceklerine dair ağır yeminler ederek göreve başlarlardı. Bu vekiller görev süresince ücret, maaş ve ihsanları kendi saraylarından alırlardı.93

Emîr-i Hâres (Vâli-yi Hâres): Hâres diye adlandırılan zindanın âmiri olup,94 görevi sultanın birisi hakkında verdiği cezayı uygulamaktı.95 Nizamü'l-Mülk'e göre hares emirliği her devirde büyük memuriyetlerden biriydi ve sarayda derece itibariyle hâcib-i bozorgdan sonra en yüksek makamı o işgal ederdi. Çünkü görevi ceza infazıyla ilgiliydi. Hükümdar bir kimsenin suçlu olduğuna karar verdiği zaman yerine göre baş vurma, el ayak kesme, dar ağacında asma, dövme, hapsetme ve kuyuya atma gibi cezalardan birini tatbik etmesini emir-i hares'e emrederdi. Tıpkı vassal hükümdarlar gibi kös ve alemi olup nevbet çaldırmak hakkına sahipti.96 Ancak ceza hususunda kesinleşmemiş bir kararı uyguladığında kendisi de aynı cezaya çarptırılırdı. Cezaları emrindeki görevliler vasıtasıyla yerine getirirdi.97 Ayrıca tutuklu bulunan hanedan üyelerinin nakilleri esnasında onlara nezaret eder98 ve önemli elçilik hey'etlerinin karşılama merasimlerinde teşrifatçılık yapardı.99

Ağâçî: Türkçe bir kelime olan ağaçî, hâcib veya mabeynci anlamında kullanılmakta olup,100 Gazneliler devrinde hükümdarla devlet erkânı arasındaki irtibatı sağlayan görevli idi. Beyhakî Tarihi'nde ağâçî'nin genellikle hadım veya hasse hadım kelimeleriyle vasfedilmesi bu görevlinin

tevâşîlerden seçilmiş olduğu zannını vermektedir. Nitekim ağâçî'nin sarayın harem kısmına girmeye mezun olması101 da bu fikri teyit edecek mahiyettedir.

Sultan ister sarayda, isterse çadırında (otağında) olsun ağâçî hadım daima onunla birlikte bulunurdu. Sultana bir haber arz etmek için gelen kişi önce ağâçî'nin yanına gider ve bu haberi ağâçî sultana iletirdi. Gelen kişinin sultanın huzuruna girme izni varsa, ağâçî tarafından huzura alınır, izin yoksa sultanın cevabı, haberi getirene iletilirdi.102

Perdedâr: Saraydaki önemli görevlerden biri de perdedârlıktır. Nizamü'l-Mülk perdedârı "kabul günlerinde huzura kabulün işareti olarak sarayın kapısında bulunan perdeyi kaldırıp indirmekle yükümlü olan görevli"103 olarak tarif edilmektedir.

Gazne sarayında perdedârların birden fazla olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredilen görevi yapan perdedâr yanında başka perdedârlar da vardı. Bunlar özellikle halifenin elçisini karşılama merasiminde bir hâcibin emri altında görevlerini yapıyorlardı.104 Buna göre bu perdedârlar rütbe itibariyle hâciblerden daha aşağı idi. Yine perdedârlar herhangi bir sebeple cezalandırılıp öldürülen kişinin çöplüğe atılan cesedine bekçilik yapıyorlardı.105

Bu perdedârlardan başka Perdedâr-ı has olarak vasıflanan ve hükümdarın emrini şehzâdelere iletmekle görevli olan bir perdedâr daha vardı106 ki sultanın özel hizmetinde olması sebebiyle muhtemelen tevâşîlerden seçilmiş idi.

Hükümdar sarayından başka, devlet ricalinin saraylarında da perdedârlar vardı.107

Mihter-i Saray: Hükümdarla birlikte seferlere iştirak etmesi,108 hükümdarın hargâhına (istirahat mekânı) girmeye mezun olması, hattâ devlet ricalinin hoşuna gitmese de bazı devlet meseleleri hakkında

hükümdarla istişarelerde bulunması,109 bu memurun hükümdara yakınlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca isminin hadım ile birlikte zikredilmesi muhtemelen Mihter-i Saray'ın da tevâşîlerden seçildiğini göstermektedir.

Debîr-i Saray: Gazne sarayındaki diğer bir görevli de debîr-i saray idi. Muhtemelen debîr-i gulâmân olarak da adlandırılan110 bu memurun görevi saray kölelerine ait defterleri tutmaktı.111

Âhûr-sâlâr: Uzunçarşılı tarafından "sarayın ve hükümdarın hayvanlarının bulunduğu has ahurun başı olup emri altında hademe, seyis vs. gibi görevliler vardı"112 diye tarif edilmektedir. Fakat özellikle Mes'ûd devrinde âhûr-sâlârlık görevini üstlenen kişilerin bu görevlerine ilâve, aynı zamanda sayıları onbinleri bulan ordulara kumandanlık ettikleri,113 hattâ eyalet valiliğine bile tayin edildikleri114 görülmektedir.

Hazînedâr: Gerektiğinde harcamak, bağışlanmak veya hediye edilmek üzere sarayda özel bir dairede muhafaza edilen nakit, mücevher, değerli eşyalar vs.'nin bulunduğu hâzinenin amiri olan hâzînedâr, hâzin diye de adlandırılmaktadır. Hazinedâr'ın emri altında, yine aynı adı taşıyan memurlar, hazîne kâtipleri (debîrân-ı hazîne), hazîne müşrifleri (müşrifân-ı hazîne), çıraklar (şâgirdân) ve hammallar bulunmakta idi.115

Hazinedârlar kendi aslî görevleri dışında askerî kumandanlıklara da tayin edilmişler, hattâ sipehdârlık makamına kadar yükselebilmişlerdir.116

Hükümdar sarayında görevli olan hazînedârlar gulâm sistemine göre yetişmiş Türklerden seçilirken, eyâletlere tayin edilen hazînedârlar için böyle bir tercih yoktu. Hattâ hükümdar kendi nedimini bile bu göreve atayabiliyordu.117

Câmedâr: Hükümdarın kıyafetlerinin ve hükümdar tarafından hil'at olarak verilecek eşyanın muhafaza edildiği câme-hâne isimli daireden sorumlu memurdur.118

Köle sistemine göre yetişmiş gulâmlardan seçilen câmedârlar,[119] hâciblik ve sâlârlık gibi rütbeleri kazansalar bile bu unvanlarını da muhafaza ederler hattâ câmedârlığını yapmış oldukları hükümdarın ismi ile anılırlardı.[120]

Devâtdâr: Bu memur, değerli evrakların, mektup nüshalarının, sevgend-nâmelerin (yemin-nâme) ve sultana ait kitapların muhafaza edildiği devât-hâne'nin[121] âmiri idi.

Has kölelerden olan devâtdâr, gelen mektupları alıp sultana takdim eder, sultana ait devat-ı has olarak adlandırılan divit takımını yanında taşırdı.[122] Ayrıca görevi itibariyle istişarî meclislere de katılabilirdi.[123] Gazneliler devrinde emirliğe (sipehsâlârlık) kadar yükselen[124] devatdârların varlığına şahît olmaktayız.

Alemdâr: Sultanın bayrağını taşıyan ve onu muhafaza eden görevli[125] olup sultanın has köleleri arasından seçilirdi.[126]

Çetrdâr: Sefer veya başka bir sebeple sultanın saraydan ayrıldığı durumlarda onun çetrini taşıyan görevlidir. Bu görevli de sultanın has kölelerindendir.[127]

Çevgândâr (Çevgânî): Sultanın çevgânını taşımakla yükümlü olan görevlidir.[128] Çevgândâr, muhtemelen hükümdarın çevgân, silâh, mızrak ve ok atma gibi sportif faaliyetlerinden de sorumlu idi.[129] Bu memurlar da sâlârlık, hattâ kutvalliğe (kale komutanlığı) kadar yükselebiliyorlardı.[130]

Silâhdâr: Hükümdarın silâhlarına bakmak, merasimlerde onun silâhını taşımak, aynı zamanda da zerradhâne diye adlandırılan silâhhâneden sorumlu memurdur.[131]

Emri altında aynı isimle anılan başka silâhdârlar bulunurdu. Bütün resmî kabullere emrindeki silâhdârlar ile katılır ve tahtın etrafında yer alırlardı.[132] Buna istinaden, sultana karşı yapılabilecek herhangi bir olumsuz harekette onu muhafaza ile sorumlu oldukları söylenebilir.

Halifenin elçilerinin kabul merasiminde, sultanın halifece gönderilen hil'ati giymesi ve bu sebeple şükür namazını eda etmesi gereken durumlarda namaz için gerekli olan seccadenin taşınması ve yere yayılması âmir silâhdarın işiydi.133

Sultanın saraydan ayrılması durumunda onunla beraber bulunurlardı.134

Candâr: Mecazen muhafız ve koruyucu anlamına gelen candâr,135 divanî ıstılahda daima sultanın huzurunda silâhlı bir şekilde bekleyen ve sultanı korumakla görevli olan memurdur.

Ancak Beyhakî Tarihi'ndeki ifadelerden bu görevlinin, av eğlenceleri esnasında sultanın yanında bulunarak, onun yaraladığı hayvanları öldürmekle görevli olduğu136 anlaşılmaktadır.

Rikabdâr: Rikabdârın görevi, efendisinin gaşiyesini taşımak ve efendisi attan indiği zaman onu yere yaymaktı. Ancak bu görevlinin bu anlamda sultana hizmet eden özel bir görevli olduğuna dair bilgilere sahip değiliz.

Bu anlam dışında Gazne sarayında rikabdârlar birden fazla olup, daha ziyâde haberci olarak görevlendirilmişlerdi.137

Taştdâr: Hükümdar elini yıkadığı zaman ona ibrik ve leğen tutarak hizmet eden görevlidir.138

Hükümdarın mutemedlerinden olması sebebiyle bazı mahrem işlerde haberci olarak139 da görevlendiriliyordu.

Hânsâlâr: Hânsâlâr, hükümdarın özel mutfağının (matbâh-ı has) şefidir.140 Emrinde birkaç köle bulunmaktaydı ve bu kölelerin görevi özellikle Nevruz ve Mihrigân gibi bayramlar münasebetiyle verilen ziyafetlerde sunulacak yiyecekleri hazırlamaktı.141

Çaşnîgîr: Hükümdarın yemeğini hazırlayan, sofra hizmeti gören ve hükümdar yemek yemeden önce herhangi bir zehirlenme tehlikesinin önüne geçmek için onun yemeğini tadan görevlidir.142

Çaşnigîrler aynı zamanda hükümdarın düzenlediği ziyafet törenlerinde de sofra hizmeti yapıyorlardı.143

Şarapdâr: Sarayın şarap-hâne adı verilen meşrubathânesinin âmiri olan memurdur.144

Sultanın meşrubatını hazırlayan ve onun tertiplediği ziyafetlerde hizmetle mükellef olan bu memur şarapdâr-ı has olarak adlandırılmakta145 olup emrinde şarapdârlar bulunuyordu.146

Şarapdâr-ı haslar sonraları yüksek bir makama atansalar bile şarapdâr unvanını muhafaza ediyorlardı.147

Sultan saraydan ayrıldığı zaman şaraphâne ve özel mutfağı da birlikte götürüldüğü için şarapdârlar da sultanın şahsî işleriyle ilgilenen diğer özel görevliler gibi gerek sarayda gerek saray dışında daima onunla beraber bulunurlardı.148

Resuldâr: Resuldâr'ın görevi, sultanın nezdine gelen elçiyi birkaç menzillik bir mesafede karşılayıp, kendisine tahsis edilen ikametgâha götürmek,149 oradaki rahatını temin etmek,150 elçinin dergâh'a geliş-gidişini düzenlemek,151 elçinin geldiği ülkenin hükümdarına sultan tarafından gönderilecek cevap-nâme ve hediyeleri elçiye teslim etmek,152 dergâhtan gönderilecek Gazneli elçilere sultan tarafından tevcih edilen hil'atleri vermek,153 sultanı ziyarete gelen valilere sultanın hediyelerini götürmek154 ve herhangi bir sebeple sultanın kimseyle görüştürülmesini istemediği habercilere nezaret etmekti.155

Mertebedâr(lar): Görevleri; elçileri karşılamada asıl görevli olan resuldâr'ın yanında bir tür gösteri birliği fonksiyonunu ifa etmek,156 sultanın alayının önünde bulunup "savulun!" diyerek ve ellerindeki kamçıları sallayarak yol açmak,157 resmî kabul günlerinde kabul salonunun dışında dizilmek,158 sultanın, topraklarına yeni ilhâk ettiği bir şehirde, şehrin âyânını huzura kabul ettikten sonra sultanın onlara gösterdiği

teveccühün nişanesi olarak, sultanın menzilgâhından şehre kadar teşyi etmek,159 özellikle vezir gibi yüksek rütbeli devlet ricalinin hil'at giydikten sonra sultanın huzuruna çıkmak için came-hâne'den kabul salonuna gelişinde ona refakat etmek,160 sipehsâlârların huzurdan ayrılışlarında onları saraylarına kadar uğurlamaktı.161

Emir makamındaki şehzâdelerin ve sipehsâlârların saraylarında da mertebedârlar bulunmakta idi.162

Sipahdâr(lar): Lugâtlerde, ordu komutanı olarak tarif edilmesine163 rağmen, Gazne sarayındaki sipahdârların bu anlam dışında görev yaptıkları anlaşılmaktadır.

Beyhakî'nin ifadelerinden sipahdârların bazan teşrifat memurları gibi,164 bazan sarayın gece bekçileri gibi165 bazan da yüksek rütbeli ricali sultanın has meclislerine çağırmak gibi166 birbirinden farklı görevler üstlendikleri anlaşılmaktadır.

Nedimler: Nedimlerin görevi siyasî olmaktan çok sosyal ağırlıklı idi. Hükümdarlar resmî işlerinden arda kalan zamanlarını çoğunlukla nedimleriyle geçiriyorlardı. Zaman zaman da sultanın isteğiyle devlet işlerinin görüşüldüğü müşavere meclislerine iştirak edebiliyorlardı.167 Bazı nedimler, kethüdalık (eyalet vezirliği), hazinedârlık ve sahib-i divan-ı risalet gibi siyasî görevlere de tayin edilebiliyor,168 bu görevleri herhangi bir sebeple sona erdiği zaman da tekrar nedimlik hil'atini giyebiliyorlardı.169 Ayrıca zaman zaman elçilikle görevlendirildikleri gibi,170 Arapçayı çok iyi bilmeleri sebebiyle halife elçisinin karşılanma merasiminde görev alıyorlardı.171 Sultana yakınlıkları sebebiyle, çok mahrem işlerde sultan ile vezir arasındaki diyaloğu sağlamak ve yüksek rütbeli devlet ricalinin yakınlarından birinin ölümü halinde sultan adına taziyette bulunmak da nedimlerin görevlerindendi.172

Nizamü'l-Mülk'e göre Gazne sarayında sayıları yirmi olarak verilen[173] ve nediman-ı has ve nediman-ı birunî[174] olarak gruplanan nedimler, başlıca şiir, debîrlik, nücûm, tıp, Kur'ân, tefsir, fıkıh gibi ilimleri; tavla, satranç gibi oyunları bilmek; faziletli, hoş tavırlı, güler yüzlü, dindar, ketum ve iyi giyimli olmak zorunda idiler.[175]

Mutripler: Tıpkı nedimler gibi mutripler de hükümdarın özel hayatının önemli bir unsuru idiler. Meclis-i haslar bunlarla şenlenir, ziyafetler bunlarla canlanır bu hizmetleri karşılığında da sultandan caizeler alırlardı.[176]

Mutripler de mutriban-ı has ve mutriban-ı birunî[177] olmak üzere ikiye ayrılırlardı. Gazne sarayında kadın mutripler de vardı ve bunlar sarayın harem kısmına girmeye mezun idiler.[178] Buna istinaden haremdeki eğlencelerde görev aldıkları muhtemeldir.

Sâkîler (Sâkîyan-ı Has): Meclis-i haslarda sultana şarap sunmakla görevli kölelerdi. Sayıları yedi-sekiz olan sâkîlerin seçiminde güzel yüzlü olmalarına dikkat edilirdi. Meclis-i haslarda renkli elbiseler giyerler ve ikişer ikişer hizmet ederlerdi.[179]

Gazneliler devrinde çok yüksek makamlara, hattâ tahta kadar ulaşan sâkîlerin varlığına şahit olmaktayız. Nitekim Mahmud'un has kölelerinden olan, Muhammed ve Mes'uda sâkîlik yapan Nuştekin-i Nevbetî Cüzcân emirliğine kadar yükselmişti.[180] Mahmud'un sâkîlerinden olan ve bazı davranışları sebebiyle tarihçilerin "kafîr-i nimet" diye niteledikleri Tuğrul-ı Gâsib de giderek yükselmiş ve kısa bir süre Gazne tahtını işgal etmişti.[181]

Sâkîler bir has köle'nin (hâdim-i has) emrinde idiler.[182]

Muhaddis: Gazne sarayındaki resmî görevlerden biri de muhaddislik olup bu işi yapan kişilere muhaddis denilmekteydi.[183]

Muhaddisler çoğunlukla sarayda hazır bulunur ve sultan istediği zaman ona hikâye anlatırlardı.[184]

Hembâz185 (Oyun Arkadaşı): Satranç ve tavla gibi oyunlarda sultana eşlik eden görevli olması gerekir. Nedimlerden birinin bu görevi üstlenmiş olması da muhtemel görünmektedir.

Tabîbân-ı Hasse: Hükümdarın ve muhtemelen saraydaki kişilerin sağlık durumlarıyla ilgilenen ve sayıları birden fazla olan bu görevliler, zaman zaman bir lutuf nişanesi olarak yüksek rütbeli ricalin tedavisi ile de meşgul olurlardı.186 Sultanın huzurunda oturabilme iznine sahip oldukları gibi,187 devlet erkânı hakkındaki sıkıntılarında ona dert ortağı olabilecek kadar da yakın idiler.188

Sultan İmamı (Pişnemaz-ı Sultan): Hükümdar namaz kılarken ona imamlık yapan bu görevli, görev itibariyle Osmanlı sarayındaki hünkâr imamını andırmaktadır. Bu görevine ilâve olarak şehzadelerin dini eğitimini de üstlenmişti.189

Mashareler (Maskaralar): Bayram vb. münasebetlerle sultanın verdiği ziyafetlerde davetlileri eğlendiren ve karşılığında hükümdardan caize alan190 görevlilerdir.

Ferrâşlar: Saraydaki günlük sıradan işleri yapmakla yükümlü idiler.

Ferrâşların hepsi aynı rütbede değildi. Sultanın şahsî işleriyle görevli olan ferrâş, ferrâş-i sultanî diye adlandırılır ve yüksek rütbeli rical huzura çağrıldığında bu görevli ile haber gönderilirdi.191

Sultanın teveccühünü kazanan ferrâşlar, sipehsâlârlık gibi yüksek makamlara tayin edilseler bile ferraşlık sıfatını muhafaza ediyorlardı.192

Havâic-keşan (Levâzım Memurları):193 Sarayın mutfağı için gerekli olan malzemeyi tedarikle mükellef olmaları yanında sultanın hassa ordusunun koğuşlarının levâzım işlerini de üstlenmişlerdi.194

Fîlbânân (Fil Bakıcıları): Gaznelilerde filler orduda önemli bir unsur idi. Sayıları binleri bulan fiiller zaman zaman sultan tarafından denetlenir,

denetleme işi Kabil'de yapılır ve fillerin durumuna göre bakıcıları, hacib-i bozorg vasıtasıyla sultan tarafından hil'atle mükâfatlandırılırdı.195

Çoğunlukla Hintliler arasından seçilen ve pilbân diye adlandırılan fil bakıcıları, mukaddem-i pîlbânân adlı bir hâcibin emrinde idiler. Fillerden birinin zarar görmesi veya düşman eline geçmesi halinde bakıcıları sultan tarafından cezaya çarptırılır ve filin değeri nakit olarak kendilerinden tahsil edilirdi.196

Filler orduda kullanım yanında sultan veya devlet ricali için binek olarak da kullanılmakta idi. Sultanın fil bakıcısı pîlbân-ı has olarak isimlendirilir ve sultan file bindiği zaman sevkini sağlardı.197

Sarbân, Suturban: Filler gibi at, deve ve katır da gerek yük taşımak gerekse binek hayvanı olarak önemli unsurlar idi. Bunların bakıcılarına sarbân veya suturbân adı verilirdi.198

Gerek sultanın şahsî, gerekse sarayın işlerinden sorumlu olan belli başlı görevliler bunlardan ibaretti. Ancak kaynaklarda hâdim diye pek çok hizmetliden bahsedilmektedir ki bunların müteferrik işler yaptıkları söylenebilir. Harem dairesinde görevli olanlar, hâdiman-ı harem-i sultanî199 olarak nitelenirken, sultanın özel hizmetinde bulunanlar da hâdim-i has200 olarak vasfedilmektedir. Bu tür hizmetlilerin emirlerinde de şahsî işlerine bakan birer hâdimleri vardı.

Gazneli Devri İdarî Teşkilâtı

Gazneli devri idarî teşkilâtı temel olarak iki başlık altında incelenebilir.

1- Merkezî Teşkilât

2- Taşra Teşkilâtı

I. Merkezî Teşkîlât

1- Dîvân-ı Vezaret: Gazneli idarî teşkilâtında on yetkili makam, başında vezirin bulunduğu, bu itibarla dîvân-ı hâce veya dîvân-ı vezîr201 diye de adlandırılan vezaret dîvânıdır. Vezir, icraî, teşriî ve kazaî selâhiyetleri

kayıtsız şartsız elinde bulunduran hükümdarın vekili sıfatı ile devletin bütün işlerini sevk ve idare eden en yüksek görevlidir.202

Vezir, genellikle teşkilâtın çeşitli kademelerinde görev yapmış İran asıllı kalem ehli arasından bizzat sultan tarafından seçilerek göreve atanırdı. Çünkü bu makam debirlik, hesap, muamelât vb. pek çok bilgi ve beceride üstad olmayı gerektiriyordu.203 Bunda da İranlılar oldukça mahir idi.

Sultan tarafından ataması yapılan vezir, göreve başlamadan önce sultanla karşılıklı olarak, görevini icrası hakkındaki taleplerini içeren ve muvâzaa204 diye adlandırılan bir antlaşma metnini imzalar, bunu müteakip vezaret hil'atini giyer, huzura çıkar ve bizzat sultanın elinden enguşter-i memleket adı verilen vezaret yüzüğünü (mührünü) alarak resmen göreve başlardı.205 Vezirliğe tayin edilen kişi, muhtemelen sultanla arasında vuku bulabilecek bir fitne hareketinin önüne geçmek için mutemet birisini (bu kişi genellikle sahib-i dîvân-ı risalet idi) müşavir olarak teklif eder,206 sultan da bunu onaylardı.207

Hükümdarın vekili sıfatı ile yetkileri onun emri dahilinde sınırsız olan vezir, tıpkı hükümdar gibi muayyen konularda misâl adı verilen ferman çıkarma yetkisini haiz olduğu gibi hukukî, askerî ve mâlî hususlarda da geniş yetkilerle donanmıştır. O da diğer bütün çağdaşı olan meslektaşları gibi mezâlim meclisleri kurar,208 sultanın başkanlık ettiği mezâlim meclislerine katılır,209 özellikle mâlî memurları sorgulayıp cezalandırdığı gibi ordulara bizzat kumanda eder,210 seferle görevlendirildiği bölgedeki orduları sevkeder, bölgedeki ve daha sonra oraya sevkedilebilecek orduların ihtiyaçlarını temin eder, bölgenin vergilerini tahsil eder ve asayişini sağlayacak görevlileri de tayin ederdi.211 Fakat onun asıl yetki ve görevi malî olup öncelikle hazineye gelir sağlamaktı. Vezir hazineye gelir temini yanında ondan sarfetmede de tam yetkili idi.212 Ayrıca tahrirat ve maaşların miktarını tayin ve ödeme şeklini de bizzat tespit edebilirdi.213

Vezir herhangi bir vazife ile görevlendirildiği zamanlar dışında sultanın yanında bulunur, seyahatlerinde ona refakat eder ve seferlerine katılırdı.214 Ancak sultan Hindistan'a sefer yaptığı zaman onun vekili olarak Horasan'da kaldığı da vaki idi.215 Diğer durumlarda bu görev şehzadeler tarafından yerine getirilirdi.

Gazneli vezirleri hâce-i bozorg, hâce ve vezir dışında herhangi bir resmî unvana sahip değildiler. Meymendî, şemsû'l-kuffat, Hasanek ise seyyidü'l-kuffat olarak anılırsa da bu tabirler tarihçilerden ziyade şairlerin kullandıkları gayri resmî takdir ifadeleridir.216 Sembolleri ise; Bağdat'ta dokunmuş ve çok ince nakışlarla işlenmiş beyaz bir kaba, aynı oranda değeri haiz sarık, tıraz, süslü büyük bir zencir (zencire-i bozorg) ve firuzelerle süslü 1000 miskallik bir kemerin oluşturduğu vezaret hil'ati (hil'at-i vezaret); biri sultanın isminin nakşedildiği vezaret yüzüğü (engûşter-i mülk veya engüşter-i memleket), diğeri vezirlik sembolünün (sarık) hâkk edildiği bir yüzük; 217 vezaret diviti,218 kılıç,219 serâperde220 ve sadr veya mesned221 olarak adlandırılan minder veya sekidir. Maiyetlerinde ise divitdâr,222 debirler, muharrirler ve bunların yardımcıları, mütercimler,223 sultan tarafından emrine tayin edilen hâcib224 ile kendi naibi,225 perdedâr226 ve çok sayıda gulâm227 bulunurdu.

Vezirin protokoldeki yeri ise kalabalık kortejleri gerektiren durumlarda sultanın arkası,228 diğer durumlarda ise sultanın sağ tarafı229 idi. Vezir sultanın huzurunda daima yer öper,230 nadiren de iltifatına mazhar olduğu zaman onun tarafından kucaklanır231 veya el öperdi.232 Her türlü meclislerde huzurda oturma iznine sahipti. Halife elçisinin huzura kabulünde elçinin verdiği selâmı, sultan ve huzurdakiler adına vezir alırdı.233 Antlaşma şartlarını bozan müstakil hükümdarların özür dilemek maksadıyla gönderdikleri elçilerin muhatapları da vezirdi.234 Selçuklular

henüz devlet olmadıkları devirde, devrin icaplarına göre sultanla muhatap olamadıklarından gerek yazışmalarda gerekse elçi göndermelerinde daima vezirle muhatap olmuşlar ve sultandan isteklerinde veziri aracı kılmışlardır.[235]

Vezirin gelirlerini, devletin gelirlerinden ve ordunun elde ettiği ganimetlerden hissesine düşen pay ve buna ilâve olarak aldığı çok yüksek maaş oluşturmakta idi. Vezirin görevini icra ettiği mekân ise hükümdar sarayındaki dîvân-ı vezaret adı verilen özel bölüm[236] ve mesken olarak da kullandığı şahsî sarayı idi.[237] Vezir normal şartlarda hergün dergâha gider ve görevini makamında icra ederdi. Sultanın eğlence maksadıyla saraydan ayrıldığı durumlarda onunla gitmemiş ise bu işleri kendi sarayında yürütür ve bu işlere öğle namazına,[238] kadar olan vakti tahsis ederdi. Olağan durumlarda cuma günleri sultanın dergâhında huzura kabul icra edilmediği için, muhtemelen bu günde, bu uygulama vezirin sarayında yapılırdı.[239] Sultanla birlikte sefere iştirak ettiği zamanlar ordugâhda kurulan ve dîvânların bulunduğu nîm-î terk diye adlandırılan çadırda resmî işleri yürütürdü.[240]

2- Dîvân-ı Risâlet: Gazneli devrinin büyük ve müstakil dîvânları[241] arasında adı geçen ve bazı müelliflerce mahzen-i esrar[242] olarak da nitelenen dîvân-ı risâlet, devletin haricî ve dahilî bütün yazılı muhaberatının idaresi ve vesikaların hazırlanmasıyla görevli olup, dîvânın âmiri de sâhib-i dîvân-ı risâlet[243] olarak adlandırılır.

Dîvân-ı risâletin asıl fonksiyonu devlete ait yazışmaları yürütmek olmakla beraber Osmanlı'daki Enderun Mektebi gibi bir fonksiyonu da yüklenmiştir.

Bu dîvân aynı zamanda devletin arşivi durumundaydı. Dergâha gelen evraklar mühürlenerek dîvândaki hizane-i hüccet adı verilen bir bölümde muhafaza edilirdi.[244] Ayrıca dîvândaki görevlilerin isimleri, tayin

edildikleri görev ve bunun karşılığında aldıkları ücretler cerîde adı verilen defterlere kaydedilerek bu dîvânda saklanırdı.245

Sahib-i dîvân-ı risâlet, adı geçen dîvândan yetişmiş İran asıllı kalem ehli arasından bizzat sultan tarafından atanırdı.246 Tayinde en önemli unsur adayın tecrübesi ve belli bir yaş seviyesine ulaşmasıydı.247

Tayin emri verilen ve sultan tarafından kendisine tevcih edilen hil’ati giydikten sonra resmen göreve başlamış sayılan sahib-i dîvân-ı risalet sarayına veya evine döner, devlet ricalinin tebriklerini burada kabul eder, ertesi gün hil’ati giyerek dergâha gelir ve işlerini yürütürdü.248

Sultanın emriyle dergâhdan sadır olarak menşur, ferman, berat, kuşad-nâme, sevgend-nâme (kasem-nâme), ahid-nâme, biat-nâme, fetih-nâme, nâme, mülettefe, ruk’a, müşafehe ve muvazaa249 diye adlandırılan her türlü evrak, sahib-i dîvân-ı risâlet tarafından dikte edilerek veya müsveddesi yapılarak debirlere temize çektirilir, imza için sultana sunulur ve ilgili makama gönderilirdi.250

Sahib-i dîvân-ı risalet dergâha gelen elçilerle yapılan müzakerelere vezirle iştirak eder ve görüşmelerin neticelenmesinde önemli rol oynardı.251 Eyalet sipehsâlârlığına veya kethüdalığa tayin edilen kişiler ile müzakereler yapar, tayin için gerekli evrakı hazırlar ve imza için sultana sunardı.252

Sultanın başkanlığında toplanan bütün müşavere meclislerine iştirak eder, sultan ve vezirle birlikte mezalim meclislerine katılır ve muhtemelen mazlumların şikâyetleri hakkında gerekli notları alıp zapta geçirirdi.253

Dîvân-ı risâlet, idarî sistemde önemli bir dîvân olmakla beraber, başkanı çok büyük yetkilerle donanmamıştır. Kendi dîvânıyla ilgili tayinleri bile sultanın emriyle yapardı.254 Hattâ görevlerinden istifa edecek debirler de istifalarını sultana sunarlardı.255 Ancak dîvândaki işe yaramaz ve hain

debirleri dîvândan atabilir[256] ve tayinlerle ilgili olarak sultana teklifte bulunabilirdi.[257]

Sahib-i dîvân-ı risâletin sembolleri, göreve atama nişanesi olarak sultan tarafından kendisine tevcih edilen değerli bir hil'at ve gümüş bir divit idi.[258] Unvan olarak ise hâce veya hâce amîd unvanını kullanırlardı.[259]

Sahib-i dîvân-ı risâletin maiyetindeki en önemli görevliler sayıca oldukça fazla olan debirlerdi. Debirlerin bir kısmı yazışmalarla görevli iken bir kısmı da müşriflik (casusluk) ve beridlik işlerini üstlenmişlerdi.[260] Debirler arasında mesleğinde başarılı olan bir debir sahib-i dîvân-ı risâletin yardımcısı olarak görev ifa ederdi. Bu debir aynı zamanda âmirinin nâibi olup onun meslekî yönden yetersiz olduğu durumlarda bu göreve sultan tarafından resmen atanır,[261] aynı zamanda sultanla âmiri arasındaki muhabereyi de sağlardı.[262] Nâib debir, sahib-i dîvân-ı risâletin müsveddesini yaptığı veya dikte ettiği önemli evrakları temize çeker, sultan tarafından imza edilen bu evraklar ait olduğu makama gönderilirdi.[263]

Ordu sefere çıkacağı zaman, sefer süresince gelişmelerden sultanı haberdar etmek için debirlerden biri resmî olarak sahib-i berid-i leşker olarak tayin edilir ve sefer haberleri bu debir vasıtasıyla dergâha iletilirdi.[264] Ayrıca münhî olarak adlandırılan başka bir debir de gizlice savaşta ve ordu içinde olan bitenlerden sultanı bilgilendirirdi.[265]

Dîvânın normal çalışma saatleri dışında acil durumlar için bir debir nöbetçi olarak kalır[266] ve bu debire debir-i nevbeti adı verilirdi.[267]

Sultan şehzade adına casusluk da yapan debirlerin güzel ahlâk ve fazilet gibi meziyetlere sahip olmaları yanında edebiyat, şiir, hat bilmeleri,[268] debirlik sanatının[269] inceliklerinden haberli olmaları gerekirdi.[270]

Sahib-i dîvân-ı risâletin maiyetinde debirlerden başka, dîvânı koruma ve dîvândaki evrakların muhafazasından sorumlu olan dîvânbân,[271] yazışmalarla meşgul olan ve debirlerden daha alt seviyede olan

muharrirler,[272] özellikle Hintçeyi bilen mütercimler[273] bulunurdu. Dîvânda resmî olarak görev yapan bu görevliler yanında diğer bütün üst rütbeli rical gibi onun da sarayda bulunan ve şahsî hizmetlerini gören hazinedâr, camedâr, perdedâr, vekil-i der gibi hizmetlileri, nedim ve mutrip gibi görevlileri ve çok sayıda gulamı vardı.[274]

Dîvân-ı risâletin çalışma yeri dergâhtaki dış sarayın taremi olarak adlandırılan bölümdür. Taremin en aydınlık yerinde sahib-i dîvân-ı risâlet, onun sol tarafında da diğer önemli işlere bakan debîrler otururlardı.[275]

3- Dîvân-ı İstifâ: Dâr-ı İstifâ[276] olarak da kaynaklarda yer alan bu dîvân, müstakil bir dîvân olmayıp dîvân-ı vezaretin muamelâtını defterlere kaydetmekle görevli olan birimidir.[277] Dîvânın âmiri devletin bütün mâli memurlarının başı olan müstevfi-yi küll-i memleket veya müstevfi-yi küll-i memâlîk olarak da adlandırılan müstevfî olup[278] icraatında vezîre karşı sorumludur.[279]

Dîvân-ı İstifânın görevi hangi yolla olursa olsun hazineye giren ve çıkan malı kaydetmekti.[280] Vergi toplamakla yetkili olan kişiler

4- Dîvân-ı İşraf: Gazneli devrinin dört büyük dîvânı arasında ismi zikredilmeyen dîvân-ı işraf da müstakil bir dîvân olmayıp dîvân-ı vezaretin teftiş işleriyle uğraşan birimidir.[281] Bu birimin başkanının vezaret dîvânında vezirin sol tarafında oturması da bunu gösterir.[282] Müstakil bir dîvân olmamasına rağmen yürüttüğü işler itibariyle büyük önem arz eden bu kurumun başında müşrif veya müşrif-i memleket olarak adlandırılan âmir bulunurdu.[283]

Devletin mâlî idaresini en üst seviyede kontrol ile mükellef olan işraf dairesinin âmiri, bu görevi, emrindeki aynı adı taşıyan memurlarla yürütürdü. En yüksek makam olması itibariyle eyalet müşrifleri de buna bilgi verirlerdi. Hangi sebeple olursa olsun hazineye giren ve çıkan mallar bu dîvân tarafından kontrol edilir,[284] suiistimal veya istenmeyen

harcamalar ortaya çıkınca teftîş yapılırdı. Hazineden usulsüz olarak sarfedilen mallar müstevfilerce tutulan raporlara uygun olarak tahsîl edilmeye çalışılır ve yanlış hesaplar düzeltilirdi.285 Memuriyete tayinlerde hazineye mal bildirimi zorunlu olduğundan, bir memurun ölümü halinde serveti müşriflerce gözden geçirilir ve muhtemelen beyana göre fazlalık çıkarsa fazlalık hazineye intikal ettirilirdi.286

Mâli kontrollerle görevli olan müşrifler yanında yine müşrif olarak adlandırılan ancak teftişten ziyade istihbarat işleriyle görevli başka müşrifler de bulunmaktaydı ki bunlar, sarayın işraf işlerinden sorumlu olan ve emrinde müşrifan-ı dergâh adlı görevliler bulunan müşrif-i dergâh,287 resmî görevi dîvân-ı risalette maaşlı debirlik olmakla beraber gayri resmi olarak da saray gulamlarının müşrifliğini yapan ve bu hizmeti karşılığında sultandan sılat (bahşiş) alan müşrif-i gulaman-ı saray idi.288 Gazne'deki evkafın teftişi işlerini yürüten müşrif ise müşrif-i evkaf-ı Gaznîn diye adlandırılırdı.289

5- Dîvân-ı Berîd: Merkezî teşkilâtta büyük dîvânlar arasında sayılmayan bu kurum, kaynakların verdikleri bilgilerden çıkarabildiğimiz neticelere göre dîvân-ı risaletin haberleşmeyle alâkalı birimi olmalıdır. Bu sebeple kurumun başındaki âmir de doğal olarak sahib-i dîvân-ı risalettir.

Berîd teşkilâtının görevi, devlete ait haberleri alenî veya gizli bir şekilde dîvân-ı risalete ulaştırmak ve böylece sultanı devletle alâkalı işlerden haberdar etmektir.290

Gazne sahib-i beridi, sultanın şehre avdetinde Gazne kalesi kutvali ile belli bir menzilde onu karşılamak görevini de üstlenmişti.291 İstisnaî bir durum olmakla beraber sahib-i berîdler görev yaptıkları bölgenin müdafaası gibi askeri görevler de yapmışlardır.292 Sahib-i beridler sefere çıkan ordunun beridliğine (sahib-i beridî-yi leşker)'de atanabilirlerdi.293

6- Dîvân Vekâlet: Beyhaki Tarihi'nde Gazneli devrinin dört büyük dîvânından biri olarak zikredilen294 bu dîvânın başında vekil-i has bulunurdu. Görevi sarayla alâkalı olduğundan saray teşkilâtında yeterli bilgi verilmiştir.295

7- Dîvân-ı Arz: Ordunun genel idaresi ve ihtiyaçlarını karşılamak ile yetkili ve bununla sorumlu olan arz dîvânının başında ârız bulunur. Ârız, İran asıllı kalem ehli arasından bizzat sultan tarafından atanırdı. Ancak vezir onun tayini için teklifte bulunup görüş arz edebilirdi.296

Ârız, askerî konularda vezirle beraber sultanın baş müşaviri idi.297 Asıl görevi ordunun refahını sağlamak ve ileri derecede hareket kabiliyetinde olmasını temin etmekti. Bunun için sultanla beraber muayyen zamanlarda orduyu denetler ve ordunun durumundan haberli olurdu.298 Ayrıca her rütbeden askerin tahriratını yapar, tespit edilmiş müddet için belirlenmiş maaşlarını (bisteganî) mahallî hazineden öder veya ödenmesini sağlardı.299 Muhtemelen her kademedeki askere ödenecek maaşı da tespit ederdi.300 Önceki ârızın yaptığı yolsuzlukları ortaya çıkarmak ve hazineye iadesini sağlamak da onun göreviydi.301 Ârız, bütün askerin cerîde-i arz veya cerîde-i dîvan-ı arz adı verilen kütüklerini tutar, sefere katılacak askerleri bu defterlerden tesbit ederdi.302 Sefer esnasında çeşitli konak yerlerine askerin nakli için gereken hazırlıkları yapar, ganimetlerin toplanmasını kontrol eder ve rütbelerine göre askere dağıtırdı.303

Ârız bütün icraatlarından vezire karşı sorumlu idi.

Ârızın maiyetinde, nâib-i ârız diye adlandırılan ve dîvândaki işleri yürüten yardımcıları vardı.304

Vezir ve sahib-i dîvân-ı risalet gibi hâce unvanına sahip olan ârızın hil'ati değerli bir elbiseyi tamamlayan 700 miskal ağırlığındaki altın kemerden oluşurdu.305

II. Taşra Teşkîlâtı Eyalet İdaresi

İlk Gazneliler devrinde sınırları oldukça genişlemiş olan ülkenin muhtelif çapta eyaletlere (vilâyetlere) taksim edildiği söylenebilir. Fakat siyasî haritanın hep değişken olması sebebiyle eyalet taksimatı hakkında kesin bir yargıya varmak güçtür. Bütün bunlara rağmen eyalet idarî taksimatı bir ikili sistem içinde mütalâa edilebilir.

a) Bizzat sultan tarafından emîr unvanıyla tayin edilen hanedan mensupları (özellikle şehzadeler) veya Türk kumandanlar (sipehsalarlar) tarafından yönetilen bölgeler, başka bir ifadeyle merkez tarafından (hükümdar tarafından) tayin edilen görevlilerle yönetilen bu bölgeler, Horasan, Belh, Sistan (Nimruz), Harezm, Irak (Rey, Cibal, Hemedan), Hindistan bölgesi ve Gazne (Merkezî idare bölge)’dir.[306]

b) Fetihten önceki idarenin yerinde bırakıldığı mahallî hanedanların hâkimiyetinde olan eyaletler. Bu vilâyetler (eyaletler) Mekran, Çağaniyan, Gurgan, Taberistan ve Kusdar’dır.

Her iki grupta bulunan idarecilerin (vassal hükümdarların), tabii oldukları Gazne hükümdarlarına karşı, hutbe okutmak, sarayında rehin bulundurmak, yıllık vergi vermek[307] ve metbuu istediği zaman asker göndermek[308] gibi mükellefiyetleri vardı. Birinci kategoride olan vassallar emir, sipehsâlâr veya sâlâr olarak adlandırılırken,[309] ikinci kategoriden olanlar vali[310] ve emir unvanını kullanırlardı.

Merkezdeki teşkilâtla aynı esas üzerine kurulmuş ve onun küçük bir modeli olan eyalet teşkilâtı şu başlıklar altında incelenebilir:

1. Saray Teşkilâtı

Söylendiği gibi merkezdeki sarayın küçük bir modeli olan eyalet saray teşkilatının başında emir veya sipehsalar bulunur. Hükümdarın izni dahilinde onun yetkileriyle donanmış olan bu görevli askerî, idarî, adlî görevlerle yükümlüdür. Durum böyle olmakla beraber askerî yönü daha ağır basmaktadır. Hattâ askerî valî olarak da nitelenebilir. Nitekim emir,

sipehalar ve valilerin hil’at levazımlarının az çok farkla birbirinin aynı olması bunu doğrulamaktadır.

Bu idarecilerin görevi, bulundukları bölgeyi askerî yönden korumak, çıkan karışıklıkları bastırmak, özellikle Hindistan sipehsalarları için gazaya gidip haraç almak ve merkezî hazineye göndermekti.311 Emir ve sipehsâlârlar askerî görevleri yanında ahaliyi korumak ve onlara iyilikle muamele etmekle de mükellefti.312 Ayrıca bölgelerinde mezalim meclisleri kurar ve şikâyetçilerin dertlerine çözüm getirirlerdi.313

2. İdarî teşkilât

Bir eyaletin idarî sistemi, merkezî idarî sistemdeki dîvânlarda aynı adı taşıyan daha alt seviyedeki modellerinden oluşmaktadır.

Bu dîvânlar;

1- Dîvân-ı Vezaret: Bu teşkilatın başında eyalet vezîrî makamında olan ve kethüda olarak adlandırılan görevli bulunur.314 Bölgedeki vergileri toplamak, ordunun gerek maaş gerek malzeme yönünden ihtiyaçlarını tedarik etmek başlıca315 görevleridir.

Özellikle Irak bölgesine tayin edilen kethüdalar, diğer eyalet vezirlerine göre daha fazla yetkilerle donanmış olup sipehsalara bile sultan tarafından onun emriyle iş görmesi emredilirdi. Hace unvanına sahip olan bu görevli amid-i Irak olarak da vasfedilirdi.316 Harezm eyaletinin vezirleri ise kethüda-yı Harezm veya kethüda-yı Harezmşah317 olarak adlandırılırdı.

2- Dîvân-ı İstifa: Vezaret dîvânının mâlî işlerden sorumlu olan birimidir. Başındaki görevli ise sahib-i dîvân olarak adlandırılır.

Horasan sahib-i dîvânı bölgenin stratejik önemi sebebiyle diğer sahib dîvânlara göre daha geniş yetkilere sahipti. Özellikle I. Mesud devrinde bu görevli adeta sadece sultana karşı sorumlu yarı müstakil bir hükümdar konumundaydı. İdarî, askerî ve kazaî yetkileri318 yanında ülkenin batı bölgelerinden toplanan bütün vergiler, Nişabur’da bulunan onun

sorumluluğundaki ülkenin ikinci hazinesinde biriktirilerek buradan Gazne'deki asıl hazineye nakledilirdi.319 Ayrıca savaş gibi olağanüstü durumlarda bu hazineyi korumak da onun görevi idi.320 Emrinde, kendisinin sultanın seferine iştirak sebebiyle bulunmadığı durumlarda işlerini yürütecek nâibleri vardı.321 Gazne sahib-i dîvânı ise aslî görevine ilâve olarak Gazne'deki has emlâkın (emlâk-ı humayûn) idaresini de yürütürdü.322

3- Dîvân-ı İşrâf: Merkezdeki dîvân-ı işrâfın eyaletlerdeki birimi olup İşrâf-ı Gaznîn, İşraf-ı Belh gibi ait ol

duğu bölgenin ismi ile anılmaktadır. Bu kurumun başındaki görevli de müşrif diye adlandırılır ve bizzat sultanın emriyle tayin edilirdi.323 Müşrif bölgesinin malî denetlemelerini yapar, vergilerin hazineye intikalîni kontrol eder ve kethüda vasıtası ile bundan merkezi haberdar ederdi.324

4- Dîvân-ı Risâlet: Eyaletlerdeki dîvân-ı risaletler eyâlet hâkiminin yazışmalarından sorumlu olup başında sahib-i dîvân-ı risalet diye adlandırılan görevli bulunurdu.325

5- Dîvân-ı Berîd: Merkezdeki Dîvân-ı risaletin eyaletlerdeki ünitesi olan bu kurum haberleşmeden sorumlu idi.326

6- Dîvân-ı Arz: Eyalet hâkiminin emrindeki orduların defterlerinin tutulması ve sefer ihtiyaçlarının tedarik edilmesiyle görevli olan bu memur da ârız diye adlandırılırdı. Bazı kethüdalar kendi görevlerine ilâve bu görevi de icra ederlerdi.327

Bölge İdaresi

Bölge idaresi ifadesiyle, bir reisin memuriyet sahası olan bir mahal veya civar sahalarla birlikte bir şehir ya da değişik büyüklükteki yerlerin merkezleri kasdedilmektedir.328

Bölge idaresindeki görevliler şöyle sıralanabilir:

Reis: Yerli ahalinin soylu ailelerinden olan reisler bizzat sultan tarafından göreve atanır ve tayin alâmeti olarak kendisine din adamlarının kıyafetlerine uygun bir hil'at tevcih edilirdi.329 Raiyyetle hükümet arasında aracı olan reisler, bu göreviyle birlikte sultana nedimlik de yapabilir ve statüleri itibariyle elçilik için tercih edilirlerdi.330 Gazne reisinin ayrıca, sultanın şehre avdeti esnasında bir kaç menzillik mesafede onu karşılama görevi de vardı.331 Askerî meselelerde reis, şıhnenin emrinde iş görürdü.332

Zaîm: Muhtemelen şehirlere göre daha küçük yerleşim birimlerinin (nahiye) reisleri (zaîm-i nahiye)333 bu adla anılırdı. Zaîmler sultana nedimlik yapabilirdi.334 Bir kişi zaimlikle birlikte amidlik görevini üstlenebildiği335 gibi birkaç nahiyenin zaîmliği de bir kişinin uhdesinde olabilirdi. Sultanla birlikte sefere katılması durumunda, çok yakınlarından birini naibi olarak görevlendirirdi.336

Şıhne (şahne): Şıhneler askerî memurlar olup, şehirleri korumak ve onların asayişini sağlamakla yükümlü idiler.337 Genellikle gulam sistemine göre yetişmiş sultanın özel hizmetlileri veya hâcibleri arasından seçilerek sultan tarafından atanırlardı.338

Âmil: Malî memurlardan olan âmiller, sultan tarafından dergâhtan tayin edilir ve tayinlerinde eyalet vezirlerinin teklifleri etkili olurdu.339 Vergi tahsil etmek, vergilerin hesabını yapmak, sultanın herhangi bir sebeple ahaliye bağışladığı vergileri halka âdil bir şekilde dağıtmak,340 şıhneye bağlı asker ve memurların maaşlarını ödemek,341 gerektiği zaman ârız gibi, savaşa katılacak askerleri tespit etmek342 ve bölgesindeki ordunun ihtiyaçlarını temin etmek343 gibi görevler yanında özellikle halifelik makamının elçilerinin Gazne topraklarındaki gözetimini yapmak ve iaşelerini sağlamakla da yükümlü idiler.344

Doğrudan kethüdaya, dolaylı olarak da vezire karşı sorumlu olan âmillerin hesapları sıkı bir şekilde takip edilir ve hesabında fazlalık çıkanlar ağır cezalara çarptırılırlardı.345

Müstehis: Vergi tahsiliyle görevli olan bu memur346 muhtemelen âmilin emrinde çalışırdı.

Muhtesib: İslâmda önemli bir kurum olan ihtisab müessesesi ve ondan sorumlu olan muhtesibin görevi, toplumun şeriate uygun hareket etmesini sağlamak ve genel ahlâk kaidelerinin tatbikine nezaret etmek ve uymayanları cezalandırmaktı.347

Halife-i Şehr: Muhtemelen şehrin emniyetini sağlayan, askerî ve mülkî kudrete sahip olan yani bugünkü emniyet âmiri hükmünde bulunan bu görevli348 Beyhakî Tarihi'ne göre, suçluları mahkemeye ve hapishaneye götürmek, idamlıklar için darağacı kurmak vb. görevlerle yükümlüdür.349 Yine aynı esere göre şehirlerde dîvân-ı halifet350 diye bir dîvânın varlığına işaret edilirse de bunun hakkında malûmat verilmez.

Hatip: Bölge memuriyetlerinden bir diğeri de hatiplikti. Hatip Cuma ve bayram günlerinde hutbeyi okur, bazan da cuma namazını kıldırırdı.351 Gerektiği zaman hükûmetle ahali arasında aracılık yapardı.352 Hattâ sosyal statüleri sebebiyle hükûmetler adına elçilik yapmak için tercih edilirlerdi.353

Nakîb-i Aleviyan: Beyhakî Tarihi'nde ismi sürekli reis ve hatip ile birlikte zikredilen bu görevli muhtemelen Osmanlı'daki nakîbü'l-eşrafla354 aynı fonksiyonu icra etmektedir. Yani peygamber soyuna mensup olanların umumî varisi durumundadır.

Kutval: Genellikle kuhendiz olarak adlandırılan ve şehirlerin ortasındaki sağlam surlarla çevrilmiş kalenin355 idaresinden sorumlu olan görevlidir.

Gazne Kalesi kutvalinin diğer kutvallere göre ayrı bir statüsü vardı ve sultanın Gazne'ye avdetinde belli bir menzilde onu karşılama imtiyazına

sahip kişiler arasında bulunuyordu.[356] Ayrıca sultanın Gazne'den uzakta bulunduğu durumlarda yerine vekil olarak Gazne'de bıraktığı şehzadeye müşavirlik de yapardı.[357]

Emîrlerinde muhtelif sayılarda birlikler bulunan kutvaller,[358] kalelerinden uzun süreli ayrıldıkları zaman işlerini nâibleri vasıtasıyla yürütürlerdi.[359]

Gaznelilerde Askerî ve Adlî Teşkilât

I. Askerî Teşkilât

Genel kaide olarak Orta Çağ İslâm devletleri askerî güç üzerine kurulmuşlardır. Ancak devletlerin bekası sadece orduyla kaim olmayıp başarılı ve devamlı olabilecek bir sistemi de gerektiriyordu. İşte özellikle ilk devir Gaznelileri, Horasan'ın Selçukluların eline geçmesine kadar olan dönemde böyle bir sistem kurma ve onu devam ettirebilme kabiliyetleri sayesinde kendi çağlarının en başarılı hanedanı olarak öne çıkmışlardır.

Bilindiği gibi orduların başarısı insan, teşkilât ve techîzat olmak üzere üç ana unsur üzerine kurulmuştur.

İnsan Unsuru

Gazne ordusunun temelini gulâmlar teşkil etmekteydi. Vassal güçler, hür Türkmenler ve sadece sefer sırasında orduya katılan gazîler bu unsuru tamamlıyordu.

a- Gulâmlar: Çağdaşlarıdan müelliflerin ifadelerine göre, muasırları içinde gulâm sistemini en başarılı bir şekilde işleten Gazneliler, bu sayede Sasani İranı'ndan sonra ortaya çıkan Müslüman İran hanedanlarının bir çoğunu ortadan kaldırmışlardır. Gulâm birliklerinin değeri onların köklerinin belli olmaması, mahallî bağlılıklarının bulunmaması ve her an için sefere hazır olmalarından kaynaklanmaktadır.[360] Köle temini çeşitli yollarla yapılırdı. Bunun en yaygın şekli satın alma, hediye yoluyla sahip

olma ve savaşlarda ganimet olarak ele geçirme idi. Toptancı köle tüccarları, belli başlı köle ticaret merkezlerinden topladıkları köleleri feodallerin saraylarına satarlar ve burada istihdam edilen köleler, ordunun önemli kısmını oluştururlardı.361 Özellikle Karahanlılar tarafından Gazne sarayına hediye edilenlerle, Türkistan bölgesinden ganimet olarak alınan Türk gulâmlar hem orduda hem de saray hizmetlerinde önemli hizmetler görürlerdi.362 Hintli kölelerin tedarik yolu ise Hindistan'a yapılan seferlerdi.363 Bu köle grupları yanında bir başka grup da seleften kalan kölelerdi. Fakat selefin komutanları ve köleleri yeni hükümdar için daha az güvenilir durumdaydı. Bunun için tahttaki değişiklik yüksek rütbeli askerî görevlilerin de değişimini gerektirirdi.

Gulâmların genel bütünlüğü içinde sultanın hassa ordusunu oluşturan ve gulâmân-ı saray diye adlandırılan grup önem arz etmekteydi. Bosworth, bunların aynı zamanda gulâmân-ı has veya gulâman-ı sultanî diye adlandırdıklarını iddia ederse364 de bu iki tabirle vasfedilen gulâmların, gulaman-ı saray içinden seçilmiş ve sultanın özel hizmeti ve muhafızlığıyla görevlendirilmiş gulâmlar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim gulâman-ı saray ile gulâman-ı hasların kıyafetlerindeki bariz farklılıklar da bunu göstermektedir. Saray gulamları şusterî ipeğinden yapılmış elbiseler giyip iki veya dört dallı (köşeli) külâh ve 10 miskallik kemer takıp, gümüş veya daha değersiz madenlerden oluşmuş gürz, kılıç, okluk, yaylık gibi eşyalar taşırken;365 has gulâmlar seklatûn, bağdadî ve isfahanî elbiseler giyer, başlarına iki dallı külâh koyar, altın kemer takar ve altın gürz taşırlardı. Hattâ bu gulâmların az bir kısmı mücevherlerle süslü kemer takarlardı.366 Kıyafetlerdeki bu farklılık gulâmların ayırıcı özellikleri idi. Gulaman-ı saray, dergâhta bulunan ve visak diye adlandırılan koğuşlarda barınırken367 gulâman-ı haslar yine saray kompleksi içinde bulunan ve saray-ı gulâman-ı has adı verilen binada kalırlardı.368

Muhtemelen tamamı Türk asıllı olan ve sayıları 4000-6000 arasında değişen369 Gulâman-ı saray, sâlâr-ı gulâman veya salâr-ı gulâman-ı saray adı verilen bir kumandanın emri altında idi. Sâlâr-ı gulâman, Türk asıllı olup kılıç ehli arasında makamca hâcib-i bozorgdan sonra gelirdi. Sultanın başkanlık ettiği bütün istişarî meclislere katılır ve askerî konularda fikir beyan edebilirdi.370 Sefer dışında gulâmların eğitimiyle meşgul olur, onları her an sefere hazır bir halde bulundurur ve ordu kumandanlığı yapardı.371

Türkler orduda temel teşkil etmiş olup, genellikle her kademedeki kumandan bunlar arasından çıkmıştır. İstisnaî durum olmakla beraber Hintli ve Arap asıllı bir kumandanın, kendi ırkından orduların kumandanlığına tayin edildiği de olurdu.372 Ordudaki Türk sayısı hakkında kesin bir rakam vermek mümkün olmamakla beraber büyük bir yekûn oluşturdukları ve genellikle süvari oldukları söylenebilir. Orduda istihdam edilen Türklerin büyük bir kısmı daha önceden devlet dahilindeki topraklara gelip yerleşmiş olan Türklerdi.373 Onların sadakat ve cesaretleri, tercih edilmelerinde etkili olmuştur.

b- Vassal Devletler: Vassallık şartlarından biri, metbu hükümdara istediği zaman ordu göndermekti. Gazneliler de vassal devletlerden ordu talebinde bulunmuşlardır.374 Ancak Gazne ordusunun sayıca çokluğu sebebiyle bu yola sıkça başvurmadıkları anlaşılmaktadır.

c- Türkmenler: Mahmud zamanında Horasan'a yerleşmelerine izin verilen hür Türkmenler bazı olumsuz davranışlarına rağmen Gazne ordusunda faydalı hizmetler görmüşler, hattâ Mes'ud zamanında Gazne topraklarına katılan Mekran'ın fethinde önemli rol oynamışlardır.375 Beyhaki'nin ifadelerine göre 4000 atlı olan bu Türkmenler muhtemelen Müslüman değildi.376

Selçuklu Türkmenleri de değişik zamanlarda Mes'ud'a müracaat ederek orduda görev almayı istemiş fakat istekleri olumlu karşılanmamıştı.377

Bunun sebebi

Selçukluların müstakil bir devlet kurma arzusunda olmaları ve bu tarzdaki siyasetlerinin sadece zaman kazanmak amacını taşıması ve bu halin Gaznelilerce bilinmiş olmasıydı.

d- Bölge Kuvvetleri ve Gaziler: Sefer anında ordunun savaşan insan unsuru sadece yukarıda zikredilen gruplar değildi. Belirli seferlerde harp sahasına yakın bölgelerden toplanan piyadeler de yekûn teşkil ederlerdi. Bölgedeki yetkili kişiler vasıtasıyla toplanan bu piyadeler mensup oldukları nahiye veya bölgelerin adıyla bilinirlerdi (Gaznicî, Mervî, Gurî, Belhi vs.). Bunlara ilâveten özellikle Müslüman olmayan topraklara karşı düzenlenen seferlere civar şehir ve bölgelerden çok sayıda gazi (gaziyan) adı verilen gönüllüler de katılıyordu. Mes'ud zamanında sadece, Lahor'da bir ordugâhta toplanmış bulunan Hindistan bölgesi gazilerinin sayısı 10.000 piyade idi.378 Savaşlarda gönüllü birliklerden faydalanma sadece Gaznelilere has bir özellik değildi. Ancak bu unsuru en iyi şekilde değerlendirme dehası Mahmud'a aitti. Mahmud orta şarkta cemiyet için zararlı ve işsiz kütleleri yabancı diyarlar üzerine atmak suretiyle hem imparatorluğunu sükûna kavuşturmuş hem de onlara servet yollarını açmıştır.379 Gaziler, gulâmlar gibi maaşlı olmayıp yalnız ganîmetlerden hisse alırlardı ve Hindistan gibi zengin bir bölgeye yapılan seferlerde bu ganîmet payı oldukça yüksek idi. Gaziler, Sâlâr-ı gaziyan diye adlandırılan bölgesel kumandanların emri altında idi. Her bölgeden toplanan gazilerin kendi kumandanları vardı. (Salar-ı gaziyan-ı Gaznin, Salar-ı Gazîyan-ı Lahor vs.). Ve kendi bölgelerindeki ordugâhlarda bulunuyorlardı.380

Bütün bu kuvvetler yanında ahalinin önemine de işaret etmek gerekir. Topraklarını müdafaa etmek için düşmana karşı koyan ahali, düzenli bir ordunun yanında veya ordu kumandanının emrinde iş gördükleri zaman

faydalı olmuşlardır. Nitekim Rey'in Büveyhîlerden geri alınışında ve Nişabur'un Tuslulardan kurtarılışında ahali önemli rol oynamıştır.[381]

Teşkilât

Ordunun harp sahasındaki başarıları onların savaş tarzına göre tanzim edilmelerine dayanır. Gaznelilerin çağdaşları İslâm devletlerinde Türk ve Sasani tarzı olarak adlandırılan iki savaş sisteminin hâkim olduğu görülmektedir. Birlik (bölük) esasına dayanan Türk tarzına cevk (fevc) adı verilir. Kalb (merkez), meymene (sağ kanat), meysere (sol kanat), mukaddem, telâye veya talia (öncü kuvvetler), saka veya mâyedâr (ardcı kuvvetler) olarak tertip edilen Sasanî sistemine belli bir ad verilmediği iddiasına[382] rağmen, Beyhakî tarafından bu sistem tabiye[383] olarak adlandırılır. Gazneliler "Turan taktiği" olarak ifade edilen ve aslı "sahte ricata" dayanan[384] sistemi de uygulamışlardır. 425/1034'te Nişabur'u işgal eden Tuslular bu sistem sayesinde yenilmişti. Yine Hâcib Câmedâr Yaruk Toğmuş da Mekran'ı bu taktikle fethetmişti.[385]

Gazne ordusundaki birliklerin sayısı hakkında kaynak eserler net bilgiler vermemektedir. Ancak Beyhaki Tarihi'nde zikredilen "on kölelik visak"[386] ibaresinden hareketle birliklerin onlu sisteme göre oluşturuldukları düşünülebilir.

a- Muharip Sınıflar: Muharip sınıflar atlı ve yaya olmak üzere başlıca iki sınıftan oluşmakta idi. Sevâr ve piyade olarak adlandırılan bu sınıfların sayı yönünden birbirine oranı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Fakat meydan savaşlarında süvarilerin piyadelere göre fazlalığı dikkat çekmektedir. Ordudaki süvari birlikleri yanında sultanın da şahsına ait daimi bir süvari gücü vardı. Türk ve Hintlilerden oluşan ve Beyhakî tarafından en fazla 4000 olmak üzere muhtelif sayılarda verilen ve muhtemelen bundan çok daha yüksek sayılara ulaşan bu birlik sevâr-i sultânî, sevâr-i dergâhî veya severân-i dergâhî olarak adlandırılırdı.[387]

Süvariler de kendi aralarında tek atlı (yek severgân) ve çift atlı (du esbe) olmak üzere ikiye ayrılırdı. Tek atlı süvariler meydan savaşlarında en etkili sınıf olup onların gerektiği şekilde gayret göstermemesi savaşın kaybedilmesine sebebiyet verirdi.388 İki atlı süvariler ise daha ziyade haberleşmede kullanılırdı.389

Kalelerde bulundurulan birlikler arasında piyâdegân-ı kal'ât390 adıyla bir piyade grubu bulunmakta olup terkipten de anlaşılacağı gibi bunlar muhtemelen kale müdafaasıyla görevli idiler.

Ordu mensuplarının kullandıkları silâhlara göre sınıflara ayrılıp ayrılmadıkları hakkında kesin bilgilere sahip olmamamıza rağmen, sarayda bulunan askerler arasında siperkeşan391 (kalkancılar) adlı bir grubun bulunması yine errâde-endâz392 (mancınıkcı) diye vasfedilen bir kişinin varlığına istinaden orduda ihtisas sınıflarının olabileceği muhtemeldir.

b- Gayri Muharip Görevliler ve Sınıflar: Sultanın sefere çıkması durumunda bütün devlet teşkilâtının beraberinde bulunması sebebiyle saray ve hükümet teşkilâtında zikredilen pek çok görevli tabii olarak ordunun gayri muharip kısmını oluştururdu. Bunlar yanında bir de genellikle sultanın iştirak etmediği seferlerde görevlendirilen ve ordunun idarî işlerini yürüten bir sınıf vardı ki bu sınıfın mensupları şöyle sıralanabilir:

Kedhuda-yı Leşker: Sefer sırasında ordunun sivil işlerinden sorumlu olan görevlidir.393 Sefere çıkan her orduya bir kethüda-yı leşker tayin edilirdi.394

Sahib-i berid-i leşker: Ordunun sefer sırasındaki durumunu, savaşın seyri, ganimetlerin paylaştırılması gibi durumlardan sultanı haberdar etmek için görevlendirilirdi.395

Hâkim-i leşker: Terkipteki hâkim kelimesi kadı kelimesinin müteradifi olması itibariyle kâdı-yı leşker olarak da adlandırılan bu görevli ordunun şer'î meselelerinden sorumlu idi. Orduyla beraber seferlere katılır, savaş

esnasında ölen ordu mensupları için dinî vecibeleri yerine getirir, barış zamanı ise şer'i mahkemelere tabii üyelik yapar ve vakıflarla ilgilenirdi.396

Pasban-ı leşker: Tarih-i Beyhaki'de pasban-ı leşker terkibiyle ifade edilen bu görevli,397 muhtemelen ordunun ağırlıkları ve sultanın çadır ve hargâhını korumakla görevlidir.398

Ordudaki işlerle görevlendirilen bu sivil görevliler yanında, bir de ordu mensubu olmayan ancak gerekli görüldükçe göreve çağrılan haşer denilen sınıf, ordunun sevki için gerekli köprüleri kurar, kar sebebiyle kapanan yolları açardı.399 Ayrıca sürek avlarında hayvanları sürer ve saray inşaatlarında çalıştırılırlardı.400 Dîvân-ı risalette kayıtları bulunan bu sınıfın mensupları muhtemelen yaptıkları işe göre ücret alırlardı.401

c- Rütbe ve Dereceler: Muhammed Nazim, Gazne ordusunun komuta zincirini "En küçük rütbe hayltaş olup muhtemelen 10 süvarinin kumandanıdır. Bunun üstündeki rütbeler 100 kişilik süvari birliğinin kumandanı kâid, 500 süvarinin kumandanı serhenk ve ordu kumandanı olan hâcib"402 şeklinde verir. Ancak Beyhakî Tarihi'ndeki bilgilerin yorumlanması ile şu neticeler çıkarılabilir. Ordudaki en alt rütbe 10 gulamlık bir visakın başı olan ve ser-i visak403 olarak da adlandırılan hayltaş404 rütbesidir. Sayıları en az 500 olan hayltaşlardan önemli savaşlarda bir birlik oluşturulup, bir hâcibin emrine verilir, binicilikteki maharetleri sebebiyle daha ziyade öncü birlik veya ricat eden düşman ordusunu kovalamak için görevlendirilirlerdi.405 Askerî görevleri yanında zikredilen maharetleri sebebiyle haberleşmede de tercih edilirlerdi. Hayltaşlar orduda imtiyazlı bir sınıf olup, Ramazan ve bayramlar münasebetiyle tertiplenen ziyafetlere katılır ve serhenklerle aynı sofralara otururlardı.406

Bundan sonraki rütbe serhenk olmalıdır. Ordudaki serhenklerle asker sayısını oranladığımız zaman genellikle karşımıza 100 sayısı çıkmaktadır.

1031 yılında Belh’e gelen halifenin elçisi 3 hacib, 10 serhenk ve 1000 kişilik bir birlikle karşılanmıştı.407 Bu ve benzeri örneklere istinaden serhenklerin 100 kişilik birliklere komuta ettiği söylenebilir. Saray gulamlarından oluşan birliklere komuta eden ve saraydaki inzibat işlerinden sorumlu olan serhenkler, serhenk-i sultanî veya serhenk-i sarayî,408 kalelerdeki birliklerin serhenkleri de bulundukları yere nisbetle serhengân-ı kal’at409 diye adlandırılırlardı. Serhenkten sonraki rütbe muhtemelen hâcîbdir.

Ordudaki en üst rütbenin sâlâr veya sipehsâlâr olduğu söylenebilir.

Sâlârların emrinde en az 1000 kişi olmak üzere muhtelif sayılarda kuvvetler vardı. Sipehsâlârların emrindeki kuvvetler ise 10.000’leri bulabiliyordu. Sultan tabii olarak bütün Gazneli ordusunun başkumandanı olup önemli savaşlarda bizzat komutayı ele almıştır. Mahmud zamanında sultandan sonra en yüksek komutan Horasan sipehsâlârı idi.

d- Orduda Ücret Sistemi: Gazneliler orduda kendilerine ait ücret sistemi kullanmışlardır. Çağdaşları olan diğer Müslüman devletlerin yaptığı gibi askere ikta vermek yerine belli aralıklarla hazineden aylık vermeyi tercih etmişlerdir. Bisteganî410 olarak adlandırılan bu sistem sayesinde ordu daima her iş için hazır halde bulunmuş ve olumlu neticeler alınmıştır.411

Ordunun toplanması ve dahilî teşkilâtı gibi ödemeleri de dîvan-ı arz tarafından yapılmıştır. Sivil memurlara hattâ şâirlere aylıklar (müşâhare) verilmesine rağmen412 orduya daha uzun aralıklarla ödemeler tercih edilmiştir. Muhtemelen yılda dört kez ödenen413 bu ücretin, Gaznelilerde olağanüstü durumlarda yıllık ve peşin ödendiği anlaşılmaktadır.414

e- Ordunun Sayısı: Devletin sınırlarının en geniş bölgelere ulaştığı ilk devir Gaznelileri için ordu sayısını kaynaklar en yüksek 100.000 olarak verir. Mahmud 1016-17’de Harezm üzerine 100.0000 kişi ve 500 filden oluşan orduyla yürümüştü.415 Debûsiye savaşında Harezmşah Altıntaş’ın

kuvvetlerini takviye için 15.000 kişilik bir yardımcı güç gönderilmişti. 1035’te Selçuklularla Nesa’da yapılan savaşta Gazneli ordusu 15.000 süvari ve 2000 saray gulâmından oluşmaktaydı. 1036’da Horasan’da karışıklıklar çıkaran Selçuklular üzerine Hâcib-i bozorg Subaşı kumandasında gönderilen ordunun sayısı toplam 15.000 kişi idi. 1038’de Selçukluların Nişabur’u işgal etmeleri sebebiyle onların üzerine yürümek için Gazne’den ayrılan Mes’ud’un emrinde 50.000 kişilik ordu bulunmakta idi. Aynı yıl vuku bulan Serahs savaşındaki Gazne ordusunun sayısı 40-50.000 civarında idi.416 Görüldüğü gibi Mes’ud devrinde ordu sayısı için en yüksek olarak 50.000 verilirken Mahmud devrinde bu sayının 100.000 olduğu zikredilir. Muhakkak ki Mes’ud devrindeki tüm ordunun sayısı bu olmayıp daha yüksek rakamlara ulaşmakta idi. Çünkü Hindistan’da ayrıca bir ordu bulunduğu ve eyalet sipehsâlârlarının da ordulara sahip olduğu bilinmektedir.

Techizat

a- Silâhlar: Gazneli ordusunun başlıca taarruz silâhları ok, yay, kılıç, mızrak, gürz vb. savunma silâhları ise kalkan ve zırh idi. Ayrıca muhasaralarda mancınık, errâde gibi ağır silâhlar kullanılırdı. Gerek muhasara gerekse meydan savaşlarında ok

ilk sırayı almıştı. Saray gulâmlarının muhtemelen tamamı ok ve yaya sahip olup, merasimlerde ok ve yaylarını ellerine alır, şega veya kiş (okluk) ve nim-i leng (yaylık) lerini bellerindeki kemerlere takarlardı.417 Ok ve yay yanında neyze (mızrak), neyze-i kutah, neyze-i dıraz, şel (kanatlı mızrak), heşt (ortasına takılan ipekten örülmüş halkaya işaret parmağı takılarak fırlatılan mızrak), tirad veya mitrad (av için kullanılan zıpkın) diye adlandırılan mızraklar daha ziyade yakın dövüş silâhı olarak kullanılmıştır. Gulâmlar kısa mızrak kullanırken, piyadeler ok ve uzun mızrak kullanarak savaşmışlardı.418 Bu tür mızraklar yanında Dandanakan Savaşı’nda

Mes'ud'un kullandığı harbe-i zehragin olarak adlandırılan bir silâhtan daha bahsedilmektedir ki ucu zehirli olan bu mızrak çok etkiliydi.419

Kesici silâhlardan olan şemşîr (kılıç), naçah veya teber (balta) de önemli silâhlardandı. Kılıç özellikle sultan veya şehzadeler tarafından savaş silahı olarak tercih edilmiştir. Başta saray gulâmları olmak üzere bütün ordu mensupları savaşlarda kılıç kullanmış olup, ayrıca saray gulamları merasimlerde de kılıç kuşanmışlardır.420 Kılıçlar da şekil ve özelliklerine göre farklı isimlerle adlandırılıyorlardı.421 Kılıç aynı zamanda bir hâkimiyet sembolü idi. Halife tarafından Gazne hükümdarlarına hil'atle beraber verildiği gibi sultan tarafından da devlet ricaline aynı sebeple tevcih edilirdi.422

Diğer bir silâh türü de debus veya amûd (gürz) idi. Mes'ud Gûr seferinde 20 men ağırlığında bir gürz kullanmış, yine Taberistan'a yaptığı seferde gürz ile savaşmıştı.423 Saray gûlamları merasimlerde de altın ve gümüşten yapılmış gürzler taşırlardı.

Savunma silâhı olarak özellikle meydan savaşlarında başta ordu komutanı olmak üzere ordunun ekserisi zirh, cevşen (zırh) ve siper (kalkan) ile kendilerini savunmuşlardır. Ordu kumandanları muhtemelen yekpare zırh giyerlerdi. Mes'ud Gurgân seferinde zırh giymiş, Ulya-âbâd savaşında zırhlı 1000 saray gûlamı savaşın akışını değiştirmiş, Dandanakan yenilgisinden sonra yenilen ordunun bıraktığı zırh, kalkan ve silâhlarla yollar dolmuştu.424 Kalkan, savaş haricinde bir ihtişam alâmeti olarak da kullanılmıştır. Dergâhta 50 Deylemli askerden oluşmuş altın ve mücevherlerle süslü kalkan taşıyan bir birlik vardı. Bu birlik, merasimlere bunlarla katılırdı.425

Zikredilen bu hafif taarruz ve savunma silâhları yanında muhasara silâhları olarak nitelenen mancınık ve errade gibi ağır silâhlar da Gazne ordusunda kullanılmıştır. Errade, mancınığa göre daha hafif bir silâh idi.

Mancınıkla taş, toprak ve muhtemelen patlayıcı maddelerin karışımından olan kütleler fırlatılırken, errade ile beş altı men ağırlığında taşlar fırlatılıyordu.426 Bunlardan başka kale surlarını yıkmak için alât-ı kal'ât kuşâden diye adlandırılan bir silâh da orduda mevcuttu.427 Yine derrâce adı verilen ve askerin kaleye yaklaşmak için kendilerine siper yaptıkları hareketli duvar görünümündeki âlet428 de taarruzdan çok savunma silâhı özelliği taşımaktaydı. Kale muhasaralarında kullanılan diğer bir silâh da kemend idi. Bunun fonksiyonu piyadelerin kale burçlarına tırmanmalarını sağlamaktı.429

b- Fil, At ve Deve: Hintli emirler arasında filler bir kudret işareti olmuştur. Gazneliler sadece merasimlerde değil, harplerde de fillerin kullanılabileceğini Hindistan'da öğrenmişler ve bu unsuru Afganistan, Orta Asya ve Horasan gibi Hindistan dışındaki bölgelerde de kullanılmışlardır.430

Müslüman hanedanlar arasında harplerde ilk defa büyük oranda fil kullanan devlet Gaznelilerdir.431 Savaş esnasında, fillerin binek hayvanı olarak kullanımı yanında çok daha önemli sebeplerle kullanıldıklarını da kaynaklardan öğreniyoruz. Savaşta filler; özellikle ilk sıraya yerleştirilerek düşman tarafının moralini bozmak,432 kale muhasaralarında tıpkı ağır silâhlar gibi surları yıkmak433 ve ormanlık arazilerde yol açmak,434 ordu kumandanı veya ordu kethüdasının (kedhüda-yı leşker) rahatlıkla savaşın seyrini takip edebilmesi435 ve çok büyük miktarlardaki silâhhânenin nakli için kullanılmışlardır.

At ve fil yanında orduda kullanılan diğer bir unsur da deve idi. Develer genellikle savaş malzemelerinin savaş bölgesine nakledilmesinde kullanılmışlardır.436 Bunun yanında at sıkıntısı çekildiği durumlarda, savaş esnasında saray gulamları için binek olarak da tercih edilmişlerdir.437 Cemmâze (süratli giden deve) olarak adlandırılan develer süratleri

sebebiyle tehlikeli durumlarda hazinenin nakli ve saray kölelerinin savaş bölgesine intikalini438 sağladığı gibi mücemmiz adı verilen binicileri de habercilikte tercih edilmişlerdir.439

II. Adlî Teşkîlât

Gazne Devleti'ndeki adalet mekânizmasının şer'i ve örfi olmak üzere iki temel esasa oturtulduğu söylenebilir. Şer'i kanunları (evlenme, boşanma, miras vs.) kadılar yürütür, onlara hemen hemen sultan dahi müdahale edemezdi.

Muhtemelen her vilayetin (eyalet) merkezinde kâdiyü'l-kudât diye adlandırılan bir baş kadı bulunur, eyaletin diğer şehirlerinde ise bu işleri görmekte vazifelendirilen bir veya birkaç yardımcı kullanılırdı. Kâdiyü'l-kudât adına hükmeden ve onun bütün yetkilerini taşıyan bu kimselere nâib denilirdi.440

Bizzat sultan tarafından tayin edilen kadıların441 yetki ve görevleri hususunda kaynaklarda net bilgiler bulunmamakla beraber ehliyetli kişiler arasından seçilmelerine itina gösterildiği ve sultanların nezdinde itibar sahibi oldukları442 ayrıca şer'i meselelerde yetkili olmaları sebebiyle bu tür meseleleri aydınlatmaları için elçilik heyetlerinde bulunmalarına dikkat edildiği443 anlaşılmaktadır. Bunlara ilave olarak Gazneliler devrinde kadıları vakıflarla da alâkalı oldukları, en azından vakıfların durumunu sultana arz etmekte yetkili oldukları görülmektedir.444 Ayrıca kadıların bugünkü noterlerin vazifesini de gördükleri söylenebilir. Onların önünde adil şahitler huzurunda mukaveleler akdedilir ve kadılar hazırlanan vesikaları tasdik ederlerdi.445

Şer'i mahkemelerin işleyiş şekli ve mahkeme hey'etinin kimlerden oluştuğu ve kadının fonksiyonu hakkında kaynaklar sarih bilgiler vermez. Ancak Vezir Hasanek'in yargılanması sebebiyle nakledilen olaydan anlaşıldığı kadarı ile bu mahkemelere vezir, divan sahipleri, hâce unvanına

sahip kişiler (hâce şumarân) ayan, kadılar, eşraf, ulema, fukeha, muaddil ve müzekkiler446 iştirak ederdi.447

Gazneliler devrinde de kadıların aylıklı olduklarına dair Beyhakî Tarihi'nde emareler var ise de448 maaşın miktarı hakkında bilgiler yoktur. Ancak şu kadarı söylenebilir ki bazı kadılar geçim sıkıntısı içinde bulunmalarına rağmen sultan tarafından kendilerine çeşitli vesilelerle yapılan yardımları kabul etmemişlerdir. Nitekim Büst Kadısı Ebu'l-Mahâsin Bûlânî'nin 1037'de geçim sıkıntısı içinde bulduğu ve Mes'ud tarafından kendisine sadaka olarak verilen parayı kabul etmediği Beyhakî tarafından kaydedilmektedir.449

Adlî sistemin diğer önemli unsuru olarak bilinen örfî hukuk ise Müslüman devletlerinin ortak adlî müesseselerinden olan mezâlim meclislerince yürütülürdü. Kökü İran, hattâ câhiliye devrine kadar uzanan mezâlim, İslâm devletlerinde adaletli bir toplum düzeni kurmak gayesiyle ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan "genel idarenin merkez ve taşra teşkilatlarında yer alıp, hem siyasî, hukukî ve iktisadî alanlarda hem de idarî ve adlî yargı alanlarında devletin yüksek memurlarının katıldığı bir kurul halinde görev yapan bir devlet organı" şeklinde tarif edilmektedir.450

Gaznelilerde mezâlim meclisleri öncelikle sultan tarafından yürütülmekte olup bu meclislerin haftada iki kez tertip edildiği anlaşılmaktadır.451 Sultan, bulunduğu her mekânda mezâlim meclisleri kurmuş rütbe ve makam gözetmeden teb'aya adaletle muamele etmiştir.452 Sefer sebebiyle sultan Gazne dışında bulunduğu zamanlarda bu görev, yerine vekil olarak tayin ettiği şehzâde tarafından ifa edilmiştir.453 Şunu da söylemek gerekir ki sultanlar sadece mezâlim meclislerinde değil, bu meclisler dışında da kendilerine müracaat eden mütezallimlerin şikâyetlerini dinlemiş ve suçluları cezalandırmışlardır.454

Sultanın yanı sıra vezir (hâce-i bozorg) ve mahalli idarecilerde (sipahsâlârlar, valiler) mezâlim meclisleri kurmakta yetkili olup kendi teşkilatlarıyla ilgili veya derin hukuk bilgisi istemeyen mes’elelerde hüküm vermişlerdir.455

Sultan tertiplediği mezalim meclislerine başta vezir olmak üzere diğer divan sahiplerinin, hâcib-i bozorg ve sâlâr-ı gulâmân-ı sarayın da iştirak ettiği zikredilmektedir.456 Ancak başkanın, hem kurulun yöneticisi hem de karar vericisi olduğu, kurulun diğer üyelerinin genellikle danışma amacı ile bulunduğu söylenilebilir.

Cezalar: Suçun cinsine göre verilmiş çeşitli ceza şekilleri vardır. Karmatilikle itham edilen bir vezirin cezası önce dar ağacında taşlanmak, sonra da idam idi. İdam olayından sonra cesed teşhir için yıllarca dar ağacında bırakılmıştır.457

Sıkça gerçekleştirilen diğer bir ceza türü ise müsadere idi. Bir görevli kötü idare ve suistimalden suçlu bulunursa genellikle azledilir ve malı da müsadere edilirdi.458 Askerî başarısızlıklar ve hatâlar da azil ve müsadere için sebep idi.459 Müsadere olaylarında suçlunun saklayabileceği malın ortaya çıkarılması müstahric460’in işi idi.461 Azil ve müsadere yanında tâziyâne, ukabeyn ve çubzeden tabirleriyle zikredilen alenî kamçılanma, falaka ve sopa ile dövme olayları da vaki idi.462

Vergilerin azalması veya halktan gayr-i kanunî vergi toplamak çok ağır suçlardan olup, failleri katledilirdi.463 Adam öldürmenin en hafif cezası hadım etmek idi ve muhtemelen sadece gulâmlar için tatbik edilirdi.464 Düşmanla işbirliği yapanlar en ağır cezalara çarptırılır, derileri ustura ile yüzülerek öldürüldüğü gibi cesetleri de teşhir için günlerce gübreliklere atılırdı.465

Hükümdara isyan edip, onu öldürmenin cezası da en ağır cezalardan olup isyancıların elebaşları yüksek makam sahibi olsalar bile fillere

çiğnettirilmek suretiyle öldürülür, daha sonra cesetleri yine fillerin ağızlarına verilerek, münadilerin “Padişahlarını öldürenlerin cezası budur” şeklindeki ilânları eşliğinde sokaklarda dolaştırılarak teşhir edilirdi.466

1 Fuat Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Etkisi, İstanbul 1981, s. 43-84; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal, Ankara 1984, s. 19-24; İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1989, s. 352.

2 Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinde hâkimiyet telâkkisi hakkında geniş bilgi için bk: A. K. S., Lambton, “Justice in Medival Persian Theory of Kingship” Studia Islamica, XVII (1962), s. 92-119.

3 Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul,

1993, I, 94-101; Osman Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1980, s. 23; Bahaeddin Ögel, Türkler’de Devlet Anlayışı (13. yy. sonlarına kadar), Ankara 1982, s. 50-6; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 66-84; Ahmet Uğur, Osmanlı Siyâset-nâmeleri, t. s., s. 124-33; Kemal Göze, Türk-İslâm Kültür ve Medeniyet Tarihi, Kayseri 1992, s. 86; Aydın Taneri, Türk Devlet Geleneği Dün-Bugün, Ankara 1981, s. 43-6.

4 Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti, s. 101.

5 Muhammet Nâzim, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 126.

6 Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, I, Ankara 1964, s. 182; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 77; İ. Kafesoğlu, “Mahmud Gaznevî”, İ. A. VIII, 181-182.

7 Ebi’l-Fazl Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, Târîh-i Beyhakî (nşr. Ganî-Feyyaz), Tahran 1324 h. ş. /1945, s. 400; Bayur, 186, 216, Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 77; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (hzr.: H. D. Yıldız), İstanbul 1981, s. 366.

8 M. Altay Köymen, “Alp Arslan Zamanı Selçuklu Saray Teşkilâtı ve Hayatı”, T.A.D., IV, Sayı: 6-7, 1966, s. 5.

9 Âlî İmran Suresi, III/159; Şûrâ Suresi, XLII/42; Nizâmülmülk, Siyaset-nâme, (trc. M. A. Köymen), İstanbul 1990, s. 117; Nâzim, Sultan Mahmud, s. 128.

10 İstişârî kabuller için bk. Güller Nuhoğlu, Beyhakî Tarihi’ne Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür, İstanbul Ün., Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995 (Basılmamış doktora tezi), s. 119.

11 Güller Nuhoğlu, a.g.t., s. 357-58.

12 Köymen, Saray Teşkilâtı, s. 5.

13 Beyhakî, s. 410.

14 Beyhakî, s. 267, 410.

15 Beyhakî, s. 185.

16 Beyhakî, s. 412, 456-62.

17 Nuhoğlu, a.g.e., s. 279-85.

18 Beyhakî, s. 211-20, 328, 457.

19 Siyâsetnâme, s. 18, 75, 275; Erdoğan Merçil, “Sebüktekin’in Pendnâmesi” İ.T.E.D., VI, sayı: 1-2, İstanbul 1975, s. 229-31.

20 Beyhakî, s. 550-51.

21 Barthold, Türkistan, s. 364; A. Y. Yakubovsky, “Gazneli Mahmud, Gazne Devleti’nin Menşei ve Karakteri Meselelerine Dair”, Ülkü (Haziran 1939, Sayı 75-76), s. 327; Bayur, 228.

22 Siyaset-nâme, 5-61. Kafesoğlu, “Mahmud Gaznevî”, İ.A., VII, 175; J. H. Kramers, “Sultan”, İ.A. XI., s. 25.

23 C. E. Bosworth, “The Titulature of the Early Ghaznavids”, Cambridge History of Iran, London, 1974, s. 222; Barthold, Türkistan, s. 342.

24 Kramerss, Sultan, İ.A., XI, 25.

25 Bosworth, The Titulature of the Early Ghaznavids, s. 224.

26 Bosworth, The Titulature of the Early Ghaznavids, s. 219.

27 Beyhakî, s. 357.

28 Beyhakî, s. 398, 437, 501, 510.

29 Beyhakî, s. 355.

30 Beyhakî, s. 200; Barthold, Türkistan, s. 330-31.

31 Ebu'l-Şeref Nasuh b. Zafer Curfadakanî, Tercüme-i Tarih-i Yemînî (nşr.: Cafer Şiar), 1345 h. ş. 1966, s. 182.

32 Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 16 Bosworth, bu lâkabın ilk şeklinin mevlâ-yi emürü'l-mümînîn olduğunu, fakat köle anlamı taşıyan mevlâ'nın Mahmud tarafından beğenilmeyerek "dost, arkadaş" anlamındaki veli ile değiştirildiğini belirtir. (Bosworth, The Titulature of the Early Ghaznavids s. 218).

33 İ. Kafesoğlu, Mahmud Gaznevî, İ.A., VII, 178, Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 22.

34 Bayur, I, 178, Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 27.

35 Beyhakî, s. 49, 370.

36 Beyhakî, s. 25, 328, 588.

37 Gazneli hükümdarların lâkapları hakkında daha geniş bilgi için bk.: Bosworth, The Titulature of the Early Ghaznavids, s. 210-31; C. E. Bosworth, The Islamic Dynasties, Edinburg, 1980, s. 181-83; Halil Edhem, Düvel-i İslâmiye, İstanbul, 1926, s. 453-54; Stanley Lane Poole, Muhammadan Dynasties Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions, Westminster, 1894, s. 289; E. Manuel de Zambaur, Cenealogue et de Chronologie pour l'Historie del'Islam, Hanovre, 1927, s. 282.

38 Beyhakî, s. 69.

39 Bayhakî, s. 218.

40 Gazneli Devri sikkeleri hakkında geniş bilgi için bk: E. R. Thomas, “On the Coins of the Kingsy Ghaznî”, IRAS, IX (1948), s. 267-386; E. R. Thomas, “Supplementary Contributions to the Series of the Kings of Ghaznî”, IRAS, XVII (1860), s. 138-208; Dominique Sourdel, “Un Tresor de Dinars Gaznawi des Selguqides des Decouvert en Afganistan”, BEO, XVIII (1963-64), s. 200-219; Dominique Sourdel, Invantaire des Monnaies Musulmanes Anciennes de Musè e de Caboul, Demás, 1953; E. Von Zambour, “Countributins a la Numismatique Orientale”, VNZ, XXXVI (1904), s. 43-122 ve XXXVII (1905), s. 113-198; S. Lane-Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, London, 1875-1889, vol. II, III ve IX; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiye Kataloğu, kısım 4, İstanbul 1320, s. 42.

41 Nejat Göyünç, “Tevkî”, İ.A., XII/1, 217.

42 M. Fuat Köprülü, “Hil’at”, İ.A., V/I, 483-84.

43 Beyhakî, s. 47.

44 Beyhakî, s. 241.

45 Beyhakî, s. 350.

46 Hil’at konusunda geniş bilgi için bk: Nuhoğlu, a.g.t., s. 74-81.

47 A. Grohman, “Tiraz”, İ.A., XII/1, s. 235.

48 Beyhakî, s. 80.

49 Beyhakî, s. 540.

50 Beyhakî, s. 540.

51 Beyhakî, s. 371.

52 Beyhakî, s. 156, 374, 391.

53 Köymen, Saray Teşkîlâtı, s. 25.

54 Beyhakî, s. 157, 281, 288-89, 348, 371, 604.

55 Beyhakî, s. 540; Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 77.

56 Beyhakî, s. 574, 639.

57 M. Fuat Köprülü, “Bayrak”, İ.A., II. 406.

58 Beyhakî, s. 271, 623.

59 Beyhakî, s. 271, 407.

60 M. Fuat Köprülü, “Bayrak”, İ.A., II, 406.

61 Beyhakî, s. 681.

62 Beyhakî, s. 346, 574.

63 Beyhakî, s. 575.

64 Beyhakî, s. 465.

65 Beyhakî, s. 42-3.

66 Uzunçarşılı, Medhal, s. 28, 29; Genç, Karahanlı Devlet Teşkîlâtı, s. 149; Köymen, Saray Teşkîlâtı, s. 20.

67 “Gâşiye”, İ.A., IV, 721; Daha geniş bilgi için bk.: Erdoğan Merçil, “Gâşiye ve Selçuklularda kullanılışına dair bazı örnekler”, Yusuf Hikmet Bayur Armağanı (Ayrı basım), Ankara, 1985, s. 321-28.

68 Beyhakî, s. 357.

69 Beyhakî, s. 360.

70 Nuhoğlu, a.g.tez, s. 97-9.

71 Beyhakî, s. 626.

72 Beyhakî, s. 442-43.

73 Beyhakî, s. 162.

74 Beyhakî, s. 160, 497.

75 Beyhakî, s. 155, 162, 165, 241, 273, 371, 373, 374.

76 Beyhakî, s. 372, 588, 562, 602.

77 Beyhakî, s. 509.

78 Beyhakî, s. 155, 290.

79 Beyhakî, s. 160, 497.

80 F. Köprülü, “Hacib”, İ. A., V/1, 30.

81 Siyaset-nâme, s. 314.

82 Beyhakî, s. 128, 326.

83 Beyhakî, s. 69, 124, 155, 320, 374, 501, 620.

84 Beyhakî, s. 250.

85 Beyhakî, s. 50, 284, 288, 369, 501, 535.

86 Beyhakî, s. 155.

87 Beyhakî, s. 603.

88 Beyhakî, s. 603-604, 648.

89 Ali Ekber Dehhuda, “Ustadu’d-dâr”, Lügat-nâme, Tahran. 1337-45 hş. /1958-1966 m.

90 Beyhakî, s. 254.

91 Beyhakî, s. 466.

92 Beyhakî, s. 273.

93 Beyhakî, s. 317-18.

94 Nazim, Sultan Mahmud, s. 150.

95 Beyhakî, 228, 435, 441.

96 Siyaset-nâme, s. 152.

97 Beyhakî, s. 436.

98 Beyhakî, s. 659.

99 Beyhakî, s. 425-26.

100 Muhammed Muin, “Ağaçi”, Ferheng-i Farsî, Tahran, h. ş. 1371/m. 1992, I, 66.

101 Beyhakî, s. 511.

102 Beyhakî, 595, 601, 648, 650, 653.

103 Siyaset-nâme, 152; Köymen, Saray Teşkîlâtı, s. 35.

104 Beyhakî, s. 369.

105 Beyhakî, s. 588-89.

106 Beyhakî, s. 135-36, 389, 651.

107 Beyhakî, s. 181, 536.

108 Beyhakî, s. 351.

109 Beyhakî, s. 614.

110 Beyhakî, s. 394.

111 Beyhakî, s. 651.

112 Uzunçarşılı, Medhal, s. 37.

113 Beyhakî, s. 342.

114 422/1031’e kadar Ahur-sâlâr olarak ismi zikredilen Ahmed Ali Nuştekin için sonraki tarihlerde bu sıfatın kullanılmadığı, (Beyhakî, s. 423, 426, 432), bu sebeple Nuştekin Kirman’a vali olarak gönderildikten sonra ahur-sâlârlığa Pîrî’nin tayin edildiği, Mesudun saltanatı süresince ahur-sâlâr olduğu ve bu görevde iken ordulara kumanda ettiği göz önünde bulundurulursa ahur-sâlârlığın önemli bir görev olduğu söylenebilir.

115 Beyhakî, s. 220, 245, 259 291, 369.

116 Beyhakî, s. 281, 339, 361.

117 Beyhakî, s. 339, 611.

118 Muhammed Muin, “Camedâr”, Ferhengi Farsî, I, 1209.

119 Siyaset-name, s. 134.

120 Beyhakî, s. 339.

121 Beyhakî, s. 154, 628, 672.

122 Beyhakî, s. 163, 165, 269, 293.

123 Beyhakî, s. 437, 38.

124 Beyhakî, s. 374-75, 409-11.

125 Muhammed Muin, “Alemdâr”, Ferheng-i Farsî, II, 2345.

126 Beyhakî, s. 686.

127 Beyhakî, s. 686.

128 Enverî, s. 29.

129 Beyhakî, s. 561.

130 Beyhakî, s. 346-47, 563, 651.

131 Uzunçarşılı, Medhal, s. 35; Köymen, Saray Teşkilâtı, s. 32; Genç, Karahanlı Devlet Teşkîlâtı, s. 219.

132 Beyhakî, s. 58, 371.

133 Beyhakî, s. 371.

134 Beyhakî, s. 507.

135 Enverî, s. 27.

136 Beyhakî, s. 126.

137 13, 26, 211, 219, 398, 464, 659.

138 Uzunçarşılı, Medhal, s. 36.

139 Beyhakî, s. 72.

140 Enverî, s. 213.

141 Beyhakî, s. 502.

142 Uzunçarşılı, Medhal, s. 36.

143 Beyhakî, s. 409.

144 Enverî, s. 214.

145 Siyaset-nâme, s. 155.

146 Beyhakî, s. 507.

147 Beyhakî, s. 149.

148 Beyhakî, s. 162, 507.

149 Beyhakî, s. 287, 425, 496, 508.

150 Beyhakî, s. 45, 496.

151 Beyhakî, s. 47, 288, 292, 369, 496, 509.

152 Beyhakî, s. 48, 294.

153 Beyhakî, s. 220.

154 Beyhakî, s. 495.

155 Beyhakî, s. 550.

156 Beyhakî, s. 45, 286, 369, 425, 508.

157 Beyhakî, s. 290. Büyük Selçuklularda bu görevi dûrbaş adı verilen serhenk ve çavuşlar yapmakta olup, bunlar Osmanlı'daki Dîvân-ı Hümayun çavuşlarını andırmakta idiler (Uzunçarşılı, Medhal, s. 37).

158 Beyhakî, s. 38, 46, 288, 369, 541. Özellikle elçilerin kabul günlerinde mertebedârların ve çok sayıda saray gulâmının kabul salonunun girişinden sarayın bahçesine, hattâ sahralara kadar saf bağlayarak karşılıklı dizilmeleri devletin büyüklüğü ve ihtişamını sergilemek maksadı taşıyordu.

159 Beyhakî, s. 45, 46.

160 Beyhakî, s. 155.

161 Beyhakî, s. 226.

162 Beyhakî, s. 124, 221.

163 Muhammed Muin, "Sipahdâr", Ferheng-i Farsî, II, 1823.

164 Beyhakî, s. 23, 37, 38, 369.

165 Beyhakî, s. 128.

166 Beyhakî, s. 227, 228.

167 Beyhakî, s. 472, 481.

168 Beyhakî, s. 339, 600.

169 Beyhakî, s. 435, 610, 611.

170 Beyhakî, s. 212.

171 Beyhakî, s. 287.

172 Beyhakî, s. 268, 326, 474-75.

173 Siyaset-nâme, s. 115.

174 Beyhakî, s. 503.

175 Siyaset-nâme, s. 114; Beyhakî, s. 475; Unsuru'l-Meali Keykavus b. İskender, Kâbus-nâme (n. ş. r.; Gulâm Hüseyin Yusufî), Tahran, h. ş. 1345/m. 1966, s. 203.

176 Beyhakî, s. 274.

177 Beyhakî, s. 274.

178 Beyhakî, s. 396.

179 Beyhakî, s. 252.

180 Beyhakî, s. 560.

181 Beyhakî, s. 252-53.

182 Beyhakî, s. 253.

183 Enverî, s. 42.

184 Beyhakî, s. 128, 135.

185 Beyhakî, s. 128.

186 Beyhakî, s. 235.

187 Beyhakî, s. 511.

188 Beyhakî, s. 66.

189 Beyhakî, s. 491. Hünkâr imamı için bk.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Saray Teşkilâtı, Ankara, 1988, s. 373.

190 Beyhakî, s. 272.

191 Beyhakî, s. 580.

192 424/1033'de Irak sipehsâlârlığına tayin edilen Taç-ı Ferraş hâlâ bu sıfatı kullanmakta idi (Beyhakî, s. 265, 361).

193 Beyhakî, s. 272 (Dipnot: 4); Akhlagui, s. 97.

194 Beyhakî, s. 272, Enverî, s. 213.

195 Beyhakî, s. 284-85.

196 Beyhakî, s. 284, 567.

197 Beyhakî, s. 166, 459, 604, 625.

198 Beyhakî, s. 446, 680.

199 Beyhakî, s. 395.

200 Beyhakî, s. 82, 122, 253, 624.

201 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, Tarih-i Beyhakî (nşr: Gani-Feyyaz), Tahran, h. ş. 1324/M. 1945, s. 159, 407, 505.

202 T. H. “vezir”, İ. A., XIII, 309.

203 Beyhakî, s. 366-67, 375.

204 Muvazaa’nın tam metni için bk.: Fasih Ahmed b. Celâleddîn-i Hafî, Mücmel-i Fasihî (nşr: Muhammed Ferruh), Meşhed, h. ş. 1341/M. 1922, s. 151-56. Bu tür muvazaalar sadece göreve atama sırasında değil, görevlendirme sebebi ile de yapılıyordu. 432/1040 yılında Mesud tarafından oğlu Mevdûd ve vezir Ahmed Abdüssamed ordu ile beraber Belh ve Toharistan’a gitmekte görevlendirildiği zaman vezir, görevini hangi şartlara göre yapacağını belirleyen bir muvazaa imzaladıktan sonra sefere çıkmıştı (Beyhakî, s. 654).

205 Beyhakî, s. 154-56, 373-74.

206 Beyhakî, s. 151.

207 Beyhakî, s. 155, 326, 364, 555.

208 Beyhakî, s. 155.

209 Beyhakî, s. 281.

210 Beyhakî, s. 403, 440.

211 Beyhakî, s. 23, 518-19, 521, 565.

212 Beyhakî, s. 294, 437.

213 Beyhakî, s. 394.

214 Beyhakî, s. 60, 456-57, 503, 577, 612, 621, 625.

215 Beyhakî, s. 532.

216 Ebu’l-Şeref Nasuh b. Zafer Curjadakanî, Tercüme-i Tarih-i Yemînî (nşr: Cafer Şi’ar), h. ş. 1345/M. 1966, s. 343; C. E. Bosworth, “The Titulature of the Early Ghaznavids”, Oriens, Leiden, 1963, XV, 227.

217 Beyhakî, s. 155-56, 374.

218 Beyhakî, s. 158. Gazneli vezirlerinin vezaret diviti görebildiğimiz kaynaklarda vasfedilmemiştir. Onların diviti de diğer muasır devletlerde

olduğu gibi muhtemelen altından idi. (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, Ankara, 1984, s. 46).

219 Mesud'un vezirliğe atadığı her iki vezirine de verdiği hil'at unsurlarında kılıçtan bahsedilmez. Fakat 422/1031'de Kirman'ın fethi ile görevlendirilen Ahmed Ali Nuştekin kumandasındaki ordunun kethüdalığına tayin edilen Ebu'l-Ferec Farsî'ye hil'at verilirken kılıç da verilmesi (Beyhakî, s. 430) vezirlere kılıç verilebildiğini gösterir.

220 Beyhakî, s. 626.

221 Beyhakî, s. 158; Tercüme-i Tarih-i Yemînî, s. 338.

222 Beyhakî, s. 158.

223 Beyhakî, s. 157, 246-47, 407.

224 Beyhakî, s. 155.

225 Gazneliler ile muasır İslâm devletlerinde vezirler maiyetlerinde naib bulundururlardı. (Taneri, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda vezirlik, s. 148). Gaznelilerde böyle bir tatbikatın bulunduğuna dair net bilgilere sahip değiliz. Yalnız vezir ve naib münasebetiyle ilgili olarak Mahmud'un vezir adaylarından biri olarak adı geçen Hasanek'in hesap ve debirlik bilmediği için bu işleri naiblerine gördürmüş olduğunu Beyhakî kaydetmiştir. (Beyhakî, s. 367) Bu bilgi gösterir ki vezirliğin gerektirdiği şartlara haiz olmayan kişiler, bu eksikliklerini naibleri vasıtasıyla giderirlerdi.

226 Beyhakî, s. 181. Perdedârların varlığına istinaden, camedâr, tastdâr, çaşnigir vb. görevlilerin de vezir saraylarında bulunduğu söylenebilir.

227 Mahmud'a vezirlik yapmış olan Hasanek 500-600 gulama sahipti. (Beyhakî, s. 395).

228 Beyhakî, s. 290.

229 Beyhakî, s. 170.

230 Beyhakî, s. 155, 156, 327.

231 Beyhakî, s. 328.

232 Beyhakî, s. 154, 156.

233 Beyhakî, s. 289.

234 Beyhakî, s. 496.

235 Beyhakî, s. 469, 490.

236 Beyhakî, s. 499.

237 Beyhakî, s. 171, 362.

238 Beyhakî, s. 246-47.

239 Beyhakî, s. 164.

240 Beyhakî, s. 460, 462.

241 Beyhakî, s. 499.

242 Tercüme-i Tarih-i Yemînî, s. 343.

243 Abbasîlerden itibaren diğer İslâm devletlerindeki bu divan ve başkanlarının aldıkları isimler için bk: Hasan Başa, Elkabü'l-İslâmiyye, Kahire, 1957, s. 11.

244 Beyhakî, s. 543, 627.

245 Beyhakî, s. 260, 273.

246 Nuhoğlu, a.g.tez, s. 248-51.

247 Beyhakî, s. 600-601.

248 Beyhakî, s. 600-601.

249 Bu terimler için bk.: Nuhoğlu, a.g.t., s. 254-62.

250 Beyhakî, s. 389-90, 397-98, 492, 577.

251 Beyhakî, s. 291-92, 495, 496.

252 Beyhakî, s. 269, 389.

253 Beyhakî, s. 281.

254 Beyhakî, s. 145, 245, 272, 404, 440, 519, 533, 547.

255 Beyhakî, s. 601.

256 Beyhakî, s. 145, 322.

257 Beyhakî, s. 339.

258 Beyhakî, s. 144, 601.

259 Beyhakî, s. 144, 147, 515, 561, 595.

260 Beyhakî, s. 144-46.

261 Beyhakî, s. 600.

262 Beyhakî, s. 511.

263 Beyhakî, s. 511.

264 Beyhakî, s. 440, 454.

265 Beyhakî, s. 483, 533.

266 Beyhakî, s. 397, 609.

267 Beyhakî, s. 166, 484.

268 Beyhakî, s. 144-45, 272-73.

269 Debirlik sanatı için bk.: Nizamî Aruzî Semerkandî, Çehar Makale (nşr: Muhammed b. Abdü'l-vahhab Kazvinî), Tahran, h. ş. 1327/M. 1909, s. 12-20.

270 Beyhakî, s. 145, 322.

271 Hasan Enveri, Istılahat-ı Dîvanî der Devre-i Gaznevî ve Selçukî, Tahran, 2535 (şehînşahî), s. 245; Beyhakî, s. 627.

272 Mehdî Muhakhik, "Berhî ez Istılahat-ı İdarî ve Dîvanî der Tarih-i Beyhakî" Bist Guftar der Mebahis-i Edebî ve Tarihî ve Felsefî ve Kelâmî ve Tarih-i Ulum der İslâm ba İnzimam-ı Zindegî-nâme ve Kitap-nâme, Tahran, hş. 1369/m. 1990, s. 51; Beyhakî, s. 157.

273 Beyhakî, s. 407.

274 Beyhakî, s. 147, 399.

275 Beyhakî, s. 144-45.

276 Beyhakî, s. 129.

277 Bosworth, The Ghaznavids, s. 68.

278 Enveri, s. 65; Mehmet Altay Köymen, "Selçuklu Devri Devlet Teşkilâtına Dair Yazılmış bir Eser Münasebetiyle", T.A.D., Ankara, 1964, I-III, Sayı: 1, s. 325.

279 Beyhakî, s. 158, 337.

280 Beyhakî, s. 259, 291, 412, 526.

281 Köymen, s. 327.

282 Beyhakî, s. 160.

283 Beyhakî, s. 488, 491.

284 Beyhakî, s. 230, 241, 326.

285 Beyhakî, s. 257, 259.

286 Beyhakî, s. 600.

287 Beyhakî, s. 158, 160, 230, 491; Nazîm, Sultan Mahmud, s. 144; Enverî, s. 153.

288 Beyhakî, s. 272.

289 Beyhakî, s. 254.

290 Beyhakî, s. 80-81.

291 Beyhakî, s. 255.

292 Beyhakî, s. 643.

293 Beyhakî, s. 342.

294 Beyhakî, s. 499.

295 Divan-ı vekâlet için bk: Nuhoğlu, a.g.t., (Vekil-i has), s. 193-97.

296 Beyhakî, s. 150, 336.

297 Beyhakî, s. 94.

298 Beyhakî, s. 619.

299 Beyhakî, s. 430, 498.

300 Beyhakî, s. 487.

301 Beyhakî, s. 337.

302 Beyhakî, s. 94, 317, 393, 430, 651.

303 Nazîm, Sultan Mahmud, s. 139.

304 Beyhakî, s. 498, 499, 521, 652.

305 Beyhakî, s. 159, 336-37.

306 Yusuf Abbas Haşimî; Political, Culturel and Administrative History Under the Later Ghaznavids, Hamburg, 1956, (Basılmamış doktora tezi), s. 183.

307 Vergi vermek sadece II. grup vassallara aitti. Bunlar kendi vilâyetlerinin varidatından antlaşma ile tesbit edilen belli bir miktarı metbuu olan Gazne hükümdarına ödemek zorunda idiler. (Beyhakî, s. 511) I. grup vassallar ise eyaletlerinin bütün gelirini hazineye göndermek zorunda olup, hazineden kendilerine tahsis edilen miktarı maaş olarak alırlardı (Siyaset-name, s. 272-74).

308 Beyhakî, s. 331, 372.

309 Sipehsâlâr-ı Horasan (Beyhakî, s. 27), Sipehsâlâr-ı Irak (Beyhakî, s. 372), Sâlâr-ı Hindistan (Beyhakî, s. 220, 268, 400). Harezm'in durumu farklı olup buraya tayin edilen vassallar Harezmşâh olarak adlandırılmıştır (Beyhakî, s. 273, 355).

310 Vali-yi Çaganiyan, Vali-yi Gurgan, Vali-yi Taberistan (Beyhakî, s. 610), vali-yi Mekrân (Beyhakî, s. 242).

311 Beyhakî, s. 268, 401.

312 Beyhakî, s. 342.

313 Beyhakî, s. 39.

314 Beyhakî, s. 216, 264, 283.

315 Beyhakî, s. 392-93.

316 Beyhakî, s. 282, 392, 437.

317 Beyhakî, s. 317, 680.

318 Beyhakî, s. 266, 412, 441, 545, 612.

319 Beyhakî, s. 340, 411-12.

320 Beyhakî, s. 541.

321 Beyhakî, s. 446, 611.

322 Beyhakî, s. 130.

323 Beyhakî, s. 142, 146.

324 Beyhakî, s. 402.

325 Tercüme-i Tarih-i Yemînî, s. 343.

326 Geniş bilgi için bk: Bu makalede daha önce geçen “Dîvân-ı berîd” başlığı.

327 Beyhakî, s. 130.

328 Köymen, s. 340.

329 Beyhakî, s. 610.

330 Beyhakî, s. 36, 45, 241, 242, 510.

331 Beyhakî, s. 247, 534.

332 Beyhakî, s. 42.

333 Beyhakî, s. 25.

334 Beyhakî, s. 203.

335 Beyhakî, s. 435.

336 Beyhakî, s. 491.

337 Beyhakî, s. 16, 22, 432, 560.

338 Beyhakî, s. 9, 11, 22, 517, 519, 643.

339 Beyhakî, s. 393-94.

340 Beyhakî, s. 241.

341 Beyhakî, s. 518.

342 Beyhakî, s. 430.

343 Beyhakî, s. 36.

344 Beyhakî, s. 286.

345 Beyhakî, s. 130, 365, 435, 441.

346 Beyhakî, s. 157 (Dipnot: 1); Enverî, s. 109.

347 Levy, “Muhtesib”, İ.A., VII, 532.

348 Enverî, s. 222.

349 Beyhakî, s. 164, 186.

350 Beyhakî, s. 322.

351 Beyhakî, s. 4, 291, 552-53.

352 Beyhakî, s. 21, 23, 42.

353 Beyhakî, s. 508.

354 Beyhakî, s. 23, 552, 611. Ayrıca Nakîb’ül-Eşraf için bk.: M. Z. Pakalın, O.T.D.T.S, II, 647.

355 Muhakkîk, s. 52.

356 Beyhakî, s. 255, 534.

357 Beyhakî, s. 432, 504.

358 Beyhakî, s. 73.

359 Beyhakî, s. 285, 560.

360 C. E. Bosworth, “Ghaznavids Military Organization” Der Islam, XXXVI, 1960, s. 40; Bosworth, “Ghulam”, EI2, II, 1081.

361 A. Y. Yakubovsky, “Gazneli Mahmud, Gazne Devleti’nin Menşei ve Karakteri Meselelerine Dair” Ülkü (Şubat 1939), s. 508.

362 Beyhakî, s. 252; Bosworth, Military Organization, s. 44.

363 Bosworth, Military Organization, s. 45; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihî, Ankara, 1989, s. 20-28.

364 Bosworth, Military Organization, s. 44.

365 Ebu’l-Fazl Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, Tarih-i Beyhakî, (nşr: Ganî-Feyyaz), Tahran, h. ş. 1324/M. 1945, s. 288.

366 Beyhakî, s. 288, 540.

367 Beyhakî, s. 395, 495, 499.

368 Beyhakî, s. 270.

369 Beyhakî, s. 288, 290, 524, 561, 568.

370 Beyhakî, s. 282, 287, 481-82, 509, 530.

371 Beyhakî, s. 436, 446, 483.

372 Beyhakî, s. 354, 409, 497.

373 Bosworth, Military Organization, s. 54.

374 Beyhakî, s. 372.

375 Beyhakî, s. 244; Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 54-55.

376 Beyhakî, s. 372; Bu Türkmenler hakkında geniş bilgi için bk: Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara, 1980, s. 61-96.

377 Beyhakî, s. 471, 505.

378 Beyhakî, s. 401, 639.

379 İ. Kafesoğlu, “Sultan Mahmud”, İ. A. VII, 182.

380 Beyhakî, s. 23, 254, 401, 531, 626, 639.

381 Beyhakî, 41-3, 426-29.

382 M. Altay Köymen, “Alparslan Zamanı Selçuklu Askerî Teşkilâtı” T. A. D., V, Sayı: 8-9, (1967), s. 37.

383 Beyhakî, s. 485.

384 Reşat Genç, Karahanlı Devleti Teşkîlâtı, İstanbul, 1981, s. 309.

385 Beyhakî, 244, 426-29.

386 Beyhakî, s. 353.

387 Beyhakî, s. 69, 342, 409, 452.

388 Beyhakî, s. 517, 620.

389 Beyhakî, s. 457, 674.

390 Beyhakî, s. 241, 646.

391 Beyhakî, s. 228, 281.

392 Beyhakî, s. 466.

393 Hasan Enveri, Istılahat-ı Dîvânî der Devre-i Gaznevî ve Selçukî, Tahran, 2535 (Şehinşahî), s. 259.

394 Beyhakî, 339, 430, 441, 469, 474, 498, 535.

395 Beyhakî, s. 273, 342-43, 402-404, 440, 454.

396 Beyhakî, s. 183, 185, 198, 256, 351-52.

397 Beyhakî, s. 452.

398 Enverî, s. 137-38.

399 Beyhakî, s. 534, 563.

400 Beyhakî, s. 273, 500.

401 Beyhakî, s. 273.

402 Muhammed Nazîm, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge, 1931, s. 141.

403 Beyhakî, 133, 353.

404 Büyük Selçuklu Devletinde hayltaş (haylbaşı) 20 ilâ 25 kişilik bir kuvvetin kumandanıdır. (Köymen, Selçuklu Askerî Teşkîlâtı, s. 41).

405 Beyhakî, s. 568, 603, 604.

406 Beyhakî, s. 271, 274.

407 Beyhakî, s. 287. Diğer örnekler için bk: a.g.e., s. 393, 394, 404.

408 Beyhakî, s. 69, 228, 271, 619.

409 Beyhakî, s. 241, 566.

410 Bisteganî hakkında geniş bilgi için bk: Enverî, s. 79-82.

411 Siyaset-nâme, s. 127.

412 Beyhakî, s. 146, 611.

413 Enverî, s. 79.

414 Beyhakî, s. 59, 394, 537, 549, 644.

415 Beyhakî, s. 674-75; Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 36.

416 Beyhakî, s. 342, 481, 498, 554, 568.

417 Beyhakî, s. 288.

418 Beyhakî, s. 474.

419 Beyhakî, s. 627.

420 Beyhakî, s. 119, 288.

421 Hasan Enveri, Ömer Hayyam'ın Nevruz-nâme adlı eserine istinaden kılıcın ondört farklı türünün olduğunu söyler. (Enverî, s. 144).

422 Beyhakî, s. 371, 430.

423 Beyhakî, s. 117, 459.

424 Beyhakî, s. 458, 568, 626.

425 Beyhakî, s. 541.

426 Beyhakî, s. 466.

427 Beyhakî, s. 456.

428 Enveri, s. 143.

429 Beyhakî, s. 116.

430 Bosworth, Military Organization, s. 61.

431 Bosworth, Military Organization, s. 63.

432 Beyhakî, s. 244.

433 Beyhakî, s. 394.

434 Beyhakî, s. 456-59.

435 Beyhakî, s. 483.

436 Beyhakî, s. 80, 456; Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 26.

437 Beyhakî, s. 614, 618, 621.

438 Beyhakî, s. 603, 604, 620, 622.

439 Beyhakî, s. 72, 250, 372.

440 Beyhakî, s. 210-11.

441 Beyhakî, s. 210-11, 528-29.

442 Beyhakî, s. 109, 553-54.

443 Beyhakî, s. 84, 212, 214-15, 242, 340.

444 Beyhakî, s. 40-41.

445 Beyhakî, s. 185.

446 Muaddil ve müzekki: Şahitlerin adil olup olmadığını araştıran kişiler (Enverî, s. 201).

447 Bayhakî, s. 183.

448 Beyhakî, s. 210.

449 Beyhakî, s. 512.

450 İslâm Müesseseleri Tarihi, s. 135.

451 Beyhakî, s. 39.

452 Beyhakî, s. 159, 281, 645.

453 Beyhakî, s. 432.

454 Beyhakî, s. 449, 450-51.

455 Beyhakî, s. 39, 245, 680.

456 Beyhakî, 281, 651.

457 Beyhakî, s. 179-88.

458 Beyhakî, s. 257.

459 Beyhakî, s. 646-48.

Memlûkler Döneminde İdarî Yapı / Dr. Bahattin Keleş [s.309-319]

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Memlûkler Dönemi'nde idarî kadroda hizmet gören görevliler iki kısma ayrılmıştı. Erbabü's-Süyûf (kılıç ehli, askerler), Erbabü'l-Kalem (ulema veya siviller). Birinci grup yalnız Memlûklulardan teşkil ettiği halde, ikinci grup, ulemâdan ve okuma yazma ile meşgul olan Mısırlılardan seçiliyordu. Bütün bu görevliler Memlûk tarihi boyunca tam bir istikrar içerisinde olmamışlar ve umumî hadiselere bağlı olarak azl, hapis veya idam gibi durumlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu görevlilerden biri azl edildikten sonra kontrol altında tutuluyor ve bazen de Mekke, Kudüs ve Kûs gibi uzak şehirlerde ikamet etmeye mecbur ediliyorlardı.1 Bu bir nevi sürgün sayılırdı.

Memlûk Devleti'nde merkezde ve taşra teşkilâtında görev yapan idarî kadro içerisinde hem Erbabu's-suyûf ve hem de Erbabü'l-kalem vardı. Kalkaşandî, merkez teşkilâtında çalışan emirlerin 25 kişi olduğunu söyleyerek en büyüklerinden başlamak üzere vazife ve derecelerini şöyle saymaktadır; Atabek'ül Asâkir, Emîr-i Kebir, Re'si Nevbe, Emîr-i Meclis, Emîr-i Silah, Emîr-i Ahûr, Devâdâr, Hâcüb'ül Hüccab, Candar, Üstaddâr, Çaşnigîr, Hâzindar, Şeddi Şarabhanah, Üstaddar-ı Sohbe, Mukaddemi Memâlîk, Zimamiyyetü'd-Durûs's-Sultaniyye (Saray hadımları başı), Mihmandar, Şeddüdevâvîn, Emir-i Teber, Emîr-i Alem, Emîr-i Şikâr Hirâsetüttayr, Şeddü'lamâyir, valiler (Kahire, Fustat, Kırafe valileri) ile Kahire'deki Kal'atü'l-Cebel'deki kule valilikleri gibi görevlilerdir.2

A. Memlûklerde Saray

Teşkilat Görevlileri

Memlûklerde saray teşkilâtı Kahire'de Kal'atu'l-Cebel denilen sarayda idi. Bu sarayda aşağıda isimleri belirtilen görevliler çalışmaktaydı. Bu görevliler genellikle iyi eğitim görmüş Yüzler Emîri ve Kırklar Emîrinden seçilirdi. Bu emîrlerin maiyetinde hizmet gören rütbe ve derecesi daha düşük görevliler de çalışmaktaydı.

1. Emîr-i Meclis

Sultana ait Meclislerin hazırlanması, nezaret ve idaresinden sorumlu olup, bir nevi sultanın teşrifatçısıydı. Hükümdar ve saraya mensup tabipler ve göz doktorları bu emîrin maiyetinde idiler.3

2. Emîr-i Silah

Merasimde ve alay günlerinde sultanın silahını taşıyan bu emîr Yüzler Emîrinden seçilirdi. Emîr-i Silah Zerdhâne denilen silahhanenin şefi idi ve maiyetinde Silahdariye denilen Memlûkler (askerler) vardı, bunlar sultana ait silah ve takımlarının muhafızı idiler. Silahhâneye giren ve çıkan silahdarlardan Emîr-i Silah sorumluydu.4

3. Emir-i Ahur

Emîr-i Ahur, Memlûk Sultanına ait ahur veya İstabl-ı Sultanî'ye nezaret ederdi. Emîr-i Ahur, Mukaddem-i Elf olan birinci derecedeki Binler Emîrinden seçilirdi. Bu emîrin maiyetinde Emîr-i Ahuru Sâni ve Emîr-i Ahuru Sâlis unvanlarıyla ikinci derecede şefler çalışırdı.

Emîr-i Ahurların ellerinde bütün ahırları, hayvan mevcutlarını yem ve sair masrafları gösteren muntazam defterler vardı.5

4. Üstaddâr (Üstadüddar)

Sultanın şahsına ait mallarına bakan, onların gelirlerini hesaplayan ve gerekli harcamaları yapan emîrdi.

Memlûk sarayında hükümdara ait mutfaklarla, şaraphaneler, saray gılmanı ve sair hizmetliler hep bu emîrin nezareti altında çalışırlardı. Saray kapısının açılıp kapanmasından da bu emir sorumluydu. Binler Emîrinden

olan Emîr-i Çaşinigîr dahi harcama işlerinde bu emire tâbî idi. Sultanın bir yere gidişinde üstaddar da beraber bulunurdu. Bu emîr sultanın ve sultanın memlûklarının yiyecek, giyecek ve bütün ihtiyaçlarını hazırlardı.6

5. Emîr-i Çaşnigîr

Emîr-i Çaşnigîr sultanın sofrasına getirilen yemeğin zehirli olup olmadığını ve yemeğin bozulup bozulmadığını kontrol ettikten sonra yemeği sultana takdim ederdi. Emîr-i Çaşnigîr Yüzler emîrinden yani, birinci sınıf emîrlerden seçilirdi. Sofra ve yemek hizmetlerinde Üstaddar-ı Sohbe ile beraber bulunur ve Üstaddar-ı Sohbe kendisine bu hususta yardım ederdi.7

6. Hâzindâr

Sultanın şahsına ait, kumaş, mücevherat ve her türlü nakdin muhafazasına memur olan görevliye Hâzindar denirdi. Sarayda üç sınıf hazine ve üç tane de hâzindar vardı. Bunlardan biri kumaşların, ipekli ve sırmalı eğerlerin muhafızı, ikincisi, mücevherat ve kıymetli taşların muhafaza memuru, üçüncüsü ise, kese yani nakit hazinedarı idi.8

7. Şeddi-i Şarabhânâh (Şarabdâr)

Şad veya şed, müdür, Nâzır, müfettiş manalarına gelir, hanah ise hâne demektir. Şadd-ı Şarabhanah, Şarabhâne müdürü demektir, buna şarapsâlâr veya şarabdar da denirdi. Şarabdar, Sultanın şarabhâne denilen meşrubat deposuna giren çıkan reçel, şurup, şeker, ıtriyat (güzel kokular), kar, meyve ve saireye bakan ve burada çalışan işçilerin ve memurların Nâzırıdır. Bu göreve bazen Mukaddem-i Elf bazen de Tablhânah emîrlerinden tayin edilirdi.9 Bu emîr görev itibariyle sultana en yakın olan güvenilir emîrlerden sayılırdı. Şarabhânede ferah verici meşrubat ve ilaçlarla, müshil macunlar ve sair içilecek ilaçlar da bulunurdu. Sultanın içtiği sular da şarabhânede saklanırdı.10

8. Emîr-i Teber (Teberdâr)

Emîr-i Teber Sultanın etrafında siper vazifesi gören ve baltacılarla beraber teber (balta) taşıyan görevlilerin amiridir. Sultan bir şeye binerken bu emîr, teber tutardı. Teberdarlar, sultanın hareketinde sağ ve sol tarafında bulunurlar ve sultanın yanına müsaadesiz sokulmak isteyenleri engellerlerdi. Emîr-i Teber, bazen Aşerat emîrleri arasından da tayin edilirdi. Bu görevde bazen de daha aşağı rütbeden olanlar da vardı.11

9. Emîr-i Alem

Sultanın tablhanesi ile buradaki hizmetlilerin başındaki görevliye Emîr-i Alem denilirdi. Sultanın bayraklarını muhafaza etmek, alaylarda ve merasimde sultanın arkasından yürüyerek bayrağı taşımak hep Emîr-i Alemin göreviydi. Emir-i Alem, Aşerat emirlerinden seçilirdi.12 Sultanın Tablhanesinde davul, zurna, dümbelek (nekkare), nefir, zil ve sair musiki aletleri vardı. Emîr-i Alemin maiyetinde Mihtârı Tablhâne denilen bir muavin, Debendar (davulcu) ve nefir çalan borazanlar ile Kûsi ismi verilen zilzenler ve nekkareciler bulunurdu. Her sabah ve gece nevbet çaldığı zaman buna Emîr-i Alem nezaret ederdi.13

10. Emîr-i Şikâr

Bu emîr sultanın av kuşlarına bakan görevlilerin başıdır. Sultan ava çıktığı zaman Emîr-i Şikâr da beraber bulunurdu. Bu görevlinin rütbesi Onlar Emîri idi.14

Bundan başka Hırasetüttayr denilen ve kuşların bulundukları ve indikleri yeri bilip onları muhafaza ile sultanın rahat avlanmasını sağlayan görevliye de Harisüttayr denilirdi. Bu görevlinin rütbesi ise Onlar Emîri idi.15

11. Mihtâr-ı Taşthâne

Taştdâr, leğen tutan demektir. Bu vazifenin baş sorumlusu olan Mihtar, sultanın Taşthâne denilen el ve çamaşır leğenleriyle, yine sultanın giydiği kaftan, cübbe ve sair elbiseleri ile kılıç, çizme ve mest gibi eşyayı koruyan

ve bunlardan sorumlu dairenin başağası idi. Taşthânede elbise de yıkanırdı. Bu emîrin maiyetinde birkaç hizmetçi çalışırdı.16

12. Mihtar-ı Firaşhânâh

Sultanın, yatak, döşek, halı, çadır ve sair eşyalarına bakan sorumlu müdüre ise Mihtar-ı Firaşhânâh denirdi. Bunun maiyetinde Firaşî denilen birçok hizmetli görev yapardı. Seferde ve hazerde bunlar görev yaparlardı ve çadırları bunlar kurarlardı. Bunlar çadır kurmakta ve çadırları katırlara yüklemekte gayet mahir ve çevik idiler, Bunlara Ferraş denilirdi. Bazen bunlardan birisi tek başına büyük çadırı dahi kurabilirdi.17

13. Hasekiler

Bunlar, sultanın uzlet ve halvetlerinde, boş kaldığı zamanlarda ve gezinti esnasında sultana refakat ve hizmet ederler ve huzuruna izinsiz girerlerdi. Bunlar emîrliğe yükselmek için her biri bir namzet idi. Bu hasekilerin sayısı Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanın

da 40 iken daha sonda 400'e kadar çıkmıştır.18 Hasekilerin maaşları fazla idi ve bazen sultanlardan hediye de alıyorlardı. Bunlar diğer Memlûklardan farklı olarak kılıç yanında gece gündüz sarayda ve sultanın yanından ayrılmazlar onu yalnız bırakmazlardı. Bunlar sultanın bütün sırlarını bilirlerdi. Hasekiler izin almadan kılıçlarıyla beraber sultanın huzuruna çıkarlardı.19

B. Hükümette Görev

Yapan Emîrler

Saray haricinde ve devlet merkezinde görev yapan emîrler şu görevlerde bulunurlardı; Nâibü's-Saltana (Naibü's-Kâfil), Emîr-i Kebir, ve Atabekü'l-Asâkir, Re'sün-Nevbe, Hâcibülhüccab, Devâdar, Emîr Candar, Nakibülceyş ve Mihmandar idi.

1. Naibü's-Saltana

Sultana idarî görevinde yardımcı olan büyük görevliler arasında başta Nâibü’s-Saltana gelmekteydi. Naibü’s-Saltana, sultanın vekili mesabesinde olup, devlet işlerinde onun sağ kolu idi.20 Memlûkler Dönemi’nde vezirlik makamına ait yetki ve salahiyetler vezirden alınarak, Niyabet (Naiblik) makamına verilmiştir. İlk defa Naibü’s-Saltana görevini ihdas eden Memlûk Sultanı Melik Muiz Aybek olmuştur.21

Naibü’s-Saltana, üst düzey devlet görevlilerinin atanmasında, ıktaların dağıtılmasında ve idarî kararların alınmasında sultana yardımcı olurdu. Kalkaşandî, Naibü’s-Saltana’ya “ikinci sultan” tabirini kullanmıştır.22 Bu yüzden Naibü’s-Saltana’ya “Kâfilü’l-Memâliki’ş-Şerifeti’l-İslamiyeti’l-Emîriyi’l-Âmiri” lakabı verilmişti.23 Naibü’s-Saltana, o devirde pek çok devlet işini yürütüyordu. Memlûkler Dönemi’nde Saltanat naibliği iki kısım idi. Birincisi, en-Naibü’l-Kâfil idi. Bu vezir ve Katib-i Sırrı tayin ederdi veya Naibü’l-Hazre denilen, sultanın Mısır’da bulunduğu ve Kahire’de oturduğu sırada naiblik yapan naibe deniyordu. Diğeri ise, Naibü’l-Ğaybe denilen ve birincisine göre daha az ehemmiyetli olup, sultan hacda, seferde veya diğer sebeplerden dolayı Kahire’de bulunmadığı zaman onun yerine naiblik yapardı.24

Memlûkler Dönemi’nde merkezin dışında, Şam Dımaşk, Halep, Trablus, Hama, Safed ve Kerek gibi şehirlerde naiblik bulunuyordu. Bunlardan derece bakımından en üstünü Şam Naibliği idi.25

2. Atabekü’l-Asâkir

Naibü’s-Saltana’dan sonra rütbe ve makam bakımından Atabekü’l-Asâkir gelirdi. Atabekü’Asâkir’e, Emîr-i Kebir veya Atabekü’l-Cüyûş da denirdi. Atabekü’l Asâkir, Memlûk ordusunun baş komutanı olup bugünkü Genelkurmay başkanı demekti. Atabekü’Asâkir, ordu komutanı ve ümera arasında en kuvvetli kişi olarak devlet yönetiminde büyük bir nüfuza sahipti.26

Atabeglerin nüfuz ve kuvvetlerine delil olarak onlardan bir kısmının sultan olduklarını belirtmek yeterli görülmektedir. Kuvvetsiz ve dirayetsiz sultanlar atabeglerin elinde sanki birer oyuncak gibiydiler ve atabegler onlara istedikleri gibi hükmediyorlardı.27

Halep ve Şam'da da atabeg vardı. Bundan dolayı Mısır'da bululan atabeg için Atabekü'l-Asâkir bi diyari'l-Mısriyye denilmektedir.28

3. Re'sü'n-Nevbe

Sultanın memlûklarının yani merkezi ordunun (kapıkulu askerlerinin) kumandanı olup, bu askerlerin her türlü talim, terbiye ve terfi gibi durumlarıyla ilgilenmek Re'sü'n-Nevbe'nin görevleri arasındaydı. Bunun rütbesi Mukaddeminden yani Emir-î Mie (yüzler emîrinden) olmaktı. Bunun da maiyetinde 3 tane Tablhanah emîrinden (kırklar emîrinden) yardımcısı vardı.29

Sultanın memlûkları, kendi aralarında herhangi bir ihtilaf veya bir problem olduğunda Re'sü'n-Nevbe'ye gelirler ve o da bu problemleri halletmeye çalışırdı, gerektiği zaman Res'ün-Nevbe askerler arasında hapsedilmesi icap edenleri tevkif ettirirdi.30

4. Hacibu'l-Hüccab

Haciblik, Memlûklerde önemli görevlerden biriydi. Sultan Nâsır Muhammed b.Kalavun zamanında bu hizmetin önemi daha da arttı.31 Hacibü'l-Hüccab (Hacib-i Kebir), ve onun muavini olarak da beş Hâcib vardı. Bunlardan ilk ikisi büyük hâcib idi ve Yüzler Emîrinden seçilirdi, diğer üçü ise Tablhane emîrinden (Kırklar Emîri) idiler. Bunlardan başka rütbeleri işrinat (Yirmiler Emîri) ve Aşarat (Onlar Emîri) Emîrlerden olanlar da vardı.32 Haciblik, XIII. asrın sonlarıyla XIV. asrın ilk yarısı içerisinde Naibü'l-Kâfil ve Atabeglikten sonra gelen bir makamdı.

Hacibü'l-Hüccabın vazifesi, ya sultanın emriyle veya Naibü's-Saltana'nın direktifleriyle askerlere ait bütün işleri kontrol etmek, emirler

ve askerler arasındaki problemleri halletmek ve ıkta davalarını çözmek veya feshetmek gibi görevlerdi.33

Hacibü’l-Hüccabların ıktaları olmayıp, mahkeme harçlarından aldıkları para ile geçinirlerdi. Eyaletlede de haciblik vardı. Bu eyaletlerdeki Hacibü’l-Hüccablar, Naibü’s-Saltanaların gıyabında onlara vekalet ederlerdi. Şam, Halep, Trablus ve Şam hacibleri, Hama, Safed, ve Kerek haciblerinden daha yüksek derecede idi.34

5. Devâdar

Devâdar veya Devettar, sultan tarafından başkalarına yazılacak mektup, ferman ve tahriratı gideceği yere

sevk ve tebliğ etmek bunun görevleri arasındaydı. Ayrıca sultana takdim edilen menşur, ferman ve arzuhalleri sultana arz eylemek ve saraya girmelerine müsaade edilecek kimseler hakkında sultana danışmak veya sultanın huzuruna çıkacaklara merasim ve kabul kaidelerini öğretmekte hep Devâdarın görevleri arasındaydı.35

Devâdarın önemi XIV. asrın ilk yarısında daha da artmıştı. Önceleri bu makama Tablhâne ve Aşarat emîrlerinden olan emîrler atanırken sonraları bu göreve Yüzler Emîri atanmaya başlamıştır.36 Devâdarın ehemmiyeti gün geçtikçe artmış ve Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında (1347-1351 ikinci saltanatı) ve Sultan Melik Nâsır Hasan zamanında (1354-1361) yılları arasında hep Yüzler Emîri rütbesinde olan emîrler bu göreve getirilmiştir.37

6. Emîr-i Candar

Candar, muhafız demektir. Emîr-i Candar ise, muhafızlık görevi yapanların emîri demektir. Sultanın kapıcıları ve perdedarları da Emîr-i Candarın emri altında idiler. Sultan birisini tevkif ettirmek veya öldürtmek istediğinde bunu Emîr-i Candar vasıtasıyla yapardı. Emîr-i Candarın

nezareti altında Zeredhane denilen yüksek tabakanın ve siyasi suçluların konulduğu bir hapishane vardı.38

Emîr-i Candar ve maiyeti sultanın etrafında dolaşıp onu muhafaza ederlerdi. Emîr-i Candarın rütbesi Binler Emîri idi. Bunun yardımcısı ise Emîr-i Tablhanedendi.39

Emîr-i Candarın diğer bir görevi de, hükümdara gelen postayı Devâdar ve Katib-i Sır'la beraber onu sultana takdim ederlerdi.40

C. Erbab-ı Kalem (İlim sahibi)

ve Vazifeleri

Memlûk Devleti'nde idarî işleri ilim erbabı denilen ulema sınıfından yetişmiş kişiler yürütmekteydi. Bu görevliler arasında değişik dinlerden (Müslüman, Hıristiyan ve Musevî) olanlar vardı. Ordu, malîye, evkaf ve tahrir işleri gibi önemli görevler hep ilim erbabı tarafından yürütülmekteydi. İlim erbabının yaptığı idarî makam ve mevkiler şunlardır:

1. Vezirlik (Vezâret)

Vezirlik, daha önce hükümran olan İslam devletlerinde halifelik ve sultanlıktan sonra en büyük makam iken Memlûkler Dönemi'nde önemini kaybetmiş tamamıyla bir idari memuriyete dönüşmüştür.41 Devlet idaresinde önem derecesine göre Atabekü'l-Asâkir'den sonra gelen en önemli görevli vezirdi. Vezirin, Memlûk Devleti'ndeki nüfuz ve yetkisi Abbasi ve Fatimî Devletlerinkinden daha zayıftı.42 Memlûk Devleti'ndeki Naibu's-Saltana, (Niyabetü's-Saltana) sultandan sonra ikinci adam olup vezirin yerini aldığından bu yüzden vezirin nüfuz sahası gittikçe daralmıştır. Vezirin görevi, önceleri, resmi yazışmalar, mali işler, ve hükümdarın özel mal varlığı ile ilgili işlere bakarken sultanın veya naibinin emir ve talimatlarını yerine getirmek ve devletin malî ye işlerini ilgili Nâzırla birlikte yürütmekten ibaret kalmıştır.43 Memlûk sultanları, bazen aynı anda iki veziri birden atıyorlardı. Bu vezirlerden birisi ilmiye sınıfından olup

buna Vezir'ü-Sohbe deniliyordu. İkinci vezir ise, askerî sınıftan olup buna da sadece vezir denilmekteydi. Vezirin önemi zamanla azaldığından Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun, bu görevi lağv etti ve onun yerine Nâzıru'l-Hassı getirdi.44

Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun'un 1341 yılında vefatından sonra vezaret makamı tekrar ihdas edildiyse de vezirin vazifesi yine tahrir ve malî işlerden ibaret kaldı. Vezir kudret ve nüfuzu artan Üstaddarın nezareti altında bulunuyordu.45

2. Katib-i Sır (Nâzıru'l-İnşa)

Katib-i Sır, sultana gelen mektup ve saireyi okur ve sultanın emrettiği şekilde bu mektuplara cevap verir ve nişanlarını koyarak ilgili yerlere gönderirdi. Bunun dışında elçi kabulünde elçinin getirdiği mektubu açıp sultana okuduktan sonra bu mektuplara sultanın vereceği direktifler doğrultusunda cevap yazmak da yine Katib-i Sır'ın görevleri arasında idi.46

Katib-i Sır'ın görevi çok önemli bir görev olduğundan, devletin ve sultanın bütün sırlarına vukûfundan dolayı bu göreve getirilecek kişilerin çok sır saklayan ve güvenilir kişilerden olması gerekirdi.47

3. Nâzıru'l-Ceyş

Memâlikî Sultaniye (sultanın askerleri) denilen hassa askerlerinin techiz edilmesi ve maaşlarının verilmesi, Mısır ve Suriye'deki bütün askerlerin işlerinin yapılması gibi görevler hep Nâzıru'l-Ceyş'in görevleri arasındaydı. Ka'latü'l-Cebel'de bulunan ve Divanu'l-Ceyş denilen divanda Nâzıru'l-Ceyş'in emrinde idi. Bu divanın bir de Müstevfiü'l-Memalîkü's-Sultaniye adlı bir Müstevfisi vardı. Suriye arazisine bakan başka bir müstevfi de vardı. Ayrıca askerlerin maaşına bakan ve onlara ait evrak ve senetleri tutan bir müstevfi daha vardı.48

4. Nâzıru'l-Beytülmal

Nâzıru'l-Beytülmal, umum devlet hazinesinin amiri olup, bütün işler Divanü'l-Beytülmal denilen bir dairede görülürdü. Bu divan da vezire bağlı idi. Nâzıru'l-Beytülmal, Mısır ve Suriye vilayetlerinden gelen bütün hasılatı Kal'atü'l-Cebel'deki hazineye naklettirirdi. Nâzıru'l-Beytülmal ayrıca maaşlara ve diğer şeylere sarf edilecek bütün paradan da sorumluydu.49

5. Müşrif-i Memâlik

Müşrif, devletin bütün muamelatını teftişe yetkili görevlidir. Genel müfettişin derecesi vezirden aşağı derecede idi. Genel müfettişten başka herhangi bir dairenin Nâzır ve müdürüne de Müşrif denilmekteydi. Hazine Müşrifliği ve mutfak müşrifliği gibi çeşitli müşriflikler vardı.50

D. Memlûkler Devleti'nde

Merkez Teşkilatındaki Divanlar

Memlûk Devleti'nde her türlü devlet işlerinin yürütüldüğü, karara bağlandığı ve bugünkü bakanlıklar ve bakanlar kurulu mesabesinde olan çeşitli divanlar vardı. Bu divanların en önemlileri arasında, Divanü'l-Ceyş, Divanü'l-İnşâ, Divanü'l-Ahbas, Divanü'n-Nazar ve Divanü'l-Has vardı.

1. Divanü'l-Ceyş

Bu divan, devletin en önemli divanlarından biridir. Naziru'l-Ceyş başkanlığındaki bu divan, hem iktâlı askerler hem de sultanın memlûklarıyla ilgili işlere bakardı. Askerlerin künye defterleri, iktâ beratları onlara yapılan ödemeler, elbise işleri iktâ arazilerinin yüzölçümünü ve kıymetlerini gösteren cetveller bu divanda bulunurdu. Nazıru'l-Ceyş, askeri işlerin tamamından sorumlu idi. Kal'atü'l-Cebel'de bulunan bu divan, Mısır, ikincisi ise Suriye ve civarı askerleriyle ilgili işleri yürütmek üzere iki daireye ayrılmıştı.51

Mısır ve Suriye'de bulunan ve Memlûk ordusunun temeli sayılan, el-Memalîkü's-Sultaniye, Ecnadü'l-Halka ve Memalîkü'l-Ümera'ya ait bütün

bilgiler Divanü’l-Ceyş’te bulunurdu. Ayrıca bütün Memlûk arazisinin kıymetini ve yüzölçümünü gösterir istatistikî bilgiler de yine bu divanda bulunurdu.52

2. Divanü’l-İnşâ

Bu divan, hükümdar sarayının bulunduğu yer olan Ka’l-atü’l-Cebel’de bulunuyordu. Bu divanın reisine, Katib-i Sır, Sahib-i Divanü’l-İnşâ, Sahib-i Divanü’l-Şerif veya Nâzıru’l-Divanü’l-İnşâ da denilirdi. Bunun maiyetinde tahrirat, tuğra ve arzuhal katipleri bulunurdu.53

Sultanlar, vezirlerine ve emîrlerine ve evlatlarının dahi muttali olamadığı bazı meseleleri bu divanda görev yapanlara söylerdi. Fakat bu divanda görev yapanların da çok güvenilir, ağzı sıkı, asîl, vakûr ve her bakımdan sağlam olması gerekirdi. Bu yüzden bu divanın başkanına Katib-i Sır (Sır katibi) denilmiştir.54

Bu divan, iki ülke arasındaki her türlü ticarî, siyasî ve ekonomik konulara ait bütün yazışmaları yapardı. Divanda yapılan yazışmalarda makam ve mevkiye göre çok farklı üsluplar kullanılarak yazılırdı. Bu yazışmaları yapan görevlilerin çok ince bir protokol bilgisine sahip olması gerekiyordu. Sultan adına inşâ divanından çıkan yazılar, yazıldıkları kağıdın ebadına, yazının cinsine ve gönderilen kişinin durumuna göre çeşitli isimlerle anılıyordu.55

Yine İnşâ divanında vali, hâkim, ümera, naib ve sair vazife sahiplerinin azl ve tayinleri ile ilgili yazışmalar yapılır ve bu yazışmalarda her makama uygun bir üslûp kullanılırdı.56

İnşâ divanında bir kişinin bu kadar ağır ve önemli işleri tek başına başarması mümkün değildir. Bu yüzden bu divanda bu işleri düzenli bir şekilde yürüten Sahib-i Divanü’l-İnşâ’nın yardımcıları vardır. Bu yardımcıların başında başkanın çeşitli sebeplerden dolayı divanın başında bulunmadığı zamanlarda onun yerine Naibü’-Katib-i Sır bulunurdu. Bu

yardımcıdan sonra Küttabu Desti'ş-Şerif denilen ve kendilerine Muvakkî adı verilen İnşâ Divanı katipleri geliyordu.57

İnşa divanında, ferman ve menşurlardan başka esas olarak devlet ve eyaletlerle ilgili yazışmalar vardı. Bu yazışmalar da müraselât ve mükâtebât diye iki kısma ayrılmıştı.58

Memlûkler Dönemi'nde inşa divanına bağlı önemli bir daire daha vardı. Bu daire de "Dairetü'l-Berîd (posta idaresi)" denilen ve devletin sınırları içerisinde ülkenin bir ucundan diğer ucuna yaygın bir şekilde icra edilen bir haberleşme ağı vardı. Memlûkler Devri'nde iki çeşit posta vardı; bunlardan biri "Kara postası" idi. Bu posta, hayvanlar vasıtasıyla merkez Kalatü'l-Cebel'den çeşitli cihetlerle giden yollar aracılığıyla yapılırdı. Bu güzergah boyunca posta görevlilerine ve hayvanlarına gerekli olan her türlü yiyecek içecek ve barınak gibi çeşitli ihtiyaçlarının karşılandığı "menziller" vardı. Posta memurlarının görevi son derece önemliydi. Ülke içerisindeki bütün haberleşme bu görevliler aracılığıyla yapılırdı. Bazen bu görevliler şifahi emirler de götürürlerdi. Bu dairede çalışan posta memurlarının konuşma ve kendilerine verilen emirleri harfiyyen ve doğru olarak ezberlemeleri ve bu konuda mahir olmaları gerekirdi.59

Memlûk Devleti'nde havada yapılan haberleşme usulünü ilk defa uygulamaya koyan Sultan ez-Zâhir Baybars'tır. Sultan ez-Zâhir Baybars bu haberleşmede güvercinleri kullanmıştır. Güvercinlerin taşıdıkları kağıt çok ince ve haberler de çok özlü ve kısa oluyordu. Mektuplar güvercinlerin kanatlarının altında dikkatli bir şekilde yerleştiriliyordu. Posta güvercinlerinin getirdiği haberler genelde acil haberler olduğundan bu haberler anında sultana arz edilirdi. Güvercinlerin uçuş menzilleri içerisinde durak vazifesi gören güvercin kuleleri vardı. Bu kulelerde özel güvercin yetiştiricileri vardı. Bu görevliler güvercinlerin getirdiği mektubu alır almaz

diğer bir güvercinle bir sonraki menzile gönderirdi. Mektubu getiren güvercin dinlendikten sonra geldiği üssüne geri dönerdi.60

Memlûklerde posta teşkilâtı belirli aralıklarla yapılmış menziller vasıtasıyla yapılırdı ve buralarda at ve gü

vercinler bulunurdu.61 Posta idaresinin merkezi Kahire'deki Ka'latü'l-Cebel idi. Posta teşkilâtı çeşitli güzergahlar üzerinden yapılırdı. Memlûkler Dönemi'nde en çok kullanılan karayolu güzergahı Kahire'den İskenderiye ve Dimyat'a ayrı ayrı güzergahlardan yapılırdı. Kahire'den yine Kûs ve Asvan'a ve bir başka yol da Fırat nehrine kadar Suriye ve Güney Anadolu'ya gitmek üzere dört posta yolu vardı. Bu yollar da çeşitli kollara ayrılmıştı.62

Memlûkler Dönemi'nde posta teşkilâtında sürat ve inanılmayacak derecede hızlıydı. Mesela, Şam'dan Kahire'ye dört veya üç günde, Kahire'den Halep'e beş günde posta giderdi. Diğer vilayetlerden Kahire'ye haftada iki kez düzenli olarak posta gelirdi. Sultan Baybars'tan sonra da posta işi mükemmel bir şekilde devam etti. Fakat XV. yüzyılın ilk yarısında ise bu teşkilât eski gücünü tamamen kaybetti. Hatta birçok posta yolları terk edilir hale gelmiştir.63

3. Divanü'l-Ahbes

Vakıf işleri Eyyûbiler Dönemi'nde Kadı'nın ihtisası iken, Memlûkler bu görevi birkaç kısma ayırmışlardı; Harameyn-i Şerifeyn Evkafı ve Müslüman esirlerini hürriyetlerine kavuşturmak için kurulan Fidye Evkafı idi. Fidye Evkafı'na el-Evkaf el-Hâkime de deniliyordu ve bunun başındaki görevliye de Nâzıru'l-Evkâf deniyordu. Bu vakıfa çoğunlukla Şafiî Mezhebi Başkadısı bakıyordu. Diğer bir vakıf türü de aile vakıfları idi.64

Divanü'l-Ahbes, görev bakımından bugünkü Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne benzeyen bir dairedir. Bu divan başkanının görevi, cami, medrese, ribat, zaviye ve benzeri hayır ve dini müesseslerle ilgili işleri

yürütmekti. Vakfedilen arazi ve akarların hepsi Nâzırü'l-Evkafın görevleri içerisindeydi.65

Vakıfların Memlûkler Dönemi'nde yayılmasının siyasî, iktisadî, dinî ve kültürel açıdan birçok önemi vardır. Vakıfların siyasî yönden ortaya çıkış sebebi, sultanla halk arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmekti. Sultan ve emirler hâkim zümre olarak vakıfları geliştirmeye çalışarak halka daha iyi hizmet etmişler ve böylece onlara daha rahat hükmetmişlerdir.66

Çoğu Memlûk Sultanları vakıf arazisi ve akaratı (toprak ve binaların gelirleri) halkın yararına kullanmışlardır. Sultanlar toplum yararına sebiller (su yolları) yaptırmışlar ve gençlerin ilkokuldan üniversiteye kadar rahat okuyabilmeleri için onlara her türlü kolaylığı sağlamışlardır. Sultanlar hastalar için hastahaneler yaptırmışlar ve fakir halkın burada ücretsiz tedavi olabilmeleri için onlara her türlü kolaylığı sağlamışlardır.67

Divanü'l-Ahbes el-Mebrûre denilen görevli, Mısır'da vakfedilen ve sultanlara ait bütün ilmî ve sosyal müesseselerle burada çalışanların maaş ve tayinlerini yapardı. Bütün bu vakıf işleri, Devadar-ı Kebir'in denetimi ve kontrolü altındaydı.68

4. Divanü'n Nazar (Malîye Bakanlığı)

Memlûk Devleti'nde en önemli divanlardan biri de "Divanü'n Nazar" dır. Bu divan devletin bütün malî işleriyle uğraşan bir divandır. Bu divan bugünkü Malîye Bakanlığı konumundadır. Devletin bütün gelir giderleri, cari harcamaları, devletin yıllık bütçesi hep bu divan tarafından hazırlanır ve malîyeye ait bütün işler yine bu divanda görülürdü. Divanü'n-Nazar'ın reisine Nâzıruddevle veya Nâzıru-Sohbeti'ş-Şerif veyahutta Nâzıru'n-Nüzzar denilirdi. Bu nâzırın derecesi vezirden sonra gelmekteydi.69

Divanü'n-Nazar devletin bütün hesaplarını kontrol eder ve devlet memurlarının maaşlarını dağıtırdı. Devlet memurlarına elbise, hububat vb. şeyler verilirdi. Bu verilenlerin bir kısmı günlük, bir kısmı aylık ve bir

kısmı da yıllık olarak verilirdi. Bu divan başkanına pek çok görevli yardım ederdi. Bu görevlilerin başında “Müstevfiyü’s-Sohbe” gelirdi. Bu kişi divan başkanının vekili konumundaydı. Bunun dışında ayrıca hazine şahitleri, hazine sarrafı ve pek çok katip de onun yardımcısı idi.70

Divanü’l-Nazar’ın önemli bir şubesi Divanü’l-İstifay-ı Sohbe’dir. Bütün malî divanların hesapları buraya gelirdi. Ayrıca maaş, tayin işleri ve diğer harcamalardan da hep bu divan sorumluydu. Bu divanın başkanına Müstevfi’s-Sohbe denirdi.71 Müstefi’s-Sohbe, Mısır ve Şam bölgelerinde malî işleri düzene koymak salahiyetini haiz olup yine bu konularla ilgili sultanın fermanları bu divandan çıkardı. Yine Divanü’l-Nazar’a bağlı olarak görev yapan “İstifây-ı Devlet Divanı “vardı. Bu divan malîyeye ait devletin tüm gelir ve giderlerini gösterir cetvelleri hazırladığı gibi ayrıca devletin tüm gelir kaynaklarını tespit ederek bu gelirlerin nerelere harcanacağını da yapardı. Bu divanda önceleri bir müstevfi varken daha sonra önemine binaen birkaç müstevfi tayin olunmuştur. Bu müstevfilerin tayinleri vezirin arzıyla oluyordu 72

5. Divanü’l-Beytülmal

Divanü’l-Beytülmal’da, malî işlerle meşgul olan ve vezire bağlı bir divandır. Mısır, Şam ve diğer bütün Memlûk memleketlerinin gelirleri Kal’atü’l-Cebel’deki Beytülmal denen hazinede toplanırdı. Devletin gelirlerinin toplanması, muhafaza edilmesi ve toplumun umumi menfaatlerine harcanması faaliyetleri yine bu divan aracılığıyla yürütülürdü.73

Bu divanın reisine Nâzıru’l-Beytülmal denilirdi. Beytülmal Nâzırı seçilirken güvenilir, adil, ilim sahibi ve dürüst olmasına dikkat edilirdi. Çünkü bu nâzır devletin umum hazinesinin amiri sayıldığından önemli bir mevkiye sahipti. Beytülmal Nâzırının görevi; Mısır ve Suriye vilayetlerinden gelen bütün gelirleri Kal’atü’l-Cebel ’deki hazineye

naklettirmekti. Nâzır'ı Beytülmal, maaşların ve her türlü harcama için sarf edilecek paranın hazineye girip çıkmasından da sorumluydu.74

Divan başkanı olan Beytülmal Nâzırı'nın maiyetinde, müfettiş ve murakıb ile Beytülmal sarrafı ve mal katibi vardı.75

6. Divânü'l-Hâs

Bu divan, Fatımiler zamanından beri mevcut ise de, Memlûkler Dönemi'nde daha da önem kazanmıştır. Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun vezirlik makamını lağv ederek bunun yerine 1328 yılında Divanü'l-Hass'ı ihdas etti ve artık sultana ait bütün özel mallara ve hazinesiyle ilgili işlere Nâzıru'l-Hâs bakacaktı.76

Divanü'l-Hass'ın önemli bir bölümü ise İstifa-i Has idi. Bunun başkanına ise Müstevfiü'l-Has denirdi. Divanü'l-Has başkanı, divana giren ve çıkan her şeye nezaret etmek, divanın hesap işlerine bakmak ve Divanü'l-Hass'ın bütün evrak ve senetlerini yazmakla görevli idi. Ayrıca bu müstevfinin görevden alınması ve göreve atanması hep Divanü'l-Hâs başkanına aitti.77

7. Diğer Divanlar ve görevleri

a) Divanu'l-Ahrâ: Bulak'a gelen yük gemilerinin kontrolünü yapar ve zâhire ambarlarına nezaret işini yürütürdü.

b) Divanu'l-Tavvahin: Kahire değirmenlerine nezaret ederdi.

c) Divanu'l-Mürteceât: Azil veya vefat eden emirlerin işlerini ve müsadere edilen mallarla ilgili işlere bakardı.

d) Divanu'l-Mevârîs: Miras ve veraset işleriyle ilgilenirdi.

e) Divanu'l-Amâir: Mimar ve mühendislerin görev aldığı, bayındırlık işlerinin yürütüldüğü divandır.

f) Divanu'l-Bimaristân: Ülke hastanelerinin yönetimini organize eden divandır.78

Memlûk Devleti'nde her divanın yetki ve sorumluluğu farklıydı. Bu divanların ehemmiyeti, yaptığı işlerin durumuna göre değişmekteydi. Her divanın reisi de rütbe ve derece bakımından farklıdır.

E. Memlûklerde Eyalet Teşkilatı

Memlûk Devleti'nde merkez teşkilâtının dışında merkeze bağlı olarak bir de eyalet teşkilâtı vardı. Memlûkler, Mısır, Suriye ve Hicaz Bölgesi'ne sahip olduklarından buralara Naibü's-Saltana veya Melikü'l-Ümera ismiyle umum valiler atayarak bu bölgeleri idare etmeye çalışmışlardır. Bu Naibü's-Saltanalıklar arasında en önemlisi ise Suriye mıntıkasında bulunan Şam Naibü's-Saltanalığı idi. Şam naibine, Kâfilü's-Saltana da denirdi. Bundan sonra derece itibariyle Haleb, Trablusşam, Hama, Safed ve Kerek Naibü's-Saltanalığı gelmekteydi. Humus ve Rahbe naibliği ise derece ve mevki bakımından bu Naibü's-saltanalıklardan sonra geliyordu. Bu Naibü's-saltanalıklar Suriye'ye bağlı idiler. Mısır'da ise sonradan ihdas edilen İskenderiye ile beraber Vech-i Kıblî ve Vech-i Bahrî naiblikleri vardı. Bunlara daha sonra Gazze Naibliği de eklenmiştir. Yukarıda saydığımız naibliklerin hepsi aynı anda ortaya çıkmamıştır. Bunların birinci kısmı tedrici olarak ortaya çıkmıştır.79

1. Şam Naibü's-Saltanalığı

Şam Naibü's-Saltanası Mısır'da saltanat naibi olan Naibü'l-Kâfil'e denk idi. Şam, Mısır'dan çok uzak bir bölgede bulunduğundan buraya atanan Naibü's-Saltananın çok güvenilir ve liyakat sahibi emîrlerden olması gerekirdi.80

Şam Naibü's-Saltanalığı'ndaki memurların bir kısmı merkezden atanırken bir kısmı da Naibü's-Saltana tarafından tayin olunuyordu. Şam'daki yazışmalar vezir veya vezir derecesinde bir yetkili bulunmazsa Nâzırü'l-Memleketü'ş-Şamiyye denilen kalem âmiri bu işi yapardı.81

Şam Naibliği’ne bağlı olan küçük vilayetler arasında; Gazze, Kudüs, Sarhad, Aclûn Baalbek, Humus ve Misyaf gibi ikinci derecedeki naiblikler vardı.82

Şam’daki Nâzıru’l-Ceyş’te sultan tarafından tayin edilirdi. Şam’da Nâzıru’l-Ceyş’ten başka Nâzıru’l-Has, Nâzıru’l-Hızane, Nâzıru’l-Beytülmal, Nâzıru’l-Hizanüssilah, Devadar ve Hisbe Nâzırı gibi görevliler de vardı.83 Eyaletlerdeki görevliler aynen merkez teşkilâtında çalışan görevliler gibiydi. Bu eyaletlere atanan Naibü‘s-saltanalar bir takım yetkilere sahipti ve merkeze danışmadan bazı atamalar yapabiliyordu. Örneğin küçük ıktaları dağıtabiliyordu.84

2. Haleb Naibü’s-Saltanalığı

Memlûkler Dönemi’nde ülkenin kuzeyinde bulunan önemli Naibü’s-Saltanalıklardan biri de Haleb Naibü’s-Saltanalığı’dır. Bu saltanalığın İlhanlı Devleti’ne ve Türkmenlere yakın olması bu Naibü’s-Saltanalığın önemini bir kat daha arttırmaktadır. Bu Naibü’s-Saltanalığa da Şam Naibü’s-Saltanalığı’nda olduğu gibi küçük naiblikler bağlı bulunmaktaydı. Bunlar arasında Kal’atu’l-Müslimin (Rum kale), Kahta, Gerger, Behisni (Besni), Ayıntap (Antep), Derbsak,85 Bagras86 Şeyraz87 Divriği ve Darende gibi yerler vardı.88

Yukarıda sayılanlardan başka Haleb Naibü’s-Saltanalığı’na bağlı olmayarak sınıra yakın olan ve Memlûk Sultanlığı tarafından tayin edilen yerler arasında Malatya, Elbistan, Ayas, Adana, Tarsus, Bire, Caber, ve Urfa Naiblikleri gelmektedir.89

Şam Naibü’s-Saltanalığı’nda olduğu gibi Haleb Naibü’s-Saltanalığı’nda da Hacib, Nâzıru’l-Has, Nâzıru’l-Mal, Nakibü’l-Ceyş, Mihmandar, Merkez Posta Müdürü, Vakıflar Müdürü, Halep Kalesi Naibi, dini ve hukukî işlere bakan dört mezhep kadısı ile bunların naibleri, Şafiî, ve Hanefî Kadı

askerleri, Darü’l-adl müftüleri, Beytü’l-mal vekili, Nakîbü’l-Eşraf ile Hisbe Nâzırı bulunmaktaydı.90

3. Trablusşam Naibü’s-Saltanalığı

Trablusşam Naibü’s-Saltanalığı derece itibariyle Haleb Naibü’s-Saltanalığı’ndan sonda gelmekteydi. Trablusşam Naibi de diğer naibliklerde olduğu gibi Binler Emîrinden atanırdı. Bu naibliğin üç hacibi vardı ve en büyüğü Tablhane Emîri (Kırklar Emiri), diğerleri ise Onlar Emîri idi Trablusşam Naibliğine bağlı ikinci derecede naiblikler de vardı.91

Trablusşam Naibü’s-Saltanasından başka görevli olarak Binler Emîrinden bir emîr varken XV. yüzyıldan sonra bu sayı üçe çıkmıştır. Bundan başka Tablhane Emîrleriyle sayıları 30’a yakın Emir-i İşrinât (yirmiler emîri), Emir-i Aşarat (onlar emîri) ve Emîr-i Hamsevat (beşler emîri) gibi emîrler vardı.92

4. Hama Naibü’s-Saltanalığı

Bu Naibü’s-Saltanalık, derece itibariyle XV. asra kadar Trablusşam Naibü’s-Saltanalığı ile aynı derecede olmasına rağmen bu asırdan sonra daha aşağı bir dereceye inmiştir. Fakat Hama Naibü’s-Saltanalığı, Safed ve Kerek Naibü’s-Saltanalığı’ndan daha üst derecede idi. Hama Naibliği’ndeki askerî ve idarî görevliler Trablusşam Naibliği’ne yakındı. Askerî görevliler arasında, Haciplik, Mihmandarlık, Posta Teşkilâtı Müdürü, Emîri Ahûriyeti’l-Berîd ve Nikabetü’l-Asâkir gibi görevliler vardı. Kalem erbabından ise; dört mezhebin kadısı, Kadıasker, Vekil-i Beytülmal, Muhtesib, Katibü’s-Sır gibi görevliler çalışmaktaydı.93

5. Safed Nâibü’s-Saltanalığı

Safed Naibü’s-Saltanalığı, Hama Naibü’s-Saltanalığı gibi küçük olmayan Naibü’s-Saltanalıklardan birisidir. Bu Naibü’s-Saltanalık, deniz kıyısında ve yerden yaklaşık 1600 metre yükseklikteydi. Sultan Baybars

Haçlıları yendikten sonra Burada bulunan kalenin tamir ve onarımını yaptırmıştır.94

Kalkaşandî, Safed Naibü’s-Saltanalığı’na bağlı on bir tane vilayetin olduğunu belirtmektedir.95 Bu Naibü’s-Saltanalıklardaki idarî ve askerî görevliler diğer Naibü’s-Saltanalıklardaki gibiydi. Memlûk Sultanı, diğer Naibü’s-Saltanalıklarda olduğu gibi Safed Naibü’s-Saltanağı’na da atanacak Nâzıru’l-Ceyş ile Divanü’l-İnşa başkanlarını atardı. Diğer idarî ve askerî görevliler ise mahalli Naibü’s-Saltanalıkta görev yaparlardı.96

6. Kerek Nâibü’s-Saltanalığı

Kerek Naibü’s-Saltanalığı Mısır’da bulunan Atabekü’l-Asâkir veya onun derecesindeki bir emîre verilmekteydi.97 Kerek Naibü’s-Saltanalığına bağlı olarak dört vilayet bulunmaktaydı. Kalkaşandî’nin ifadesine göre bu vilayetler, Vilayet-i Berr, Vilayet-i Şevbek, Vilayet-i Züğar ve Vilayet-i Muân idi.98 Bu eyalete bağlı vilayetlerin hepsinde Kerek Naibü’s-Saltanası’nın tayin ettiği idareciler tarafından idare ediliyordu. Diğer Naibü’s-Saltanalıklarda olduğu gibi bu naibü’s-saltanalıkta da şu görevliler vardı; Nâzıru’l-Kerek, Katib-i Sır, Nâzıru’l-Ceyş, Nâzıru’l-Beytülmal, Naibü’s-Kal’a gibi görevlilerdi.99

7. Mısır’daki Naibü’s-Saltanalıklar

Memlûkler Dönemi’nde Mısır’da kurulan üç naibü’s-Saltanalık vardır. Bunlar İskenderiye Naibü’s-Saltanalığı, Vechi-i Kıblî ve Vech-i Bahrî Nâib-i Saltanalığı idi. Vech-i Kıblî ve Vech-i Bahrî Naiblikleri H.798/1396 yılında Sultan Berkuk Dönemi’nde yeniden teşkil edilmiş ve bu iki naibliğin gelirleri Divanü’l-Müfred’e bağlanmıştı.100

a) İskenderiye Naibliği: İskenderiye’de kurulan Nâib-i Saltanalık derece itibariyle Şam ve Halep Naibü’s-Saltanalıklarından sonra gelirdi. İskenderiye Naibü’s-Saltanılığı H.767/1365 yılında Melik Eşref Şaban b. Hüseyin zamanında Frenklerin İskenderiye’ye hücum etmeleri ve birçok

vatandaşı katletmesi üzerine ihdas edilmişti. Bu Naibü's-Saltanalıkta görev yapan Nâzıru'l-Has, Nâzıru'l-Ceyş ve bir de yazı işlerinden sorumlu olan Sır Katibinin (Katib-i Sır) tayinleri sultan tarafından yapılmaktaydı.101

b) Vech-i Kıblî (Yukarı Mısır) Naibliği: Memlûkler Dönemi'nde Mısır'da kurulan Vech-i Kıblî naipliği daha önceleri Vâli'l-vülât (vali) ismiyle bilinirken Sultan Berkuk Devri'nden itibaren naiblik olmuştur. Buranın naibi Asyut'ta otururdu .102

Vech-i Kıblî Nâibliği'ne Vilayet-i Behensa, Vilayet-i Eşmunîn, Vilayet-i Kûs, ve Vilayet-i Feyyum gibi şehirler bağlı idi. Vech-i Kıblî'ye Mukaddem-i Elf (Binler Emîri) rütbesinde olan bir naib bakardı.103

c) Vech-i Bahrî (Aşağı Mısır) Naibliği: Vech-i Bahrî Nâibliği'ne Mukaddem-i Elf'den (Binler Emîri) olan bir naib bakardı Vech-i Bahrî Nâibliği'ne aynı derecede olan dört vilayet bağlıydı. Bu vilayetler; Vilayet-i Şarkiyye, Vilayet-i Menûfiyye, bunun valisi Menûf şehrinde otururdu, Vilayet-i Ğarbiyye, Vilayet-i Buhayra, bu şehrin valisi Demenhor şehrinde otururdu. Bu vilayetlere bakan valiler Tablhanah rütbesinde olurlardı.104

8. Hicaz Bölgesi

Memlûkler Dönemi'nde Hicaz bölgesi, Sultan Baybars zamanında Memlûk sınırları içerisine dahil edilmiştir. Hicaz bölgesi, Memlûkler Devri'nde idarî yapı bakımından özel önem verilen bir bölge statüsüne getirilmiştir. Bu bölge, Mekke Emîrleri tarafından yönetilmekteydi. Memlûkler Dönemi'nde Mekke Emîr-i Ebu Numay b. Muhammed b. Sa'd Ali b. Katade idi.105

Katade ailesi, 1241 yılından itibaren Eyyûbilerden sonra devlet kuran Memlûklere tabi olarak bazen yalnız, bazen de müşterek olarak Mekke Emîrliği yapmışlar ve bu emîrler günlerini hep birbirleriyle mücadele ederek geçirmiş ve çok kan dökmüşlerdir.106

Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun Dönemi’nde Ebu Numay’ın oğulları Rumeysa ve Humeyda Mekke Emîri olarak görev yapmışlardır. H. 725/1324 yılında bu kardeşler arasında bir çekişme söz konusu olduğundan buraya Mısır’dan asker gönderilmiştir. 1327 yılında ise Rumeysa Mısır’a getirilerek hapsedilmiştir.107

Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun Mekke ve Medine şehirlerinin yönetimine büyük bir önem vermiş ve buraya Hac Emîrî göndermiştir. Bu emîr Mekke Emîrleriyle beraber görev yapardı ve bu Hac Emîri Mekke Emîrlerini Memlûk Sultanlığı adına denetlerdi.108

Memlûk Sultanları, Mekke ve Medine Emîrlerini atama veya azletme işine XIV. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiler ve XV. yüzyıla kadar da Hicaz bölgesini kendi kontrollerinde bulundurdular. Mekke ve Medine Emîrleri arasında rekabet ve çekişme olduğu zaman, bu emîrlerin ya yerleri değiştirilir yada görevden azledilirlerdi.109

Hicaz bölgesindeki emîrler arasındaki çekişme genellikle hac mevsiminde kara ve deniz yoluyla kutsal topraklara gelen tüccarın getirmiş olduğu mallardan elde edilen vergi gelirinden dolayı çıkmaktaydı. Memlûkler kutsal topraklara çok büyük önem vermişler ve Sultan Melik Zahir Baybars zamanından itibaren Kâbe örtüsünü havi mahmil göndermek usulünü başlatmışlardır. Sultan Melik Mansur Seyfeddin Kalavun Devri’nde mahmil gönderilirken özel bir alay tertip edilir ve cirit oynatmak da adet haline gelmişti. Sultan Melik Mansur Kalavun Kâbe örtüsünü dokutmak için iki köyün gelirini buraya tahsis etmişti.110

1 Suyutî, Hüsnü’l-Muhadara, c.II., s.

2 Kalkaşandî, Subhu’l-A’şa c.IV., s.17, 34; İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara 1988, s.334.

3 D. Ayalon, “Studies on the Structure of the Mamluk Army-III” BSOAS 16, London 1956, s. 59; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 336.

4 Suyutî, Cemaleddin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, Husnu'l-Muhâdara fî Ahbar-ı-Mısır ve'l-Kahire, Beyrut, c. II., s. 129; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 336.

5 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa c. IV., s. 19; D. Ayalon, Studies on the Structure of the Mamluk Army III", BSOAS, London 1956, s. 63; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 337.

6 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa c. IV., s. 19-20; D. Ayalon, "Army III", s. 61; Dört üstaddar vardı, bunlardan biri, Ümerâî Mie (Yüzler emîri) denilen birinci sınıf emîrlendendi, diğer üçü Tablhane (Kırklar Emîri) emirlerindendi. Bunlardan başka Aşarat (Onlar emîri) emîrlerinden olan üstaddar muavinleri de vardı. Bunlardan bazıları erzak ve emlak işlerine bakarlar ve bazıları da alıp satılan eşyaya nezaret ederlerdi. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 339.

7 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa c. IV., s. 21; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 340.

8 Suyûtî, Hüsnu'l-Muhadara, c. II., s. 130; Muhammed Ahmed Dehman, Mu'cemu'l-Elfazi'l-Tarihiyye fî Asri'l-Memâlîk, Daru'l-Fikr, Dımaşk, s. 67; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 340-341.

9 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 341-342.

10 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 341-342.

11 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa c. IV., s. 23; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 343.

12 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa c. IV., s. 23; S. A. Aşûr, el-Asri'l-Memâlikî, s. 415.

13 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 343.

14 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa c. IV., s. 23.

15 S. A. Aşûr, el-Asri'l-Memâlikî, s. 414; İ. H. Uzunçarşılı, a. g. e, s. 344.

16 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa c. V., s. 440-441; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 344-345; Taşthâne Mihtar ve hademelerine bâbâ denilirdi. Bu tabir önce

yalnız bu daire müdürü olan Mihtar hakkında kullanıldı ise de sonradan gılmanlar (çocuklar veya hizmetçiler) için de kullanılmıştır. S. A. Aşûr, el-Asri'l-Memâlikî, s. 419; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 344.

17 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 345.

18 S. A. Aşûr, el-Asri'l-Memâlikî, s. 433.

19 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 347-348.

20 K. Y. Kopraman, "Memlûkler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat", s. 20.

21 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 349.

22 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV., s. 17 vd.

23 El-Ömerî, et-Ta'rif bi'l-Mustalihi'ş-Şerîf, s. 65-66; K. Y. Kopraman, "Mısır'da Sosyal Hayat", s. 20; S. A. Aşûr, El-Asri'l-Memâlikî, s. 366.

24 K. Y. Kopraman, "Mısır'da Sosyal Hayat", s. 20; S. A. Aşûr, Mısır ve'ş-Şam, fî Asri'l-Eyyûbiyyin ve'l-Memâlik, s. 300; A. H. Dumit, a.g.e., s. 68-69.

25 S. A. Aşûr, El-Asri'l-Memâlikî, s. 366.

26 K. Y. Kopraman, "Mısır'da Sosyal Hayat", s. 20-21; S. A. Aşûr, El-Asri'l-Memâlikî, s. 367; A. H. Dumit, a.g.e., s. 69.

27 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV., s. 18; Halil b. Şahin, Zübdetü Keşfu'l-Memâlîk, s. 114-115; K. Y. Kopraman, "Mısır'da Sosyal Hayat", s. 21; S. A. Aşûr, El-Asri'l-Memâlikî, s. 397; D. Ayalon, Army III", s. 58.

28 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 353. Nabi-i Kafillik ile atabeglik bazen bir kişinin uhdesinde olabiliyordu. Emîr Mancık, Atabekü'l-Asakirlikle Naibi Saltanalığı birleştirmişti. Atabegin icraî, bir vazifesi yoktu fakat kumandanlık sebebiyle şeref ve itibar sahibi idi. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 352.

29 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV., s. 18.

30 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 353.

31 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 353.

32 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV., s. 18.

33 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 355-355.

34 Makrizî, Hıtat, c. III., s. 357. İbn, İyas, Muhammed b. Ahmed, Bedâyi'iz-Zuhûr fî Vekayi'id-Duhûr, (Tahkik, Muhammed Mustafa), Kahire 1983, c. IV., s. 29; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 355-356.

35 Suyûtî, Hüsnu'l-Muhadara, c. II., s. 130; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 356.

36 D. Ayalon, "Army III", s. 62.

Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV., s. 18.

37 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV., s. 20; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 357.

38 Makrizî, Hıtat, c. II., s. 222; Suyûtî, Hüsnu'l-Muhadara, c. II., s. 130; D. Ayalon, "Army III.", s. 63.

39 Halil b. Şahin, Zübdetü Keşfu'l-Memâlîk, s. 114; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 358.

40 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV., s. 20.

41 İsmail Yiğit, İslam Tarihi (Kayıhan Yayınevi), İstanbul 1991, C. VIII, s. 188.

42 K. Y. Kopraman, "Mısır'da Sosyal Hayat", s. 21.

43 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV, s. 28-29; S. A. Aşur, el-Asri'l-Memâlikî, s. 368.

44 Suyûtî, Hüsnü'l-Muhadara, c. II., s. 129; Âmme beytülmalından hariç olarak sultanın kendi dairesine mahsus gelir ve giderlere nezaret etmek üzere saraya ait bütün malların tahsil ve tertibine bakan bu makama Nazır-ı Has denir. Vezirlik makamının ilğasından sonra vezirin yaptığı işler buna verilmişti. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 362.

45 D. Ayalon, "Army III" s. 61; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 362.

46 Makrizî, Hıtat, c. II., s. 222; Dehman, Muhammed Ahmed, Mu’cemü’l-Elfazi’l-Tarihiyye fî Asri’l-Memâlîk, Darü’l-Fikr Dimaşk-Suriye s. 127, İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 366.

47 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 30; Suyûtî, Hüsnü’l-Muhadara, c. II., s. 131; Katib-i Sır sultan adına gelen postayı açmak ve icap eden postacıları dışarı göndermek gibi görevleri de Devâdar ve Candarla birlikte yapardı. Katib-i Sır bilhassa posta işlerinden birinci derecede sorumluydu. Katib-i Sır bütün meclislerde sözünden ve tecrübesinden istifade edilen tecrübeli bir devlet adamıydı. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 367 vd.

48 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 31; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 369-370; Makrizî, Hıtat, c. II., s. 189.

49 Makrizî, Hıtat, c. II., s. 224 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 32.

50 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 371.

51 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., c. VII, s. 197.

52 Makrizî, Hıtat, c. I., s. 87; D. S. Richards “A Mamluk Petition an a Report From The Diwan al-Jaysh” B. S. O. A. S. Üniversitsy Of London Cilt Xl 1977, s. 1; S. S. A. Aşûr, El-Asri’l-Memalikî, s. 271-272.

53 El-Ömerî, et-Ta’rîf bi Mustalihi’ş-Şerîf, (Tahkik, Muhammed Hüseyin Şemseddin),

Beyrut 1988s. 137; Makrizî, Hıtat, c. I., s. 402; c. II, s. 225; Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 191-192; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 378.

54 K. Y. Kopraman, “Mısır’da Sosyal Hayat” s. 23-24; S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memaliki, s. 273.

55 A. İhsan Hasan, Tarih-i Memaliki’l-Bahriyye, s. 241-242.

56 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s. 373-374.

57 A. İhsan Hasan, Tarih-i Memaliki’l-Bahriyye, s. 242; K. Y. Kopraman, “Mısır’da Sosyal Hayat” s. 24.

58 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 379.

59 K. Y. Kopraman, “Mısır’da Sosyal Hayat”, s. 24-25; S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 374-375.

60 el-Ömerî, et-Tâ’rif, s. 243; Nazir Hasan Sa’davaş, Nizamu’l-Berid fî Devleti’l-İslamiye, Kahire 1953, s. 143.

61 Philip K. Hitti. İslam Tarihi, III, s. 1121; R. Şeşen, Selahaddin Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 27.

62 Halil b. Şahin, Zübdetü Keşfu’l-Memalik, s. 118-119; A. İhsan Hasan, Tarih-i Memaliki’l-Bariyye, s. 250; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 438.

63 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. XIV., s. 426.

64 Makrizî, Hıtat, c. II., s. 224; S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s. 375-376.

65 Ali İbrahim Hasan, Tarih-i Memaliki’l-Bahriyye, s. 254; S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s. 376.

66 S. A. Aşûr, el-Müctemi’l-Mısrî fî Asri Selatini’l-Memalik, Kahire, 1962, s. 11 vd.

67 Abdüllatif İbrahim ALİ, Dirasâtü’t-Tarihiyye ve Eseriyye fî Vesaîk min Asri’l-Memalik, Kahire, s. 127.

68 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa c. IV. s. 39. Divanü’l-Ahbas’ta üç kısma ayrılmaktaydı. 1-Cihat el-Ahbas; Muhtelif nazırların yardımını temin eden Devadarın nezaretinde bulunan bu kısım, bir nevi vakıf özelliğini taşımaktaydı. 2-Cihat el-Evkaf El-Hukmiyye bi Mısır ve’l-Kahire; Şafi başkadısının hezaretinde bulunan bu kısım, Kahire ve Mısır nazırlarının bizzat meşgul olup 130. 000 feddana ulaşan gelirleri Mekke ve Medine’ye tahsis edilmişti. 3-Cihat el-Evkaf el-Ehliye; bu vakıf hankah ve türbe gibi içtimai ve dini yerlere tahsis edilirdi. Ş. Tekindağ M. C. Şehabeddin, Berkuk Devrinde Memluk Sultanlığı, İstanbul 1961., s. 142-143.

69 Makrizî, Hıtat, c. II., s. 296; A. İ. Hasan, Tarih-i Memalik, s. 255; S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 376.

70 Makrizî, Hıtat, c. II., s. 296; K. Y. Kopraman, “Mısır’da Sosyal Hayat”, s. 26; S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 377.

71 El-Ömerî, et-Tarîf, s. 152.

72 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 376-377; Ş. Tekindağ, a.g.e., s. 143; O. Güvemli, a.g.e., s340.

73 H. İbrahim Hasan, İslam Tarihi, c. VI., s. 421; İ. H. Uzunçarşılı, Suyûtî, Hüsnu’l-Muhadara, c. II., s. 131.

74 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 32.

75 O. Güvemli, a.g.e., s. 328.

76 Suyutî, Hüsnu’l-Muhadara, c. II., s. 130; S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 277. En önemli divanlardan biri olan Divanü’l-Has’a İskenderiye gümrük hasılatı, baharat, balık resimleri, tercümanlardan alınan resimler, Cidde’den Turi-Sina’ya gelen baharat resmi ile Dimyat iskelesi hasılatı vb. gelirler bu divan tarafından toplanır ilgili yerlere harcanırdı. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 38.

77 S. A. Aşûr, Mısır fî Asri Devleti’l-Memaliki’l Bahriyye, s. 51.

78 İsmail Yiğit, a.g.e., C. VII, s. 197 vd.

79 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 206; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 392-393; Yukarıda açıklamaya çalıştığımız bu naibi saltanaklıklardan ilk önce Şam Naibü’s-Saltanalığı kurulmuştu. 1260 yılında yapılan Ayn-Calût savaşından sonra ise Dımaşk, Haleb Naibü’s-Saltanalığı kurulmuştu. 1341 yılında ise Hama naibliği ortaya çıkmıştır. Kerek Naibü’s-Saltanalığı ise 1263 yılında Sultan Baybars zamanında meydana gelmiştir. Safed naibliği ise 1266 yılında, Trablus naibliği ise 1269 yılında kuruldu. S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 206-207; Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 178.

80 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 393.

81 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 190-191; İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 396.

82 el-Ömerî, et-Ta’rif, s. 177; S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 207-208.

83 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 397.

84 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 205-206.

85 Derbesak: Amik veya Akdenizin kuzeyine düşer. Kırıkhanın 5 km. kuzeyindedir.

86 Bagras: Antalya’nın kuzeyinde olup Belen kasabasının biraz güney doğusuna düşer.

87 Şeyraz: Suriye’de Maarra ile Hama arasında bulunmaktadır. Bu üç yer ismi için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 400.

88 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 208.

89 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 234 vd.

90 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 230.

91 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 401; Trablus Naibü’s-Saltanalığı Niyabet-i Husnü’l-Ekrad, Niyabet-i Hısn-ı Akar, Niyabet-i Belatunus, Niyabet-i Sahyun ve Niyabet-i Lazkiyye adıyla 5 tane ikinci derecede naibliğe ayrılmıştı. Bu beş naibliğe Onlar Emîri bakmaktaydı. Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 241.

92 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 401; Ş. Tekindağ, a.g.e., s. 137.

93 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. IV., s. 244.

94 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memâlikî, s. 209; Safed Naibü’s-Saltanalığı, Şam Naibü’s-Saltanalığı kadar büyük değildir, fakat teşkilat bakımından Şam gibi büyük saltanalıkların birer küçük numunesidir. Safed ve Kerek gibi Naibü’s-Saltanalıklara bakan emîrler bazen kale muhafızlığı görevine de getiriliyorlardı. Ş. Tekindağ, a.g.e., b. 138.

95 Safed Naibü’s-Saltanalığına bağlı vilayetler, şunlardır. Vilayet-i Berri Safed, Vilayet-i Nasıriyye, Vilayet-i Taberiyye, Vilayet-i Tıbnîn, Vilayet-i Hûnîn, Vilayet-i Ğaslis, Vilayet-i Akkâ, Vilayet-i Sûr, Vilayet-i Sağûr,

Vilayet-i İklîm, Vilayet-i-is-Sakîf ve Vilayet-i Cinîn'dir. Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. IV, s. 246-247.

96 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 402.

Memlûk Sistemi / Dr. Süleyman Kızıltoprak [s.320-336]

Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

1. Memlük Kelimesinin Terminolojisi

Memlük (çoğulu, memâlik) kelimesi sözlükte, efendisinin mülkiyeti altındaki kişi anlamına gelmektedir. Arap dilinde abd kelimesi bütün esirler için kullanılan ortak bir kelimedir. Abd kelimesi kulluk ve itaat anlamı taşımaktadır. Sami menşeli olduğu için İbrani ve diğer akraba dillerde de kullanılan abd, Arapçada bazı anlam farklılıklarıyla birlikte rakîk, rakabe, kın, vasîf, milk-i yemin ve sadece "kadın köle" anlamında câriye, eme kelimeleriyle de ifade edilmiştir.1 Bununla birlikte, esir bir ana babadan dünyaya gelmiş bir esir ile hür bir ana babadan doğup sonradan esir olan kişi için farklı ifadeler kullanılmaktadır: Birincisi için abdun kinnun; ikincisi için ise abdun Memlüketün. Dolayısıyla Memlük kelimesini, rakik ve köle gibi diğer hizmet elemanlarına verilen isimlerden ayırmak gerekir.2 Çeşitli İslam ülkelerinde Memlük kelimesi yerine ğulâm (çoğulu ğılman, ağ1ime) ve Kuzey Afrika'da abid (tekili abd) kelimeleri kullanılmıştır. Bu kelimeler sözlükte erkek çocuk, delikanlı, azat edilmiş köle, gibi anlamlar taşımasının yanında Memlük kelimesinin sözlük anlamı gibi, genç hizmetkâr, efendisine bağlı muhafız anlamlarını da taşır. Sakalibe (slavlar) kelimesi de Endelüs İspanyası'nda kullanılan ve Memlük ile aynı anlamı taşıyan bir kelimedir. Sukaleb (esclave) eski bir Fransızca kelimedir, abd ve

köle anlamlarına gelir.3 Endelüs Müslümanları Hıristiyan bir köle aldıkları zaman onlara bu ismi verirlerdi. Halifeler de saraylarında istihdam ettikleri Hıristiyan kölelere Sakalibe ismi vermeye başladılar. Böylece, bu kelimenin kullanımı Endelüs'te yayıldı.4

Memlük sınıfının oluşumunda bazı önemli kriterler vardır. Bunlardan başta geleni, zamanın İslam kurallarına uygun kölelik statüsüdür. Bu kadar önemli bir diğer gereklilik de beyaz ırktan gelmektir. Beyaz ırk içinde de Kafkaslar ve Orta Asya steplerinden gelen ve genel olarak Türk diye adlandırılan kavimlerden olmak esastır. Memlüklerin arasında renkli insanların hiç yeri yoktur. Etiyopyalı, Batı Afrikalı, Hintli ve diğer benzerleri Memlük hiyerarşisine ancak hadımlık (haremağalığı) yoluyla girmişlerdir. Bunlar da Memlük toplumunun çok hayati bir bölümünü oluşturmamışlardır.7 Fakat, hadımları Memlükler gibi görmek doğru değildir. Onları, Memlüklerin hizmetinde bulunan bir yan unsur olarak değerlendirmek gerekir.

2. Memlüklerin Diğer Kölelerden Farklılıkları

Ortaçağ boyunca birçok orduda görev alan Memlükleri, ev hizmetlerinde ve üretim faaliyetlerinde çalıştırılan kölelerden ayırmak gerekir. Memlük adayları köle olarak satın alınırdı. Fakat, hem satın alanlar, hem de satanlar ile bu satışa konu olan kişiler bilirlerdi ki, askeri okul eğitiminden sonra, mevcut kölelik statüsü değişecektir. Böylece, Memlükler açısından askeri okul mezuniyetinden sonra, özgürlük kazanma imkanı kesine yakın bir olgu olarak biliniyordu. Böylece, onlar bir anlamda kendi kaderlerini kendileri tayin etme şansını, en azından hayatlarının ilerideki dönemlerinde yakalayabiliyorlardı. Oysa, diğer kölelerin özgürlüklerini elde etme konusunda kesin bir şansları yoktu. Onların özgürlüklerini kazanmaları için efendilerinin ya onları azat etmesi ya da yakınlarının

onları bularak fidyesini ödemesi ile mümkündü. Bir diğer çıkar yol da kaçmalarıydı. Fakat, bütün bu şıkların hepsi çok nadir görülen olaylardı.8

İkinci olarak, askeri okula katılan Memlük adayı köleler, diğer köleler gibi olumsuz barınma ve beslenme şartlarıyla karşılaşmazlardı. Kendilerinden mükemmel bir asker olmaları beklenen Memlük adayları, idareciler tarafından en iyi şekilde eğitimden geçiriliyordu. Yine aynı şekilde, barınma ve beslenme ihtiyaçları ideal koşullarda karşılanıyordu.9

Üçüncü olarak, toplumsal statü bakımından Memlük adayları ile diğer köleler arasında büyük farklılıklar vardı. Köleler, özgürlükten yoksun olarak, her türlü ağır işlerde çalıştırılırdı. Bunlar toplumda hor ve hakir görülen ikinci sınıf bir güruh olarak algılanır, çarşı ve pazarlarda bir ticaret metaı gibi sürekli alınıp satılabilirlerdi.10 Memlük adayı, köleler de başlangıçta, böyle pazarlarda alınıp satılıyordu. Ancak, bir köle Memlük adayı olarak yetiştirildikten sonra, azat ediliyordu ve onun artık pazarlarda satışa sunulması söz konusu değildi. Memlük sistemine giren bir Memlük sosyal statü bakımından en üst sınıfta yer alıyordu. Oysa, köleler toplumun en alt sınıfında bulunuyorlardı.11

Dördüncü olarak, hukuki bakımdan da bu iki sınıf arasında büyük farklar vardı. Memlük sistemine katılan ve özgür bir fert olarak hareket eden bir Memlük hukuken istediği biriyle kendi iradesi ile evlenebilirdi. Fakat, köle statüsündekiler için bu durum ancak efendisinin izniyle mümkün idi. Bir Memlükün doğan çocuğu hür olarak kabul edilirken, bir köle ana babadan doğan çocuğa köle statüsü veriliyordu.

Beşinci olarak, Memlüklerin kendi adlarına satın alma ve mal-mülk edinme imkanları varken, diğer kölelerin böyle imkanları yoktu. Ancak, onlar da efendilerinin müsaade etmeleriyle, özgürlüklerini kazanmak amacıyla, para biriktirme imkanına sahiptiler.

Son olarak, mahkemelerde de bu iki sınıf arasında bir ayrım yapılıyordu. Memlük sistemine girerek özgürlüğünü kazanmış bir Memlükün şahitliği kanun önünde başka şartlar aranmaksızın diğer hür insanların şahitlikleriyle eş tutulurken, kölelerin şahitliği muteber kabul edilmiyordu.

I. Memlük Sisteminin Ortaya Çıkışı

1. Emeviler ve Abbasiler Döneminde Orduda Görev Alan Türkler

Hz. Muhammed ve dört halife devrinde İslam ordusu, Arap asıllı askerlerden oluşmaktaydı. Hz. Ömer zamanında Arap Yarımadası'nı aşan fetihlerle birlikte, Araplar dışında İslama girenlerin sayısında hızlı bir artış oldu. Yeni Müslüman olan İranlılar ve Kıbtlar, gönüllü veya ücretli asker olarak İslam ordularına katıldılar. Emeviler döneminde, Araplar dışındaki Müslüman askerlerin sayısı daha da arttı. Çok sayıda, Türk, Berberi ve İranlı asker İslam ordusunda yer aldı. Emevi Devleti için önemli olan yerlerden biri Kuzeydoğu İran ve Türkistan'ın çoğunu içine alan geniş bir eyalet olan Horasan'dı. Burada, savaşçı özellikleri ağır basan göçebe halklar yaşıyordu. Öncelikle sınır boylarında yaşayanlar, büyük ölçüde Müslümanlar tarafına geçmişler ve mevali12 sıfatıyla bu bölgedeki Arap ordularına katılmışlardı.13 Ancak ordunun merkezi yapısında yine Araplar yer alıyorlardı. Bununla birlikte, mevali statüsünde olanlar, Arapların kendilerini üstün görüp diğerlerine ikinci sınıf kişi gözüyle bakmalarını kabullenemediler. Mevâlar, Müslümanlar olarak dini ve sosyal yönden olduğu kadar, mali ve ekonomik bakımdan da Araplarla eşit seviyede olmak istiyordu. Bu ikileme rağmen orduda Horasanlıların nüfuzu arttı. Bunun sonucunda gelişen bir olayda, Basra valisi Ubeydullah b. Ziyad, 674 yılında, Buhara Seferi dönüşünde beraberinde iki bin kişilik bir okçu birliği getirdi. Türklerden oluşan bu birliği, Basra'ya yerleştirdi.14 705 yılında Horasan valisi olan ünlü komutan Kuteybe b. Müslim'e bağlı on iki bin

asker vardı. Bunların yaklaşık yedi bin kadarı Araplar dışındaki Müslümanlardandı. Bunların da büyük çoğunluğu Türk'tü. Diğer taraftan, Velid b. Abdülmelik zamanında gerçekleştirilen Kuzey Afrika ve Endülüs fetihlerinde, Berberi asıllı askerlerin sayısı İslam ordusunda oldukça fazlaydı.

750 yılındaki Abbasi ihtilalinde Emeviler'e son verip Halifeliğe Abbasiler Hanedanını çıkaran ordular Horasan'dan gelmişti. Emeviler'in düşmesine sebep olan Horasan kuvvetleri arasında Türk ve İranlı unsurlar kadar pek çok Arap askeri de vardı. Bu ihtilal esnasında hâlâ Araplar İslam ordusunda önemli bir faktördü. Ancak bu durum, Abbasi ordusunda Arapların sayısındaki azal

manın, ilerleyen yıllarda artacağının önemli bir işaretidir. 750 tarihinden sonra, Horasanlılar aşağı yukarı iki nesil boyunca Abbasi ordusunun en önemli birlikleri olarak hizmet verdiler. Merkezi hükümetten ücret ve maaş alan muntazam, dinamik ve profesyonel kuvvetler durumundaydılar. Göçebe menşeli bu askerler, Horasan'daki eski çevrelerinden ayrıldıktan sonra Irak'taki yeni konumlarına çabuk uyum sağladılar. Daha da önemlisi, kısa bir zaman zarfında, işlerindeki başarıları ve devlete sadakatleri dolayısıyla Halife ve halk nezdinde büyük itibar elde ettiler. Bu durum, Halife Harun el-Reşid'in (786-809) oğulları, Halife el-Emin (809-813) ve ondan sonra gelen, Halife el-Me'mun (813-833) arasındaki iç savaş sırasında değişti. Kardeşini yenen el-Me'mun Horasan ve çevresindeki ülkelerden topladığı kuvvetlerle kendisini iktidarda tutmayı başardı.

İslam ordusunda, Arap dışı unsurlar arasında nüfuzu Türkler kadar fazla olan başka ırktan askerler yoktu. El-Me'mun'un Yeni Horasanlıları arasında Ferganalı, Buharalı ve Harezmli diye isimlendirilen askerler vardı. Bunlar kısaca, Horasan ve Maveraünnehir'in doğu bölgelerinden toplanmış Türk menşeli askerlerdi. Ancak onlar el-Mu'tasım devrine kadar daha çok

Horasanlılar ismiyle bilinirdi.15 Bu dönemde onlar hem milliyetleri hem de askeri kimlikleri bakımından Memlük sisteminin bir proto-tipiydiler.

Abbasiler'in kuruluşundan itibaren ilerleyen yıllarda, Memlüklerin memalik, ğılman ve mevali adları ile zikredilmesine başlanıyor. Fakat, dönüm noktası ise bilindiği gibi, Halife el-Mutasım (833-842) zamanındadır. O zamandan sonra Memlük sayısında çok hızlı ve önemli bir artış olmuştur. Abbasiler'in kuruluşunda, Araplar dışındaki unsurlar özellikle, İranlılar etkin olmuştu. İran nüfuzunun gittikçe artmasıyla birlikte, İranlılar ile Araplar arasındaki rekabet devletin işleyişini olumsuz yönde etkilemeye başladı. Abbasi halifeleri, özellikle, el-Me'mun (813-833) zamanından itibaren devletin yıpranmasına yol açan bu güçler arasında bir denge kurmak amacıyla, İslam Devleti sınırları dışından Türkleri getirterek onlardan özel askeri birlikler teşkil etmeye başladılar. Bu askeri birliklerin içinde görev yapan Memlüklerin sayısı kısa zamanda otuz bine çıktı. Bu birliklerin komuta kademesinde yine Türkler bulunuyordu. El-Mu'tasım (833-842) bu Türk birlikleri için Samarra şehrini kurarak onlara geniş iktalar16 verdi. Böylece onlara finansal destek ve sosyo-politik itibar sağlamıştı. Abbasi halifeleri, aynı şekilde Memlüklerin yerli halkla (Arap, Fars) evlenip karışmalarını engellemek için Asya steplerinden Memlüklerle evlenmeleri maksadıyla kızlar da getirttiler.17 Böylece, Memlüklerden oluşan askeri sınıfın yerli halkla, ırk ve kültürel özellikler bakımından karışması önlenmiş oldu. Abbasi halifeleri Türk Memlüklerden oluşan birlikler sayesinde, kendilerini Bağdat'ta güvence altına aldılar.18

Abbasilerin, yüzlerce yıllık tarihleri boyunca birbirleriyle devamlı güç çekişmesinde bulunan Arap ve Farslara karşı Türkleri devreye sokmaları başarılı sonuçlar verdi. Devlet hem iç hem de dış tehditlere karşı kendini bu Türk Memlükler sayesinde başarıyla korudu. Zaman ilerledikçe, ordudaki Türk askerlerin sayısı hızla arttı. Ayrıca yüksek komutanlıklar, Türk asıllı

komutanların eline geçti. Devlet ve hükümet idaresinde de Türk asıllı Memlükler önemli makamları işgal etmeye başladılar. Dolayısıyla Abbasi hilafetine bağlı ülkelerdeki Türk nüfuzu giderek arttı. Böylece, Memlük sistemi kısa zamanda devletin hüküm sürdüğü bütün topraklara yayıldı. Artık halifelerin Memlükleri yanında eyalet valilerinin de kendilerine has Memlükleri olmaya başladı. Fakat zamanla vilayetlerde de Memlük birlikleri oluşturulması Abbasi Devleti'nin ülke içinde otoritesinin kaybolmasına sebep oldu. Vilayetlerde bağlı bulundukları efendileri adına hareket ederek idari ve askeri hizmetlerde bulunan Memlükler, zamanla kendi adlarına otorite kurmaya çalıştılar. Vilayetlerdeki düzeni Memlükleri sayesinde sağlayan halifeler ve valiler bu kez de bu Memlüklerin merkeze karşı bağımsızlık mücadeleleriyle karşılaşır oldular.

Babası Halife el-Me'mun'un hizmetindeki bir Türk Memlükü olan Tolunoğlu Ahmet, 868 yılında Türk Memlüklerinin desteğini de alarak Mısır'da ilk Müslüman-Türk Devleti'ni kurdu. İbn Tağribirdi'ye göre, Tolunoğlu Ahmed'in yirmi dört bin Memlükü vardı.19 Tolunoğulları Devleti'nin yıkılmasından sonra Abbasiler'in hizmetindeki bir başka Memlük kökenli komutan, Ihşid Muhammed b. Tuğc'dur. Bir Türk Memlükün oğlu olan Ihşid Muhammed b. Tuğc, 935 yılında sekiz bin Türk Memlükünün desteğini alarak Mısır'da iktidarı ele geçirdi. Mısır'da kurulan bu ikinci Türk devleti yine Memlüklere dayanıyordu. Ihşıdîler Devleti'ni yıkıp Mısır'ı 969 yılında ele geçiren Fatımiler de Abbasiler gibi Memlük sistemini tatbik etmek durumunda kalmışlardır. Fatımiler Şiiliği esas alan dinsel doktrinlerini Mısır'da sünni halka zorla da olsa kabul ettirebilmek için Memlüklerin askeri ve idari kabiliyetlerinden yararlanmak istiyorlardı. Fatimi ordusunda başlangıçta Berberi ve Zenci birlikler bulunuyordu. Ancak, el-Mustansır (1036-1094) zamanından itibaren sadece Türklerden meydana gelen Memlük birlikleri kurdular.20 Fatimiler bu Türk

Memlükler sayesinde özellikle Suriye ve Mısır üzerindeki hâkimiyetlerini belirli bir zaman sürdürme imkanı bulmuşlardır. El-Mustansır'ın uzun süren saltanatının son yıllarında Türk Memlükleri Mısır'da otoriteyi kendi ellerine almalarına rağmen Berberiler ve Zencilere karşı giriştikleri hâkimiyet mücadelesinde zayıfladılar. Bu durum ayrıca Fatimi Devleti'nin de yıkılmasına yol açtı (1171). Fatimi Devleti'nin zayıf durumundan istifade ederek Mısır'da egemenlik kuran Selahaddin (1169-1193) Fatimi ordusunda bulunan Berberi ve Zencileri kaldırarak onların yerine Türk Memlükleri yerleştirmiştir.21

Yukarıda görüldüğü gibi, Türk Memlükleri her şeye rağmen farklı devletler, halifeler, sultanlar, valiler ve emirler tarafından yaklaşık dört yüz elli yıldır tercih edilen askeri birlikler olmuşlardır. Bu şaşırtıcı başarının açıklamasının birinci sebebi, mevcut koşullarda, Memlük sisteminin üstünlüğü ve güvenilirliği, diğeri ise, Türk Memlüklerin en iyi askeri özelliklere sahip olmalarıdır. Bir Müslüman yönetici, Türk Memlüklerden bir askeri kuvvet oluşturmaya karar verdiğinde, komşu devletlerin de başka bir seçeneği olmadığından onlar da onu takip ediyorlardı. Aksi takdirde o devlet, çok geri kalmış bir askeri güce ve sisteme sahip olacaktı. Memlük elde edilebilecek ülkelere sahip olan veya onlara yakın coğrafyada olan Müslüman yöneticiler, böyle bir imkana sahip olmayanlara karşı avantajlı oluyorlardı. Nizamülmülk'ün anlattığı gibi, Samaniler bu avantajı, çok iyi kullanmışlardır.22

Memlüklerin böyle büyük bir kuvvet alarak ortaya çıkmaları diğer türdeki orduların yok olmasına sebep olmamıştır. Bir Müslüman devletin ordusu sadece Memlüklerden kurulu değildi. Bununla birlikte, bu ordulardaki Memlük olmayanların sayıları azaltıldı ve değersiz sıradan dereceler verildi. Bu durum ise Memlükler ve diğer askeri birlikler arasında tansiyonun yükselmesine sebep oluyordu. Ayrıca, Memlük aristokrasisi

içerisinde de çatlaklar, kavgalar ve çekişmeler vardı. Bu durumun sebebi ise Memlük komutanlarının farklı beylere (emirlere) sahip olmalarıdır. Ancak bütün bunlar Memlük sisteminin varlığını ve üstün kuvvet olmasını engelleyemememiştir ve bu sistem yüzyıllarca varlığını sürdürmüştür.23

2. Selçuklular Dönemi'nde Memlükler

Bozkır kültürünün bir parçası olarak Eski Türklerde profesyonel bir ordu yoktu. Arabistan'da, İslamiyet'in ilk devirlerinde Araplarda olduğu gibi, Türklerde de savaşabilecek kadın, erkek, çocuk, yaşlı hemen herkes, savaşa katılırlardı. Göçebe bir hayat sürdükleri için askerlik onların hayatlarının adeta bir parçası idi. Dolayısıyla ilk başlarda Türk ordularında köle askerlerden oluşan birlik yoktu. Türklerin ğulâm sistemini kullanmaları XI. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Zira Türk hanedanları bu yüzyılda Orta Asya'dan gelerek İran'a yayıldılar ve zaman zaman Türkmen birliklerinin yerine daha güvenilir bir unsur olan ğulâmları kullanmaya başladılar.24 İran'da hüküm süren Saffariler (M.867-1163), ğulâmları devlet hizmetinde kullanan ilk hanedanlardan biridir. Saffari emirlerinden Yakub b. Leys'in 2000 kişilik bir ğulâm birliği vardı. Bunlardan seçilen bir muhafız birliği resmi törenlerde tahtın iki tarafında saf tutarak devletin ihtişamını sergiliyorlardı. Yine aynı bölgede hüküm süren Samaniler'in (M.892-999) Maveraünnehir ve Horasan'daki ordularının çekirdeğini ğulâm-muhafız kuvveti oluşturmaktaydı. Nasr b. Ahmed'in 10.000 kadar ğulâmı olduğu rivayet edilmiştir. Gazneliler Devleti'nin kurucusu Alp Tegin, Samani Emiri Ahmed b. İsmail'in ğulâmı idi. Alp Tegin'in de Sebük Tegin dahil olmak üzere 2000'den fazla ğulâmı vardı. Gazneliler çok uluslu ordularını bir ğulâm birliği etrafında oluşturmuşlardı. Bu ordunun çoğu Türk'tü, fakat bazen Hintliler de orduya alınmıştı. Mesud b. Mahmud'un zamanında ğulâmların sayısı 4000-6000 arasındaydı. Bunlar yine ğulâm kökenli Sâlâr-ı ğulâman tarafından

yönetiliyordu. Ğulâmlar savaşlarda vurucu güç olarak kullanılıyorlardı. Bunlar içinden seçilenler merasimlerde de görev alıyorlardı. Karahanlı saray ve askeri teşkilatında da ğulâmlara da yer verilmişti. Karahanlı İlig Han Nasr'ın 500 kişilik okçu birliğinin tamamı, Türk ğulâmlardan oluşuyordu. Yusuf Kadır Han'ın Gazneli Mahmud'a verdiği hediyeler arasında Türk ğulâmları da bulunuyordu. Karahanlılar ve Gazneliler'de örneğini gördüğümüz ğulâmlık sisteminin bir benzer yapısı Büyük Selçuklular'da da vardı. Büyük Selçuklu Devleti'nin başarısında bu profesyonel orduyu teşkil eden ğulâmların payı büyüktür. Bunun başlıca sebebi de ğulâmların efendileri Sultana son derece sadık olmalarıydı. Hatta diğer Türk ve Türkmen grupları sadakatsizlik etseler de onlar Sultan'a bağlı kalırlardı.25 Ancak genel olarak, ğulâmların çeşitli saray isyanlarında, taht değişikliklerinde ve emirlerin öldürülmesinde oynadıkları rol onların bu prestijine zarar verdi. Örneğin, Alparslan'ın oğullarından Arslan Argun görevini geç yaptığı için bir ğulâmı cezalandırmaya kalkınca onun tarafından bıçaklanarak öldürülmüştü.

X. yüzyılda İran bölgesindeki devletler içinde askeri maksatlarla istihdam edilen ğulâmların sayısı arttı. Böylece ğulâm sistemi yaygınlaştı. Ordularda ğulâm olmaması bir eksiklik ve prestij kaybı olarak görülüyordu. Meselâ Deylemli Hanedanlardan Ziyârîler ile Büveyhîler bunlardandır. Büveyhîler'den Muizzüddevle Ahmed'in ğulâmlarının çoğu Türklerden meydana geliyordu. Azerbaycan ve Doğu Kafkasya'daki İranlı Hanedanlar da ordularında ğulâmlara yer vermişlerdi. Ğulâmların ana ülkeleri, Hazar ve Rus toprakları köle kaynağı bakımından onlara çok yakındı. Onlar da bu avantajlarını iyi kullanmışlardı. Aynı şekilde, Azerbaycan'daki Şirvanşahların da ğulâmlardan oluşan muhafız birlikleri vardı.26

Büyük Selçuklularda "ğulâm-ı saray", Anadolu Selçuklularında "müfred, ğulâm, mülâzımân-ı yatak" isimleriyle adlandırılan ğulâmlık

müessesesi, Memlük sisteminin eş bir türü olduğu gibi, amaç ve görevleri bakımından Osmanlılar'daki Kapıkulu (Yeniçeri) askeriyle de eş değerdedir.27 Ğulâmların dereceleri, hizmetlerinin ölçüsü, sanatları ve liyakatlerine göre artırılıyordu. Köle alındığı zaman bir yıl yaya olarak atın yanında yürüyerek hizmet ederdi. Üzerine uzun beyaz elbise ve ayağına yalnız çorap giyerdi. Bu köleye emir verilmeden bir yıl gizli veya aşikar ata binemezdi. Bir yıllık hizmetini tamamladıktan sonra oda başı, hacible konuşur, hacib de durumu sultana bildirirdi. Bundan sonra ona, ham deriden yapılmış eğercik, sade dizginleri olan bir Türk tayı verilir, bir sene de at ve kamçıyla hizmet ederdi.28

"İkinci sene kendisine, beline bağlaması için, uzun kılıçlar verilirdi. Üçüncü sene dua ve kurban emredilir, oturma vaktine kadar oturabilirdi. Dördüncü sene daha güzel eğere, süslü koşumlara ve elbiseye, ucu halkalı bir çomağa sahip olabilirdi. Beşinci sene sakilik emrederler, suculuk (yaparak) kadeh dağıtırdı. Altıncı sene, esvabçılık yapardı. Yedinci sene kendisine 15 çivili müstakil bir çadır verilirdi. Yeni alınmış üç ğulâmı onun kıtası (hayl) yaparlardı. Kendisine de vişakbaşı rütbesi verirlerdi. Siyah simli keçeden bir külah ile hazine elbisesi giyerdi. Böylece her yıl makamı, giyimi, atlı maiyeti (hayl), rütbesi artırılarak Haylbaşı olurdu. Böylece liyakatleri, hünerleri, şecaatleri bütün herkes tarafından bilinirdi; elinden büyük işler gelirdi; halkı tutan ve hüdavendigarı seven biri olurdu. O vakit, 35-40 yaşına varmadıkça kendisine emirlik ve valilik rütbesi vermezler ve hiçbir işe tayin etmezlerdi".29

Yetiştirilmek üzere saraya alınan ve belli bir eğitimden geçtikten sonra "saray teşkilâtında" ve "eyalet teşkilâtında" çeşitli makamları işgal eden ğulâmlar, devletin ve sultanın dayandığı başlıca kuvvetlerdi. Bu sebeple barış zamanında ve seferde ğulâmlar büyük sorumluluklar alıyorlardı. Bunun bir sonucu olarak ğulâmların fiili etkisi büyüktü. Ancak fonksiyonu

ne olursa olsun daima merkezde bulunan ğulâmların asıl görevi, sultanı ve sarayı korumaktı. Küçük yaşta saraya alınan ğulâmlar takriben 4.000 kişiden oluşmaktadır. Bu 4.000 kişinin 3.000'i ordu kumandanlarının, "ğulâman-ı hassa" adı verilen 1.000'i ise bizzat Sultanın emri altındaydı. Selçuklularda bu 1.000 kişiden, yakışıklı, uzun boylu ve yiğit olan 100'ü Horasanlı, 100'ü Deylemli olmak üzere 200 kişi seçilirdi. Bunlar hükümdarın hizmet ve muhafaza işlerini görüyorlardı. Devletin merkezinde bulunan ğulâmların asıl görevi, sultanı ve sarayı korumaktı.30 Bunlara "müfred" adı verilirdi. Müfredler, 50'şer kişilik gruplar halinde sarayda yaşamakta idiler. Bu 50'şer kişilik grupların başında onlara komuta eden birer naib vardı. Ayrıca bu müfred grubunda yer alanların maaşlarına, giyimlerine ve silahlarına ayrı bir önem verilirdi. 200 kişilik müfred grubunun arasından seçilen 20 ğulâm padişahın tahtının etrafında ayakta selam vaziyetinde dururlardı. Nizamülmülk, bu yapılanların lüzumuna değinirken, bunların aynı zamanda padişahın ve devletin zenginlik ve ihtişamının bir göstergesi olduğunu söylüyor.31

Ayrıca bu ğulâman-ı saray grubu içinde yer alanlardan 500'ü saraydaki rehinelere muhafızlık etmekle görevli idi. Çünkü Selçuklular, savaş veya sulh yoluyla itaat altına aldıkları Arap, Kürt, Deylemli, Rum topluluklarının lider veya idarecilerinin her birinin birer oğlunu veya kardeşini birer yıllığına sarayda ikâmet ettirirlerdi. Bir yıl sonra, yerine başkası gelir ve eldeki serbest bırakılırdı. Böylece, itaat altına alınan emir veya hükümdar Sultana karşı isyan edemezdi. Saraydaki bu rehine grubunun sayısı hiçbir zaman 500'den az 1000'den fazla olmazdı.32

Yaklaşık 4.000 kişiden oluşan ğulâman-ı saray dışında Selçuklu ordusunda görev yapan her kumandan ve ileri gelen devlet erkânının da rütbe ve derecelerine göre miktarı değişen, ücretli Türk ğulâmları olurdu. Meselâ, Nizamülmülk 20.000 rakamıyla ifade edilen kalabalık bir ğulâm

topluluğuna sahipti. Fakat bu durum, devlet için bazen tehlikeli olabiliyordu.33 Çünkü efendilerine çok sadık olan bu ğulâmlar sultanı bile dinlemeyebiliyorlardı. Nitekim Sultan Melikşah, Nizamülmülk'ü görevden almak isteyince askerlerden çekinmiştir.34 Çünkü Nizamülmülk askerler tarafından çok seviliyordu. Askerler tarafından bu kadar çok sevilen Nizamülmülk kendi ğulâmları tarafından daha çok sevilip sayılıyordu. Nitekim Onun ölümünden sonra, "Nizamiyye" adıyla anılan ğulâmları devlet siyasetinde birleştirici rol oynamışlardır. Ayrıca Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından oğlu Berkyaruk'u tahta çıkarmışlardır.35 Selçuklu ordusunda sultanın ve devletin başlıca dayanak noktası olan ğulâmlar, "Divan-ı arz" tarafından tutulan defterlere kayıtlı olup üç ayda bir "bistgânî" adı verilen maaş alırlardı. Bu maaş dışında culûs bahşişleri ile savaşlarda elde edilen ganimetlerden de pay alırlardı.36

Devletin çökmeye başladığı dönemlerde, bazı ğulâm kumandanları, genç şehzadelere atabeg ve naip tayin edildiler. Bunlar bir hükümdarın sahip olduğu otorite ve yaptırım gücünü kullanmaya başladılar. Daha sonra, Selçuklu topraklarının çeşitli bölgelerinde kendi hanedanlarını kurdular. İldenizliler Azerbaycan'da, Zengîler Suriye ve el-Cezire'de, Ahlatşahlar Van bölgesinde hükmetmeye başladılar. Öte taraftan Harezmşahlar da ğulâm kullanıyorlardı. Moğollarda ğulâmlık müessesesine rastlanmamaktadır. Ancak XV. yüzyılda Doğu Anadolu'da ve İran'ın batı kısımlarında hüküm süren Türkmen Akkoyunlu Devleti'nde de ğulâmlık kurumunun varolduğu görülmektedir.

3. Zengiler ve Eyyûbiler Devrinde Memlükler

Diğer atabegliklerde olduğu gibi Musul Atabegliği'nde de devlet teşkilatı Selçuklu devlet teşkilatının küçük bir örneğiydi. İdari teşkilat ise askeri bir yapı arz etmekteydi. Ordu içinde bulunan ğulâmlar, atabegin bir tür muhafız birliği gibiydi. Daha ziyade saray içi hizmetlerde kullanılan bu

ğulâmlar aynı zamanda onun yakın korumasını da sağlıyorlardı. Selahaddin hayattayken ve ölümünden sonra (1193) Mısır ve Suriye'de istihdam edilen Memlüklerin sayısı oldukça artmıştı. Bu devirde Memlükler, emîrlerin birliklerinin çekirdeğini oluşturmaktaydılar. İşte bu karışık durumda emîrlerden her birisi kendi beyliğini korumak, uzağındaki ve yakınındaki diğer bir emîrin toprağı üzerindeki emellerini tahakkuk ettirebilmek için yeni askeri birlikler teşkil etmek zorunda kaldılar. Hasımları karşısında kendilerini güçlü kılacak bir unsur olarak Memlükleri istihdam etmeye başladılar. Çok sayıda köle satın alarak onları askeri amaçları için, özel bir şekilde yetiştirmeye başladılar. Memlüklerin devlet içindeki nüfuzu artarak devam etti. XII. yüzyılın ortalarından itibaren Orta Doğudaki muhtelif İslâm devletleri ve beyliklerindeki Memlüklerin sayısı ve nüfuzu olağanüstü bir şekilde arttı.37 Kısa bir müddet sonra Türk Memlükler bölgede siyasi ve askeri olaylarda belirleyici bir güç oldular. Nitekim 1198 yılı sonlarında Mısır hâkimi el-Melik el-Aziz Osman vefat edip, Selahaddin'in kardeşi el-Adil Mısır'a sultan olunca, el-Esediye ve el-Salihiyye Memlükleri el-Adil'in kendilerine zarar vereceğinden korkarak hemen duruma müdahale etmişler ve Havran'daki el-Melik el-Efdal'i Mısır'a davet ederek onu Sultan yapmışlardır (1199).38

Daha sonraki yıllarda da Eyyûbi Sultanları ve melikleri, hâkimiyetlerini sağlamlaştırmak ve düşmanlarına karşı koyabilmek maksadıyla Kıpçak ülkesinden ve Maveraünnehr'den çok sayıda Memlük getirterek bunları mükemmel birer asker olarak yetiştirmişlerdir. Bu Türk Memlükler, Eyyûbi efendileri güçlü olduğu müddetçe onların elinde güçlü bir silah olmuşlardır. Bu Memlük gurupları sayesinde, Selahaddin'in haleflerinden el-Adil ve el-Kâmil Haçlılar'a ve rakipleri olan Müslüman hakimlere karşı askeri üstünlüklerini koruyabilmişlerdir. Çok geçmeden bu Türk Memlükler, Eyyûbi meliklerinin saltanatlarını korumak için alternatifi olmayan,

vazgeçilmez bir güç haline geldiler. Bu durumun farkına varan Türk Memlükler da siyasi nüfuzlarını daha fazla artırdılar.39

Eyyûbiler Devleti ile Memlük Devleti'ndeki askeri kurumlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar, halen bir tartışma konusudur. Bir bütün olarak Mısır tarihi konusunda önemli çalışmalar yapmış olan David Ayalon'a göre Memlük Sultanları halefleri olan Eyyûbilerin geleneklerini kesintisiz devam ettirmişlerdir. Ramazan Şeşen de aynı görüşte olup Zengiler-Eyyûbiler-Memlükler arasında zincirleme bir bağ kurmaktadır. Ona göre "Eyyûbiler Devleti, Zengiler Devleti'nin, Memlükler Devleti de Eyyûbiler Devleti'nin bir uzantısından başka bir şey değildir. Teşkilatları ve dayandıkları unsurlar aynı olan bu devletleri birbirinden ayıran sadece başlarındaki hanedanlardır. Bu devletlerin idaresinde ve askeri teşkilatında daima Türk unsur ağır basmıştır. Buradaki önemli bir kanıt Zengiler, Eyyûbiler ve Memlükler tarafından kullanılan aynı bayraktır. Bu ortak kullanılan bayrakta sarı zemin üzerinde bir kartal arması bulunuyordu.40 Hatta Zengiler vasıtasıyla Selçukluların da bu zincire dahil olduğu görülmektedir.

II. Memlük Devleti'nde Memlük Sisteminin İşleyişi

1. Memlüklerin Ana Vatanları

Müslüman ülkelerde köle asker olarak hizmet eden, çok sayıdaki Memlükün milliyetleri hakkında bir liste yapmak zor değildir. Herhangi bir şekilde Memlük ordusunda temsil edilmeyen Avrupa ülkesi pek nadirdir. Fakat böylesi bir listeyi bir araya getirmek çok aldatıcı olacaktır. Çünkü ana gövdeyi oluşturan Türk menşelilerdir. Sayısal bakımdan Türk Memlükler diğer milletlerden bu sınıfa dahil olanlarla kıyas edilemeyecek derecede çoğunluktadırlar.

Memlüklerin büyük çoğunluğu Asya steplerinden yaklaşık bin yıl kadar uzun bir dönem boyunca Orta Doğu'ya getirildi. Bu bölge, İslam dünyasının kuzeydoğu ve kuzeyinde bulunan geniş bir bölgeydi. Kısacası,

bu bölge Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanmaktaydı. Memlük ediniminin ağırlık merkezi, bu coğrafi bölgenin sınırları içinde nesiller boyunca yer değiştirdi. Genel bir ifadeyle, merkez derece derece batıya doğru kaydı. Abbasiler ile Abbasi Halifeliği'nden bağımsız olan doğudaki İslam Devletleri, çoğunlukla Orta Asya'dan ve kendilerine komşu bölgelerden Memlük ihtiyaçlarını sağladılar. Maveraünnehir, Horasan ve Semerkant Memlük kaynağı bakımından, önemli geçiş bölgeleriydi.41 Bununla birlikte Moğollar devrinden itibaren Orta Asya'dan Memlük akışında, zaman zaman çok azalmalar görüldü. Memlük Devleti ise, XIV. yüzyıl sonlarına kadar Memlük ihtiyacını, Güney Rusya ve Orta Asya steplerinden sağladı. Memlükleri oluşturan ana insan kaynağını, ara sıra kesilmeler olmasına rağmen, sürekli olarak step göçebeleri ve dağda yaşayanlar teşkil etti. Bu bağlamda, dağlık bölgelerde oturanların çoğu aynı zamanda kabile üyeleridir. Örneğin, Çerkezler bu kategoriye dahildir.

Memlük Devleti, XIV. yüzyıl sonlarından 1517'ye kadar geçen dönemde Kafkas bölgesi ve civarından bu insan gücünü sağlamaya devam etti. Kafkaslar bölgesi, Memlük sistemine sağladığı insan kaynağı bakımından önemini bundan sonra da korudu. Kafkaslar, Memlük beylerinin 1811 yılında Kavalalı Mehmet Ali Paşa tarafından ortadan kaldırılarak Memlük sistemine son verilmesine kadar, Mısır için en önemli Memlük kaynağı oldu.

2. Memlüklerin Temin Edilme Yolları

Ortaçağda Müslüman ülkeler, özellikle orduları için gerekli olan Memlükleri başlıca üç yoldan temin ediyorlardı. Meydan muharebeleri ve kuşatmalar sırasında alınan esirler, uluslararası köle ticareti ve kölelerin çocukları. Memlük Devleti, kendisine gerekli olan Memlükleri genellikle köle ticareti yoluyla elde etmiştir. Memlük sisteminin genel bir tercihi olarak asker olarak yetiştirilecek aday kölenin güçlü, çevik ve uzun boylu

gibi özellikler taşımasının yanında putperest inanca sahip olması yani step kültüründen gelmesi gerekiyordu. Çünkü Memlük sistemi başarısını sadece askeri kabiliyetlere bağlamıyor, ideolojik açıdan da bu kabiliyetlerin beslenmesini gerekli görüyordu. Bu yüzden saf dini inancın aşılanması ve cesaret, gazilik, şehitlik, cihat ve benzeri ulu değerler uğruna savaşmak için en ideal Memlük kaynağı yakın Hıristiyan kültür yerine uzak putperest kültüre sahip genç, hatta çocuk yaştaki kişilerdi. Bu bakımdan Memlük sistemi yaşadığı dönem süresince Memlük kaynağını büyük çoğunlukla Orta Asya'dan özellikle Kafkaslardan sağlamıştır.

Bununla birlikte az sayıda da olsa Avrupa ve Kuzey Afrika'dan hemen her millet ve dinden Memlük sistemi içine girenler vardır. Kafkaslardan Memlük Devleti'ne köle gönderilme işlemi, çoğunlukla kara yoluyla yapılıyordu. Bununla birlikte, deniz yolu da köle ticareti için kullanılıyordu. Deniz yolundan yapılan köle ticareti, daha çok Avrupalı köle tüccarları tarafından kontrol ediliyordu. Avrupalı köle tüccarları içinde, Yahudiler her türlü ticarette olduğu gibi köle ticaretinde de etkindiler. Akdeniz'in kuzeyinde ve batısında yer alan kentlerin idarecileri ile köle tüccarları ve korsanlar arasında, bir tür gizli ilişki vardı.42 Genellikle, belli bir süre için yapılan özel anlaşmalarla, başka şekilde bir düzenleme olmadıkça, Hıristiyan ve Müslüman devletler arasındaki durum, savaş haliydi. Bu durumda denizde ve düşman bölgesinde esir yakalamak meşru kabul ediliyordu. İdareciler, kendi bölgelerindeki limanlarda korsan gemilerine, ganimet olarak ele geçirilmiş esirlerin satılabileceğine dair kolaylıklar sağlarlardı. Bunun karşılığı olarak komisyon ve vergi alırlardı. Fakat ticaret gemileri de seyir halindeyken korsan gemileri gibi görülebilirdi. Yerel idari ve askeri yetkililer ilk önce bu gemilerin kime veya hangi ülkeye ait olduğunu tespit ederlerdi. Eğer bu gemiler, barış halinde olmadıkları bir kişi

ya da ülkeye ait ise, hemen saldırıya geçebilir ve elde ettikleri esir ve ganimetleri resmen pazara götürüp satabilirlerdi.

Herhangi bir şekilde Memlük sistemi içerisine giren bir Memlük bağlı olduğu efendisi tarafından bir vali veya sultana hediye olarak da gönderiliyordu. Bu uygulama da oldukça yaygındı. Alt kademede bulunan emîr ve komutanlar üstlerine veya sultanlarına bağlılıklarını göstermek amacıyla, kendi Memlükleri içerisinden en seçkinlerini hediye ediyorlardı. Bu uygulama zamanla bir tür yıllık vergi halini de aldı. Bu durum Ortaçağ İslam devletleri arasında yaygın bir şekilde uygulandı. Valiler ve sultanlar bazı zamanlarda halifeye hediye olarak Memlük (ğulâm) gönderiyorlardı. Aynı şekilde, emirler ve valiler sultanlarına hediye ve vergi mahiyetinde köleler gönderiyorlardı.43 Örneğin, Tolunoğulları Devletini (868-884) kuran Ahmed b. Tolun'un babası Samanoğulları'ndan Buhara ve Horasan âmili Nuh b. Esed'in Memlükü idi. 815-816 yılında, Nuh b. Esed her yıl Bağdat'a gönderdiği para, zahire, eşya ve köleler arasında Ahmed b. Tolun'un babasını zamanın Halifesi el-Me'mun'a (öl. 833) göndermişti.

Öte yandan, bazı bölgelerde yaşayan aileler çocuklarını gönüllü olarak köle tüccarlarına satmaktaydılar. Hatta bazı babalar, yüksek kazanç sağlamak amacıyla köle tacirlerine oğullarını satmak için çaba harcıyorlardı ve bu alışveriş, sıkı pazarlıklara sahne oluyordu.44 Elbette bu gönüllü satışlarda, fakirlik ve yoksulluk en önemli faktördü. Çocuğunu Memlük adayı olarak satan baba açısından olay iki açıdan rasyonel idi; ilk olarak kendisi diğer aile fertleri için bir gelir elde ediyordu, ikinci olarak da satmak zorunda kaldığı oğlu, Memlük sistemine girme başarısı gösterirse, sultanlığa kadar uzanacak bir kariyere ulaşma şansına sahip oluyordu.

3. Memlük Adayı Kölelerin

Ticareti ve Köle Ticareti Yolları

Orta Doğu'da hüküm süren İslam devletleri, Memlük sisteminin var olduğu devirler boyunca Memlük ihtiyaçlarının büyük bir kısmını satın alma yoluyla karşılamışlardır. Memlük sisteminin ideal şeklini aldığı devlet, Memlük Devleti'dir (1250-1517). Bir Memlükün köle taciri tarafından Memlük Devleti'ne getirilişi, bir efendiye satılması, askeri okuldaki eğitimi hakkında çok detaylı bilgilere sahip değiliz. Azat edilişi ve daha sonraki kariyeri hakkında daha çok bilgilere sahibiz. Ancak tüm bu sürecin sistematik ve disiplinli bir şekilde işlediğini biliyoruz.

Orta Asya ve Orta Asya'nın kuzeyinden gelen köle ticaretinin kafile yolları Ortaçağda bilinen en önemli ticaret yollarıydı. Tarihçilere göre, Maveraünnehir bölgesindeki her türlü etnik grup köle ticaretinin ana kaynağı oldu. Bu bölgede, köle ticareti en önemli meslek haline geldi.45

Memlük adayı olarak toplanan köleler, Memlük Devleti'ne gelmeden önce, köle ticareti için ara merkez olan şehirlerde köle tüccarlarına satılıyorlardı. Memlük Devleti adına köle satın alacak görevliler ve tüccarlar bu ara merkezlerden de köle temin ediyorlardı. Buralarda toplanan köleler alıcıların dikkat ettiği bazı hususlarda özel bir eğitime de tabi tutuluyorlardı. Sivas, Semerkant ve Horasan böyle merkezlerdendi. Sivas'ta toplanan köleler, İslam terbiyesine göre büyütülüp yetiştirilerek, İslam aleminin bütün bölgelerine gönderiliyorlardı. Semerkant şehri de, bu şekilde köle ticaretiyle meşhur olmuştu. Bu şehirlerin sakinleri köle yetiştiriciliğini bir meslek edinerek geçimlerini bu şekilde sağlar hale gelmişlerdir. Horasan da köle ticaretinin resmen yapıldığı bir merkez idi. Horasan'daki idareciler, erkek ve kadın köle tüccarlarının Ceyhun kıyısındaki gümrükten vergi ödeyerek geçmelerine izin verirlerdi. Her Türk kadın köle için 20 ila 30 dirhem ve her erkek köle için 70 ila 100 dirhem vergi alırlardı.46 Nişabur ve Merv şehirleri de aynı işleve sahipti. Bu şehirlerde, bir Türk ğulam ve cariyesi 3000 dinara alınıp satılabiliyordu.

Hazar Denizi ile Kafkas Dağları arasındaki Bab el-Ebvab, Azerbaycan'ın başkenti, Kuzey ülkelerinden gelen köle tüccarlarının ana merkeziydi.47

Slav kölelere gelince, onların İslam dünyasına sevk edilme işlemleri, Almanya'nın doğusundan İtalya'ya, Fransa'ya ve Müslüman İspanya'ya kadar uzanan yollardan yapılırdı. Bu ticaretle uğraşan Yahudiler, Doğu Saksonya'da büyük Yahudi kolonilerinin bulunduğu bir bölgeye yerleşmişlerdi. Her köle başına vergi veren Yahudi tüccarlar, buna rağmen büyük karlar elde ediyorlardı. Bu yolla alınan vergiler o kadar büyüktü ki, bu ticaret gelişti ve mevcut yollara başka yollar eklendi: Doğu Avrupa'dan Çekoslovakya, Polonya, Rusya ve İstanbul'a kadar uzanan bölgeler yeni köle ticaret yollarıydı. Prag kenti, X. asırda Bizans'a ve İslam beldelerine götürülen kölelerin toplandığı bir köle sevkiyat merkezi oldu. Öte yandan, Avrupalı köle tüccarları İslam dünyası için topladıkları kölelerin bir kısmını Fransa'nın güneyinden Mısır ye Kızıldeniz yoluyla Hindistan'a götürüyorlardı. Yine bir kısım Yahudi tüccar Güney İspanya'dan geçerek Mısır'a, Şam'a ve Irak'a, köleler getirip satıyorlardı. Aynı şekilde, Basra Körfezi'ni geçerek Hindistan'a da köle sevkiyatı yapıyorlardı.48

Memlüklerin satın alınması ve bunların güvenli bir şekilde Mısır'a getirilmesinde köle tacirinin çok önemli rolleri vardı. Köle ticareti yapanlar, Memlükün ana vatanı ile Memlük Devleti'ni birleştiren zincirin bir halkasını oluşturuyorlardı. Köle taciri, Memlükün ilk satın alanı olduğu için ilk efendisi de o oluyordu. Köle tacirinin en meşhur lakabı "Hoca" idi.49 Bu lakap daha çok yabancı köle tüccarları için kullanılıyordu. Sultan adına köle ticareti yapan kişiye "tacir el-memalik" adı verilirdi.50 Tacir el-memalik, Memlük almak için seyahate çıkmayan ancak, ticareti kontrol etmekle görevlendirilmiş bir devlet memuruydu. Tacir el-memalik bu görevini bir Memlük emîrine emanet ederdi. Çoğunlukla bu emîr bir "onlar emîri" idi. Ancak daha yüksek rütbeli emîrler de bu göreve getirilebilirdi.

Tacir el-memalikin adı, bazen de “muallimiyat el-dellalin” olarak da geçiyor.51 Memlük Devleti askeri ve idari alanda ihtiyacı olan insan kaynağını, Memlük sistemini iyi çalıştırarak sağlıyordu. Bu sebepten dolayı öncelikle köle ticaretini cazip kılacak önlemler de almıştı. Köle tacirleri, basit tacirlerin tabi oldukları çeşitli vergilerden de muaf tutuluyorlardı.52 Köle taciri, Orta Asya’dan aldığı köleleri doğrudan olarak Mısır’a getirmezdi. Toplanan köleler, İslam âlemine arz için ilk önce, büyük şehirlerde yapılan köle çarşılarına getiriliyorlardı. Bu çarşıların en meşhuru “Dâr el-Bereke ve Bereket el-Rakik” adıyla bilenen Fustat’taki ve Bağdat’taki “Dâr el-Rakik” adlı çarşılardır. Bağdat’taki bu çarşı el-Emin ile el-Me’mun arasındaki mücadele sırasında tahrip edilmişti. Şam’da da bir köle çarşısı vardı. Samarra’daki köle çarşısı kare şeklinde inşa edilmiş olup, köleler için yapılan odaları ve hücreleriyle ün kazanmış büyük bir yapıdır.

Anadolu’da kurulan “Yabanlu Pazarı” milletlerarası bir fuar niteliği taşımasının yanında köle satışlarının da yapıldığı meşhur bir yerdi. Türkmenler tarafından savaş ve akınlarda elde edilen kadın ve erkek esirler, Suriye, Mısır, İran ve Irak’tan gelen alıcı ve köle tüccarlarına Sivas’ta ve Yabanlu Pazarı’nda satılıyordu. Bu fuar alanı Kayseri, Sivas ve Malatya arasındaydı.53 Bu köleler oraya Karadeniz’in kuzeydoğusu ve doğusundan getiriliyorlardı. Köle çarşılarında yapılan köle ticareti satılan kölelerin gururunu rencide ettiği için, bu ticareti yapan tüccarlar daha başka yerlerde de bu ticareti yaptılar. Köle çarşılarında veya daha başka yerlerde yapılan köle ticareti büyük karlar sağlıyordu. Ayrıca, Haçlıların elinde bulunan esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmasında aracılık yapan ve bu şekilde komisyon alan köle tüccarları da vardı.54

Çerkezler Devrinde Sivas’la birlikte yeni bir köle çarşısının daha varolduğunu kaynaklar belirtiyor. Deniz yoluyla İskenderiye’ye getirilen köleler burada kurulan köle çarşısında satılıyordu.55 Kahire’de, her zaman

en az bir köle çarşısı bulunmaktaydı. Köle taciri tarafından Memlük Devleti'ne getirilen köleler önce köle satışları için düzenlenen çarşılara sevk edilirlerdi.

Sultanlar da kendileri için buradan köle satın alırlardı. Memlük Sultanı için satın alınan kölelerin bedeli devlet hazinesi yani, beytülmal tarafından ödenirdi. Bir sultan öldüğü veya makamından alındığı zaman, daha askeri okuldaki eğitimlerini tamamlamamış ve bu yüzden, sultanın kendisi tarafından azat edilmemiş Memlüklere küttâbiye veya kitâbiye adı verilirdi.56 Küttabiyeler tekrar beytülmale gönderilir ve yeni sultan onları tekrar satın alırdı. Bu formalite bir gelenek halini almıştı.57 Yeni sultan, kendisinden önceki sultanın küttabiyelerini, kadıların hazır bulunduğu bir ortamda satın alırdı.58 Eski sultanın küttabiyelerinin satışı için bir vasi görevlendirilirdi. Bu yeni alışverişten elde edilen meblağın bir kısmı eski sultanın mirasçılarına, ailesine ve akrabalarına verilirdi. Bir kısmı da beytülmale verilirdi.59 Sultan Kayıtbay, Sultan Hoşkadem ölünce, onun küttabiyelerini satın almıştı. Bu satıştan sonra, bazıları Hoşkadem'in oğullarına Sultan Kayıtbay'ın az ödeme yaptığını iddia etmişti.60 Bu ödemenin ne kadarının beytülmale, ne kadarının eski sultanın ailesine yapıldığı, bu konuda hukuki bir düzenleme var mı, yok mu? Buna benzer sorular henüz net olarak cevaplandırılamamıştır. Ancak David Ayalon'un tespitine göre, Sultan el-Nâsır Muhammed b. Kalavun devrine ait bir olay bu konuyu aydınlatacak bir ipucu vermektedir. el-Nâsır Muhammed b. Kalavun, el-Muzaffer Baybars'ı öldürdükten ve iktidarı yeniden ele geçirdikten sonra, kadılar eski sultan Baybars'ın bütün Memlüklerinin ve vakfa dönüştürülmüş bütün mal varlığının beytülmale ait olduğunu ilan ettiler. Bu kararda yeni Sultanın bir etkisi görülmektedir. Ancak karar, delillere dayanıyordu. Sultan el-Nâsır Muhammed b. Kalavun, Kerek valisi olan Cemaleddin Akkuş el-Eşrefi'yi ve Kerimeddin Ekrem'i, el-Muzaffer

Baybars'ın mirasını satmakla, elde edilen meblağın yarısını beytülmale, yarısını da Baybars'ın varisi olan tek kızına vermekle görevlendirdi.61 Ancak bu örneğe bakarak, eski sultanın mirasının, beytülmal ve mirasçılar arasında eşit olarak dağıtıldığı sonucunu çıkarmak doğru değildir. Ancak, bu olayda görüldüğü gibi, ölen sultana ait mirasın paylaşma işlemi, bir hukuksal süreçten geçmektedir.

4. Memlük Adayı Kölelere Ödenen Bedeller

Memlük olarak yetiştirilmek üzere alınan köleler için bazen yüksek bedeller ödenirdi. Meziyetli, yakışıklı, uzun boylu vb. özelliklere sahip bir Memlük edinmek önemli bir ayrıcalıktı. Bu yüzden gerek köle çarşılarında, gerekse kölelerin toplanması esnasında bu niteliklere dikkat edilirdi. Bu durum da kaçınılmaz olarak fiyatlara yansırdı.

Memlükler en azından iki kere seçilip elenirlerdi. İlki, kendi ülkesinde, ikincisi de köle pazarında, satın alan tarafından bu seçim yapılırdı. Tabii ki, bundan başka askeri okulda yapılan birçok elemeler vardı. Bu durum büyük ölçüde en iyilerin seçilme şansını arttırırdı. Ünlü tarihçi İbn Haldun, Memlüklerin nasıl seçildiğini çok veciz bir şekilde ifade eder: "Onlar tutsaklar içinden en iyilerini seçerler; altın gibi oğlanları inci gibi kızları".62

Memlükler için ödenen bedeller hakkında çeşitli bilgiler Memlük kaynaklarında yer almaktadır. Aldığı eğitim ve başarıları sayesinde kariyer yapan ve yüksek mevkilere gelen, hatta sultan olan Memlükler için ödenen fiyatlar genellikle kaynaklar tarafından bildirilir. Fakat bildirilen rakamların doğruluğu hakkında kuşkular vardır. Belirtilen rakamlar genellikle abartılıdır. Bunun sebebi, yüksek mevkilere gelen Memlüklerin küçüklüklerinden beri seçkin kişiler olduklarını gösterme gayretidir. Ayrıca satışlar her zaman teker teker olmuyordu. Köle taciri, bazen bir Memlük grubunu toptan satıyordu. Bu durumda bir Memlüke ödenen bedel kesin

olarak bilinememektedir. Çünkü alıcı, ödediği toplam ücretin önemli bir kısmını, bu gruptaki bir Memlük için gözden çıkarmış olabilir. Diğer Memlükler onun ihtiyacı olmasa da bir Memlük için bile o grubu satın almış olabilir. Çünkü güçlü, yakışıklı ve kabiliyetli bir Memlüke sahip olmak sultan emîrve diğer alıcılar için bir üstünlük işaretiydi.

Bazı durumlarda, bir Memlük için ödenen fiyat o Memlükün bir lakabı olabiliyordu. Memlük kaynakları Sultan Kalavun'un taşıdığı el-Elfi lakabının bin dinara satın alınması sebebiyle olduğunu belirtir.63 Memlükler arasında el-Elfi, Hamse-mie, Sitte-mie, İsney'Aşar lakabı taşıyanlar bulunmaktaydı. Ancak bunların gerçekten satış fiyatları olup da onların lakaplarına öylece yansıyıp yansımadığını bilmiyoruz. David Ayalon'nun Memlüklerin fiyatlarına ilişkin tespit ettiği bazı bilgiler şöyledir: "Sultan Baybars'ın fiyatı yalnız 40 dinardı. Çünkü gözünde bir leke vardı. Bu dönemde bir başka Memlük 750 veya 1000 dirheme satılmıştı, bu da o devirde yaklaşık 37 veya 40 dinar karşılığı idi. Sultan Tatar, Yaşbeg el-Suduni'yi 100 dinara satın almıştı. Sultan Müeyyed Şeyh, Trablus valisi olduğu sıralarda Yaşbeg el-Müşidd için 2000 dinar ödemişti. Sultan Tatar, M.1398 senesinde 12000 dirheme satın alınmıştı, bu da 30-35 dinarın karşılığı idi. Müeyyed Şeyh küçük bir Memlük için 2000 dirhem öderdi".64

Memlük Devleti içindeki Memlükler, ilk satışlarının yasal olmadığı anlaşıldığında, yeniden satılırlardı. Bu durumda emirlik makamını elde etmelerinin yanında görevlerindeki başarıları sebebiyle gözde olan Memlükler için daha fazla para ödenirdi. Böyle yeniden satışlar için de kaynaklarda bilgiler vardır.65 Ama bu satışlar için verilen fiyatlar, genç, tanınmamış ve ilk defa satılan bir Memlüke biçilen değer hakkında bir fikir veremez. Memlük Sultanları içinde en fazla Memlük satın alan kişi Sultan Kalavun'dur. Makrizi'nin verdiği bilgilere göre, Kalavun Memlükler için o

kadar yüksek fiyatlar veriyordu ki bu rakam kişi başına 100 bin dirheme kadar varıyordu. Bazı babalar bu parayı elde edebilmek için köle tacirlerine oğullarını satmak için çaba harcıyorlardı.66 Sultan Kalavun zamanında köle tacirleri bir Memlüke 20 bin, 30 bin veya 40 bin dirhem ödeyip satın alırlardı. Hâlbuki sultan kişi başına 100 bin dirhem yani, 5 bin dinar bile ödeyebilirdi.67 M. 1435-6 yılında, Kayıtbay'ın da içinde bulunduğu büyük bir Memlük grubu topluca satılmıştı. Bu satışta, Kayıtbay ve arkadaşları için kişi başına 50 bin dinar ödendi.68 M. 1466-7 yılında birkaç ay kölelerin ülkeye girişi sultan tarafından yasaklanmıştı. Bu yasak kalkınca, gelen sultan kişi başına 100 dinar ödemişti. İbn Tağri Birdi, sultanın fazla fiyata Memlük aldığını belirterek onu eleştirmektedir.69 M. 1468-9 yılında Sultan Kayıtbay, kendisinden önceki sultanın küttabiyeleri için kişi başına 10 bin dirhem (25-30 dinar) ödemişti. Sultan Kayıtbay'ın ödediği bu fiyat ise yine aynı tarihçi tarafından düşük olarak kabul edilmektedir. Bu bilgiler ışığında, M. XV. yüzyılda bir Memlük adayı köle için ortalama 50 ila 70 dinar arasında bir bedel ödendiği sonucuna varabiliriz.

5. Memlükler ve Efendileri

Bir Memlükün kariyer hayatındaki en önemli kişi onu en son satın alan kişidir. Azat edilen bir Memlüke "atik" denirdi. Onu en son satın alan ve azat eden kişi için "mü'tik", "üstad (çoğulu üstâdin), "mevlâ" ve "seyyid" isimlerinden biri kullanılmaktaydı.70 Memlük yalnız bu isimlerle anılan son efendisine karşı çok büyük sadakat gösterirdi. Onun ölümüne kadar saygısını ve itaatini devam ettirirdi. Önceki efendilerine karşı da saygı göstermede bir kusur etmezdi. Ancak mutlak itaati son efendisineydi. Çünkü bir efendi için en önemli şey, kayıtsız şartsız itaat eden bir Memlüke sahip olmaktı. Bu bakımdan, o dönemde azat eden efendinin adını bilmek tarihçiler açısından çok önemseniyordu. Azat olan bir Memlük için onun

mü’tiki bir nevi babası gibiydi. Mü’tikine karşı saygısızlık yapmak büyük bir ayıp olarak kabul edilmekteydi.

Sultan I. Baybars üstadına büyük saygı gösteriyordu. Baybars kendisi Sultan olduktan sonra onun bir emiri durumunda olan üstadı Aytekin’e kendisini yetiştirdiği için saygı gösterirdi. Bunun diğer Memlüklere da örnek olmasını isterdi.71 Bir Memlük azat edildikten sonra yeni bir efendinin hizmetine girebilirdi. Bu durumdaki efendiye “mahdum” adı verilirdi. Memlükü ise “müstahdem” adını alırdı.72 Bu durumda, mahdum ile müstahdemi arasındaki ilişkiler mutik ile atiki arasındakine benzer özellikte değildi. Müstahdem kendisini efendisinin atikleri arasında bir sığıntı gibi görüyordu. Aynı şekilde mahdum da kendisine asıl saygıyı atiklerinden bekliyordu. Bu durum bir tür üveylik olgusuna meydan vermekteydi.

İbn Hassul’un Risalesinde (ö. M.1058) ise bunun dışında bilgiler vardır. Türkler İslam toplamlarına harp ve satış yoluyla gelmişlerdir. Onlardan hiçbirisi şu eşitlik şartları sağlanmadan konumlarına razı olmazlardı. Yemede, içmede, giyinmede ve ata binmede efendileriyle eşit olacaklar. Kendileriyle eşit (rütbede) olan kimseye hizmet etmezlerdi. İşte Türk köleler bu ve benzeri şekildeki mutabakatla istihdam edilirdi. Türk Memlükler komutanlarına çok bağlıydılar. Toplu halde emir ve yasaklara uyarlardı. Kınanacak işlerde kullanılmaya razı olmazlardı.73

6. Memlüklerin Türkçe İsimler Kullanmaları

Memlüklerin Arap kökenli olmayan Türk isimlerini kullanmaları çok önemlidir. Çünkü bu isimler onları toplumun geri kalanından ayırmakta ve kendi özgün kimliklerinin korunmasını sağlamaktadır. Bu durum, Memlüklerin Osmanlıların yönetimi altında geçirdikleri değişim sırasında kanıtlandı. Osmanlıların yönetimi altında, Memlükler daha önce kullandıkları, Türkçe isimlerini terk etmek zorunda kaldılar. Onların yerine,

bu değişimin hızlanmasında reddedilemeyecek payı olan Arap-Müslüman isimlerini kullanmaya başladılar.74 Memlükler Osmanlı Yönetim Sistemi içerisinde, yer almak için Arap-Müslüman isimlerini kullanmayı tercih ettiler. İsimlerini aynılaştırarak kendilerini, Osmanlı yönetim sisteminden dışlamamaya çalıştılar.

Memlük Devleti'ndeki Memlüklerin isimlerine gelince, bu isimlerin ezici bir çoğunluğu Türkçeydi. Memlüklerin ırksal olarak Türk kökenli olup olmamasının bir önemi yoktu. Bu durum, özellikle bireysel olarak Memlüklerin Türk mü yoksa başka ırklara mı ait oldukları sorusunun yanıtlanmasını tam anlamıyla zorlaştırmıştır. Memlüklerin çağdaşı tarihçiler de bu bireylerin ana ülkeleri hakkında çok seyrek bilgi vermişlerdir.75 Fakat bu durum hadımlar için yazılanlarda tam tersidir. Hem Sultanlığın yerel yerleşimcileri hem de komşu ülkelerdeki Müslümanlar, belli nedenlerle, Memlük aristokrasisinin içine girebilmek için hileli yollara başvurmuşlardır. Bu tür bir insan için atılacak ilk adım, gerçek kimliğini gizlemek amacıyla Arap-Müslüman kökenli ismini Türkçe bir isimle değiştirmekti. Başarıya ulaşma şansı, bazen o kişinin köle tüccarının kendisiyle işbirliği yapmasını sağlama yeteneğine bağlıydı.76

Türk Memlüklerin ana vatanlarındaki orijinal isimleri kullandıkları varsayımını geçersiz kılan herhangi bir kanıt yoktur. Diğer ırkların Memlükleri kesinlikle isimlerini değiştirmek zorunda kalmışlardır. Bu isim değişimi, genellikle kölenin tüccar tarafından efendisine satılırken yapılmış olmalıdır. Efendi, kendisi de Memlüküne isim verebilirdi. Memlük kaynaklarında geçen Türk

ismi çoğu zaman Memlük anlamına gelmektedir. Kıpçak Türk1erinin olduğu kadar diğer Türk-Moğol-Tatar kökene sahip olanların da Memlük toplumu içindeki zayıflama süreciyle birlikte, Memlüklerin çok büyük bir çoğunluğu isimlerini Memlük isimlerine -bunlar genellikle Türk isimleri-

çevirmek zorunda kaldı. Bu durum, özellikle M. XIV. yüzyıldan Memlük Sultanlığı'nın sonuna kadar iktidarda kalan, Çerkezler için de geçerlidir. Bütün klanlaşmalarına ve kibirlerine, diğer ırkları aşağı görmelerine ve Kıpçak Türklerinden nefret edip zulüm yapmalarına rağmen, Çerkezler birçok durumda olduğu gibi, Bahrileri taklit ettiler. Bahriler gibi Çerkezler de kendi isimlerini değiştirip, yerine Türk isimleri almayı tercih ettiler. Kaynaklarda, da Çerkezlerin orijinal ülkelerinde taşıdıkları isimlere rastlanmamaktadır.77

Memlük Devleti'nin Çerkezler devrinde, Memlük toplumunun erken dönemlerinde görülmeyen bazı değişiklikler olmasına rağmen Bahriler döneminin uygulamaları devam etmiştir. Çerkezler devrinde, Memlüklerin ezici çoğunluğu Türk değildi. Çerkezlere ek olarak, Türk olmayan Rum, Ermeni, Frank ve diğer milletlerden unsurlar da vardır.78 Bunların da birçokları Türkçe isimler taşırdı. Memlük sistemi içinde bulunan her Memlük gibi onların da konuştukları dil Türkçeydi. Memlükler genel olarak Türk veya Etrâk diye çağrılırlardı. Daha da önemlisi Memlük Devleti'nin bir diğer ismi de Devlet el-Türk veya Devlet el-Etrak'tır. 1517 yılında yıkılana kadar da öyle adlandırıldı. Memlükler arasında Türkçe isimler kullanılması ve Türkçe konuşulması Memlük toplumu içinde, en önemli birleştirici faktördü.79

7. Memlüklerin Kölelik Arkadaşları

Bir Memlük üstadına karşı çok saygılı ve bağlı olduğu gibi kölelik arkadaşlarına karşı da çok bağlıydı. Memlükün kölelik ve azatlık arkadaşlarına "hücdaşiye", "huşdaşiye" veya "huşdaş" denirdi. Huşdaşlar tam bir dayanışma içindeydiler. Herhangi bir olayda birlik içinde hareket edebilirlerdi. Aralarından birini sultan ilan etmek için anlaşabilirlerdi. Eğer planlarını başarıyla uygularlarsa, o kişinin iktidarını sağlamlaştırmak için çalışırlardı. Bundan dolayı, huşdaş sultan olunca bu arkadaşlarını tutar ve

onları önemli makamlara getirirdi. Bu uygulama birçok defa yapılmıştı. Yeni sultan huşdaşlarına önemli mevkiler verirken, eski sultanın huşdaşlarını görevden alıyordu. Dolayısıyla huşdaşlar bir kadro gibi hareket ediyorlardı. Sultanla gelip sultanla gidiyorlardı. Ancak huşdaşlar içinde katı bir sınır yoktu. Bir Memlük huşdaşı olmayan biriyle kişisel olarak mükemmel bir dostluk bağı kurabilirdi. Böyle bir kişiye, onun huşdaşları da sevgi ve saygı gösterirlerdi ve içlerinden biriymiş gibi kabul edebilirlerdi. Ancak bir referansı olmadan grubun içine girenler için, bu durumun tersi de olabiliyordu. Bir grup içinde uzun dönemden beri huşdaş olanların arasına sonradan katılanlara “ecnebi” veya “garip” derlerdi. Bu kelimelerin anlamı yabancı demektir. Hakikaten böyle bir Memlüke bir yabancı gibi davranıyorlardı.80 Bir huşdaşa yardım etmeyi reddetmek, ona zarar verecek bir davranışta bulunmak, ona karşı savaşmak ve onun ölümüne sebep olmak veya öldürmek en büyük alçaklık ve ihanet sayılıyordu. Meşhur Sultan Şecerüddür bir kadın olmasına rağmen Salihiye Memlüklerinin bir huşdaşı sayılarak onlar tarafından iktidara getirildi. Salihiye Memlükleri onun iktidarda kalma mücadelesine yardımcı oldular. Ancak başarısız oldular. Huşdaşlar arasındaki dayanışmanın da bir sınırı vardı. Bir grup huşdaş aralarından birini sultan yaptıktan sonra hep beraber onun etrafında kenetlenmeyebiliyorlardı. Eğer aralarında hâlâ güçlü ve hırslı emirler varsa bu huşdaş grubu arasında ayrılık çıkıyordu. Bu durumda iktidarı ele geçirmek için bir nevi kardeş kavgası başlıyordu. Sultanlık için yapılan bu tür savaşların en meşhurları; Aybek ile Aktay, Laçin ile Kitboğa ve Berkuk ile Bereke el-Çubâni arasında yapılanlardı.81 Huşdaşiye arasında görülen karşılıklı dayanışmanın benzeri, yaşça daha büyük bir Memlükün kendisinden küçük Memlükleri gözetmesi için görev almasıyla başlar. Bu durumda büyük olan Memlüke “ağa”, küçük Memlüke ise “ini” adı verilirdi. Ağa ismi hadımlara verilen aynı isimle karıştırılmamalıdır.

Memlük Devleti’nde bu isim çok nadir olarak hadım anlamında kullanılmıştı. Ağa ininin bir nevi koruyucusu eğiticisi ve vasisi idi. Bu yüzden aralarındaki ilişki zaman zaman sert, zaman zaman yumuşak olurdu. Memlükler arasında bir kavga olduğu zaman, ağa sadakatlerine güvendiği, inilerini harekete geçirirdi. Çoğu zaman bir Memlük ağasının tavsiyesiyle yükselirdi. Ağanın unvanları, lakapları ve isimleri iniye geçebilirdi. Tabaka hayatı sona erdikten ve aradan uzun seneler geçtikten sonra bile aralarındaki sadakat bağı kopmazdı. İninin ağasına karşı saygısız ve kusurlu davranışları büyük ayıp sayılırdı. Memlükün ağasına karşı tutumu bir ailede küçük kardeşin ağabeyine karşı tutumuna benziyordu.

8. Memlükler ve Aileleri

Askeri alandaki başarıları sebebiyle, Memlüklerin insanlık tarihinde meşhur olmasını sağlayan tüm bireysel özellikleri yanında bir de toplumsal farklılıkları vardı. Memlük sadece hayatı süresince üst sınıfa ait olabilirdi. O ne sahip olduklarını üst sınıfa transfer edebilir, ne de o sınıf içinde kazandığı rütbeyi çocuklarına transfer edebilirdi. Memlük asaleti varislerine intikal etmeyen bir soyluydu. Diğer bir ifadeyle Memlük toplumu tek nesilli bir soyluluktu. Ebeveynleri daima, çocukları ise genellikle sıradan kişiler olan bu insanların asilzadeliği

tek nesil içindi. Bu belirsizlikten gelmiş tamamı belirsizliğe giden bir asaletti. Erkek çocuklar üst sınıftan dışlanırlar ve hemen olmasa da sivil toplum içinde asimile edilirlerdi. Özellikle yüksek rütbeli komutanların oğulları Memlüklerle siviller arasında zamanla siviller tarafından yürütülen orta bir sınıf oluşturdular. Çok az istisnalar hariç torunlar herhangi bir askeri imtiyaza sahip olmadılar.

Kısacası, Memlük oğulları üst sınıfa ait olamazlardı. Bunun için herşeyden önce önemsiz görülmemesi gereken teknik bir neden vardı: bir Müslüman köleleştirilemezdi. İslamı kabul etmiş ebeveynlerin çocukları

Müslüman doğarlardı ve sonuçta Memlük olamazlardı. Bu konunun teorik yönü yanında bir de pratik yönü vardır: Memlükü ruhi, bedeni ve askeri olarak İslamın ve efendisinin idealist savaşçısı olacak bir biçimde yoğurma isteği. Bunun için, Memlükün kendisi bu ve bunun gibi birçok sebepten dolayı steplerde ve vahşi dağlık bölgelerde doğmak ve yetişmek zorundaydı.

Memlükler, sisteme katılmadan evvel yaşadıkları yerin sert ikliminden ve geçinme koşullarının çetinliğinden dolayı, kuvvetli ve sağlam yapılıydı. Onların ana vatanlarında, zayıf çocuklar yok olur ve ancak dayanıklılar ayakta kalırdı ve böyle güç şartlar altında, daha sağlam olurlardı. Diğer taraftan Memlüklerin oğulları farklı yaşam sürerlerdi. Öncelikle, lüks ve konfor içindeki şehirlerde doğar ve yetişirlerdi. Memlüklerin en kuvvetli oğulları bile steplerde doğanlara göre, güç ve kuvvet bakımından çoğunlukla ikinci derecede kalırlardı. Çünkü steplerden gelenlerin her biri fizik olarak incelenir ve sadece en iyiler seçilirdi. Onlar hayatta kalmayı başarmış olan sağlamların en sağlamlarıydılar.

Memlük oğulları öz aileleri içinde büyür ve yetiştirilirlerdi. İki aile -öz ve köle aileleri- arasında birbirine ters ilgilerden dolayı çok ciddi çatışmalar kaçınılmazdı. Fakat, köle aileye olan özel sadakat ciddi bir şekilde zayıflatılamazdı. Ancak, çok uzun olan terbiye ve yetiştirme süresinde bile Memlük oğulları ile ebeveynleri tamamen ayırma, pratikte mümkün değildir. Söz gelimi böyle bir ayırma teşebbüsünü engellemek, özellikle baba, ordu veya devlet hiyerarşisinde önemli birisiyse çok zor değildi. Memlükler ise bunun aksine ailesi ve diğer akrabalarından ayrılır ve onlar çok uzaklarda kendi ülkelerinde kalırlardı. Onların durumunda gerçek aile ile köle aile arasında hiçbir çatışma olmazdı.

Memlük oğullarının askeri aristokrasiye dahil olması, köle ailesi ve efendiye tam sadakati ve bölünmemesi gereken prensibi zedelemez. Fakat

bu daha önce bahsettiğimiz bir diğer prensibi kaçınılmaz bir şekilde ihlal etmiştir. Yani, Memlükün yetenek ve becerisine göre seçilmesi. Ailelerin Memlüklere bu kadar yakında bulunmaları, oğulların seçilmesini önemli ölçüde etkileyemezdi. Önemli bir Memlük emir, normal bir Memlükün oğlundan çok önce üst sınıfa alınır ve rütbesi yükseltilebilirdi. Bu Memlükün o sınıf içinde nisbi yeteneklerine ya usulen veyahut hiç bakılmaksızın görev alabilmesini diğerine oranla daha yüksek bir ihtimaldi.

Daha önce belirtildiği gibi Memlükler, ana vatanlarındaki ailelerinden koparılırdı. Fakat hizmet verdiği ülkede evlenme ve kendi yuvasını kurmasına sınırlama yoktu. O eski asil aile ile Memlük ailesinin beklentileri arasında sürekli bir çatışma vardı. Bu bakımdan herhangi bir aile bağıyla derdi olmayan, tek nesil soyluluk olan, harem ağalığına üyelik ideal bir tipti. Bu da tarihçiler tarafından Memlüklerden daha az fark edilen bir olay olan harem ağalarının İslam toplumlarında oynadığı eşsiz rolü gösterir. Memlük Devleti'nde harem ağaları sahip olduğu merkezi pozisyona rağmen, önceki Müslüman devletlerde olduğundan daha az önemliydiler.

III. Askeri Açıdan Memlük Sistemi

1. Memlük Devleti'nde Ordunun Yapısı

Memlük Devleti'nde ordu, Memlük sisteminin özelliklerini en iyi şekilde gösteren bir yapıya sahiptir. Memlük Devleti'nde ordu, başlıca üç bölümden oluşmaktadır:

I. Memâlîk-i Sultâniye; Sultanın Memlüklerine, genel olarak bu isim verilmekteydi. Memâlik-i sultaniye, kendi içinde başlıca üç bölüme ayrılırdı:

I.a. Müşteravât:82 İktidarda bulunan sultanın Memlüklerinin oluşturduğu bölüme bu isim verilirdi. Ayrıca, cülbân ve eclâb kelimeleri de müşteravât ile aynı anlamda kullanılmaktaydı. Müşteravât içinden seçilen Memlükler sultanın muhafız alayını oluştururdu. Bu muhafız alayına

hasekiye adı verilirdi. Muhafız alayına seçilen Memlükler, sultana çok yakın oldukları için önemli bir prestije sahiptiler.

I.b. Seyfiyye: Emirler öldüğünde veya görevlerine son verildiğinde, bu emirlere ait Memlükler sultanın hizmetine alınmaktaydı. Bu şekilde sultanın hizmetine giren Memlüklere seyfiyye ismi verilmekteydi.

I.c. Karânis: iktidarda olmayan önceki sultanların Memlüklerine, karanis veya memâlik el-selâtin el-mütekaddime adı verilirdi.

II. Memâlik el-Ümerâ (veya, Ecnad el-Ümerâ): Memlük Devleti bünyesinde idari ve askeri alanda görevli emirlerin Memlüklerine, memâlik el-ümerâ veya ecnâd el-ümerâ adı verilirdi.

III. Evlad e1-Nas ve Ecnâd el-Halka: Memlük Devleti'nde, emîrlerin oğulları ve yerli halktan askeri hizmetlere alınan kişiler de vardı. Askere alınan emîrlerin oğullarına evlâd el-nâs adı veriliyordu. Yerli halktan askere alınanlara ise, ecnâd el-halka deniyordu. Evlad el-nas ve ecnâd el-halka askeri yapı içinde üçüncü derecede bir öneme sahipti.83

Memlük Devleti'nde istisnaları olmakla birlikte sultanın ve emîrlerin Memlükleri ciddi bir eğitim aldıktan sonra askeri hizmetlere başlatılırlardı. Sultan tarafından satın alınan bir Memlük önce Tıbâk veya Atbâk (tekili Tabaka) adı verilen askeri okula yerleştirilirdi.84 Bu askeri okul Kahire kalesinin kışlalarında yer almaktaydı. Bu okullara genellikle yetişkin olmayan genç köleler alınırdı. Bunlar tıbakta askeri ve dini eğitim alırlardı. Onların eğitimi yetişkin olmalarına ve askeri bakımdan mükemmel yeteneklere ulaşmalarına kadar devam ederdi. Öğrenimlerini bitiren Memlükler azat edildikten sonra askeri teçhizatlarını alırlar ve sultanın Memlük bölümüne tayin edilirlerdi.

Sultan Baybars'tan itibaren Memlük sultanları birçok tıbak inşa etmişlerdir. Bunlar arasında Sultan Kalavun'un yaptırdığı tıbaklar çok meşhurdur. Bunlar tarihçiler tarafından sıkça zikredilmektedir. Makrizi'ye

göre, Kal'at el-Cebel'de bulunan yerlerin çoğunu o inşa ettirmişti.85 Kahire'de çok sayıda tıbak olduğu Memlük kaynaklarında belirtiliyor. Sadece, Kahire'deki Kal'at el-Cebel'de 12 adet tıbak vardı. Bunların her biri, yaklaşık olarak bin Memlüke barınma ve eğitim imkanı sağlayacak genişlikteydi. Memlük askeri birlikleri, ödeneklerini bağlı oldukları tıbaklara göre alırlardı. Bu ödenekler Memlüklere geçit törenleri esnasında ödenirdi. Söz konusu ödenekler bir geçit töreni esnasında değil günlerce süren birkaç "ödenek töreni"nde verilirdi. Genellikle dört tıbakın ödenekleri bir ödenek töreninde verilirdi. Bu tıbakların sayısı 6 ila 17 adet arasındaydı. Memlük askeri birlikleri, ödenekleri bağlı oldukları tıbaklara göre alırlardı.86

İbn Şahin el-Zâhirî'ye göre, tıbakların toplam sayısı 12 adetti. Bu tıbakların herhangi biri, bir mahalle kadar büyüktü. Bunların içinde, sayıları bine ulaşan Memlük barındırılabilirdi.87 Her tıbaka özel bir isim verilmişti. Tıbaklar genellikle hadım adlarını veya bunların en çok yaptıkları görevlerin adlarını taşımaktaydı. Örneğin, Tabakat el-Zimâm, Tabakat el-Hãzindâr, Tabakat el-Tavâşi Mencân el-Hâzindâr ve Tabakat Firuz el-Hâzindâr gibi isimler ya hadım ya da hadımların görevlerinin adlarıydı.88

2. Askeri Eğitim

2.A. Tabakalarda Eğitim

Memlüklerin hayatları hakkında en az bilgiye sahip olduğumuz devre, okullarda (tıbak) geçirdikleri dönemdir. Okul binalarının nasıl olduğu, ders programlarında hangi derslerin olduğu, oradaki disiplinin nasıl sağlandığı, gündelik yaşam aktivitelerinin neler olduğu hakkında Memlük kaynaklarından edindiğimiz bilgiler çok sınırlıdır. Memlük tarihi üzerine çalışan tarihçilerin hemen hepsi bu konuda Makrizi'nin el-Hitât isimli meşhur eserinden faydalanmıştır. Bu bilgilerin özeti ise şöyledir: "Devletin ilk devirlerinde Memlükler vatanlarından Mısır'a küçük çocukken

getirilirlerdi. Genç Memlük ırkından olanlara tahsis edilen bir tabakaya yerleştirilirdi. Genç Memlük orada eğitimini üstlenen bir hadıma emanet edilirdi. Önce, Kur’an’ın temel bilgilerini öğrenmeye başlardı. Her grup öğrenci için Kur’an’ı okuma yazma, İslam dininin temellerini ve duaları öğretmek amacıyla, her gün gelen bir din hocası veya fakih vardı. Fakih, yeni yetme Memlüklerin zihinlerine İslam din biliminin unsurlarını tekrarlıya tekrarlıya yerleştirirdi. Memlük yetişkin yaşına yaklaştığı zaman silah kullanma zanaatını -envâ el-harb- yani yay, mızrak gibi aletlerin kullanımını öğrenirdi”.89

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre tıbaktaki Memlüke önce İslam dini öğretiliyordu. Daha sonra da askeri eğitim öğretiliyordu. Ancak anlaşıldığına göre askeri okuldaki eğitimin ilk bölümünde tamamen teorik bilgiler veriliyordu. Dini eğitimin yanı sıra askeri ahlak ve disiplin kuralları da bu sırada öğretiliyordu. İslam dini eğitimi tamamen Sünni esaslara bağlı kalınarak öğretiliyordu. İbn Haldun’a göre İslam dini beraberinde verilen eğitim, askerlik mesleğini motive ediyordu.90 Askeri eğitim için ayrılan saatlere uyma konusunda çok katı disiplin kuralları vardı. Bu zaman zarfında, bir askerin veya bir emirin okul öğrencileriyle konuşmasına hatta onlara yaklaşmasına dahi müsade edilmezdi. Okulda görevli hadımlardan haşka “ru’ûs el-nüvvâb” isimli görevli tarafından Memlüklerin bütün davranışları gözetlenmekteydi. En küçük bir disiplinsizlik sert bir şekilde cezalandırılırdı. Ancak zamanla disiplin gevşedi ve bu durum özellikle Sultan Berkuk’un devrinden itibaren daha da kötüye gitti. Özellikle büyük yaşlarda okula alınan Memlüklerin sayısı bu devirden itibaren arttı. İslam dini eğitimiyle birlikte sürdürülen teorik eğitim kaldırıldı. Bu teorik eğitim Memlüklere bir nevi bir ideoloji aşılıyordu. Onlara yiğitlik ve kahramanlık duygularıyla birlikte bir idealizm veriyordu. Bu eğitimi almayan Memlükler hedefsiz ve idealsiz bir halde kalmışlardı. Aldıkları askeri eğitimi nerede,

hangi amaç uğruna kullanacaklarının cevabını veremez durumda kalmışlardı. Böylece Memlük sistemi büyük ölçüde zarar gördü.91 Makrizi'ye göre bu durum, "Nil kaynaklarından Fırat kıyılarına kadar uzanan imparatorluğun yıkılma nedeni oldu".92

Askeri okulların başlıca personeli hadımlardan oluşurdu. Hadımların en önemli fonksiyonu eğitim ve öğretim saatleri dışında köle öğrenciler arasındaki düzeni sağlamak ve karışıklıkları önlemekti. Hadımlar yetişkinlerle çocukları birbirinden ayırmak suretiyle görevlerini yapmaktaydılar. Hadımlar askeri okulda sürekli görev yaparak, disiplini sağlıyorlardı. Hadımlar olmadan askeri okul hızla dejenere olma tehlikesiyle karşı karşıyaydı.93 Her tabakada sayılarını tam olarak bilmediğimiz, tavaşiyat el-tıbak, hüddâm el-tibâk ve savvâkün isimlerini alan hadım görevliler vardı. Tabakanın başında mükaddem el-tabaka diye adlandırılan, bir hadım vardı. Bütün tabakaların başında bulunan hadımın adı ise, mukaddem el-memâlik el-sultaniye idi. Tüm personelin başında bulunan mukaddem el-memâlik el-sultaniyenin bir de yardımcısı vardı. Onun adı ise, nâib mükaddem el-memâlik el-sultaniye idi. Hadımların yüklendiği yöneticilik görevlerine gelmek için, Memlük sisteminin ruhuna uygun bir şekilde, seçilmek gerekiyordu. Onlar da diğer Memlükler gibi bütün ara rütbelerden geçerek yükseliyorlardı. Bütün tabakaların başında bulunan hadımın yani, Mukaddem el-memâlik el-sultaniye'nin rütbesi en aşağı, kırklar emîri idi. Yardımcısı, nâib mükaddem el-memâlik el-sultaniye'nin rütbesi ise, onlar emîri idi.94

2.B. Memlüklerin Mezun Olup Azat Edilişleri ve Orduya Katılmaları

Tabakada eğitim gören köleler, öğrenimlerini tamamladıklarında azat edilerek askeri görevlerine resmen başlarlardı. Azat edilen köle ve yeniden satın alınıp azat edilen küttabiyeler askeri eğitimlerini tamamladıklarına dair bir diploma alırlardı. Buna itâka adı verilirdi. Onlara itâkaları düzenlen

bir törenle verilirdi. Bu tören esnasında, onlar için özel olarak hazırlanan atlar Cavk isimli ahırdan getirilirdi. Azat edilen köle bir Memlük olarak orduya katılırdı. Böylece, o bir asker olarak maaş ve diğer ödenekleri ve ikramiyeleri almaya hak kazanmış olurdu. Ayrıca kendisine askeri üniforma, silah ve diğer askeri teçhizat verilirdi. Yeni askerler bir askerin kullanacağı bütün silahları alırlardı. Bunlar; yaylar oklar, ok kılıfları, kılıçlar ve bir adet zırhtan oluşmaktaydı.95 Askeri okuldan mezun olmak hem özgürlüğü elde etmek hem de maaş ve diğer ödenekleri almak açısından çok önemli bir aşamaydı. Ancak, bu aşama Memlüklerin kariyerinin daha ilk adımı sayılabilir. Çünkü orduya katılan genç Memlükler, Memlük sisteminin hiyerarşik yapısı içinde yüksek rütbelere ulaşmak için devamlı bir yarış içinde bulunuyorlardı. Rütbe bakımından ilerlemenin en önemli şartı ise liyakat ve mesleki başarı idi. Bu yüzden, pratik askeri eğitim, ilerlemek isteyen Memlükler için çok büyük öneme sahipti.

3. Pratik Askeri Eğitim

Bir ordunun yeterli veya verimli olabilmesinin temel şartlarından birisi eğitim sistemi ve bu sistemin pratikte uygulandığı tarzdır. İslam'ın gelişmesi ve yayılması, başlangıcından beri fetihçi bir din olmasıyla ilintili olarak diğer dinlerin aksine askeri teşkilata bağlıydı. Memlük tarihi kaynakları, pratik askeri eğitim konusundan olarak Fürûsiyye idmanları hakkında çok geniş bilgiler içermektedir.96

Fürûsiyye, uzman olacak bir atlının, sistematik bir çalışma dahilinde, meziyetli bir asker olana dek yapacağı her şeyi kapsamaktadır.97 Fürûsiyye idmanlarında başarı ve tecrübe sahibi olmak, Memlük süvarileri için bir ön gereklilikti. Bu idmanlar sırasında veya bu idmanları içeren çeşitli gösterilerde yüksek yeterlilik bazen, kemalat (mükemmeliyet, başarı) veya feda'il (üstün kabiliyet, erdem) olarak adlandırılırdı.98 Fürûsiyye eğitimi ve

devlet törenleri hipodromlarda yapılırdı. Fürûsiyye eğitiminin yapıldığı devlet hipodromlarına meyadin, (tekili; meydan) adı verilirdi. Bahriler döneminde (1250-1382) Kahire'de ve onun yakınlarında oldukça çok sayıda hipodrom vardı. Buralarda Fürûsiyye idmanları sistematik ve yoğun bir şekilde yapılıyordu. Diğer yandan, Çerkezler (1382-1517) zamanında hipodromlar tamamen yok olana dek hızlı bir azalmaya maruz kaldı. Sadece, Memlüklerin egemenliğinin son yıllarında olağanüstü durumlar için yeni hipodromlar yapıldı.99 Fürûsiyye şu bölümlere ayrılıyordu; a) Kargı (mızrak) eğitimi, b) Polo oyunu, c) Kabak oyunu, d) Okçuluk eğitimi, e) Kılıç eğitimi, f) Gürz eğitimi, g) Güreş eğitimi, h) Avcılık, i) At yarışı, j) Mahmal100 (sevk el-mahmil) törenlerine eşlik eden oyunlar.101

Bu oyunlarda üstün başarı elde eden Memlükler, hem kendi grupları içinde hem de yöneticiler nezdinde büyük itibara sahip olarak kariyer merdivenlerini hızla tırmanıyorlardı. Bir çeşit savaş sanatının öğretildiği ve bu sanatın tatbikatının yapıldığı bu oyunlar esnasında, asgari başarıyı gösteremeyenler, ya pasif görevlere kaydırılıyorlardı, ya da ordudan uzaklaştırılıyorlardı.

Sonuç

Memlük Devleti, Memlük sistemi sayesinde, daha çok barışçıl araçlarla muazzam sayıda, yeni İslam'a girenleri kazanarak derece derece doğuya yayıldı ve Pasifik Okyanusu'nun adalarına uzandı.102

Memlük sistemi Orta Çağın başından sonuna kadar Orta Doğu'da ve çevresindeki Müslüman ülkelerde askeri ve idari bakımdan büyük rol oynamıştır. Bu yüzden, Memlük Devleti Mısır'da kurulduğu zaman Memlük lafzı, ortaçağ dünyası ve Mısır için yeni veya yabancı bir terim değildir. O dönemde varolan bütün İslam devletlerinde, bu kurumun değişik versiyonları vardır. Ancak, öncelikle el-Mu'tasım (833-842) döneminden itibaren orduda sayıları giderek artan ve İslam toplumlarının bir parçası

olan Türk Memlüklerin ayrı bir önemi vardır. Bu Türk Memlükler bir nevi profesyonel asker olarak İslam toplumuna girmişler ve zamanla güçlenerek iktidarı ele geçiren bir topluluk olmuşlardır.

Türklerin Memlük sınıfının ideal üyeleri olmasının birçok sebebi vardır. Bunlar arasında, Türklerin Emeviler ve Abbasiler Devleti'ne yakın bir coğrafyada yaşamaları en önemli faktördür. Bunu tamamlayan bir diğer faktör ise, Türklerin üstün askeri nitelikleridir. Türkler, yaşadıkları ülkelerin coğrafya ve iklim özelliklerinden dolayı Araplara karşı askerce üstündüler. Bozkır kültürünün bir özelliği olarak, Türklerin mertlikleri, sözünde durmaları ve aldıkları görevi tamamlama ilkeleri kültürel açıdan da onlara bir üstünlük sağlıyordu. Üstelik Avrasya steplerinin insan kaynakları, Arap steplerininkinden çok daha büyüktü. Müslümanların bu büyük insan rezervlerinin sınırlarına kadar ulaşması, Memlük sisteminin kuruluşu için önemli bir adım oldu.

Memlüklerin sıkı bir yöntem ve planlamaya göre asker olarak seçilmesi ve eğitilmesi tamamen profesyonelce yapılıyordu. Ancak, her bir İslam ülkesinde bu yöntem uzun bir süreç içinde gelişti. Sonuç olarak farklı ülkelerde farklı Memlük sistemleri ortaya çıktı. Osmanlı Devleti'ndeki askeri köle sistemi Memlük Devleti'ndekiyle özdeş değildi. Bununla birlikte, bütün Müslüman ülkelerde şu veya bu şekilde yabancı unsurlardan (Müslüman olmayanlardan) küçük yaşlarda temin edilen asker adayları ciddi ve programlı bir eğitim sonucunda orduya alınıyordu. Bu askerlerin Türk kökenli olması ve Türkçe isimler taşıması ise en büyük tercih nedeniydi. Bu askerler orduların en önemli vurucu gücünü oluşturuyorlardı.

Memlük sistemini en başarılı şekilde uygulayan devlet ise Memlük Devleti'dir. Bu sistemin aldığı en büyük neticeler ise Haçlılar ve Moğollar karşısındadır. Memlükler sayesinde Ortadoğu'da Haçlı varlığı sona erdirilmiştir. Aynı zamanda Memlükler, Aynu-Calut Savaşı'nda Moğolları

yenerek Moğol istilasını durdurmuşlar. Böylece, hem Haçlılara karşı hem de Moğollara karşı bir set oluşturarak Ortadoğu'nun kaderinde önemli rol oynamışlardır.

Öte yandan, Mısır'da bu sistem uzun yıllar ayakta kalmıştır. Mısır bir anlamda, bütünlüğünü bu sisteme borçludur. Tolunoğlu Ahmet, 868 yılında Türk Memlüklerinin desteğini de alarak Mısır'da ilk Müslüman-Türk Devletini kurdu. Bundan sonraki devirlerde Mısır'da, Ihşidiler, Eyyubiler, Memlükler ve Osmanlılar döneminde, 1811 yılında Mehmet Ali Paşa'nın ortadan kaldırmasına kadar memluk sistemi sürekli var oldu. Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Memlük askeri sistemine alternatif bir ordu kurduktan sonra, bu sisteme son vermeye karar verdi.

1 Muhammed Hamidullah, "Abd", İA, c. I, 57, İstanbul 1988.

2 Kazım Kopraman, "Mısırı", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, cilt VI, İstanbul 1987, s. 433.

3 E. Levi Provençal, "Sakalibe', İA., VI, 89.

4 Ahmet Muhtar Abadi, Kıyâmu Devlet el-Memâlik el-ülâ fi Mısr ve'l-Şam, Beyrut, 1969, s. 39.

5 Şerafettin Tekindağ, Sultan Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 21.

6 Hakkı Dursun Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul 19, s. 80-86.

7 David Ayalon, Outsiders of the Lands of Islam: Mamluks, Mongols, Eunuches, Leyden 1985. s. David Ayalon, "The Eunuches in the Mamluk Sultanate", Studies in the Memory of Gaston Wiet, ed. Myriam Rosen-Ayalon, Jerusalem 1977. S. 267.

8 Daniel Pipes, Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System, Chicago 1988, s. 10.

9 Daniel Pipes, a.g.e., s. 10.

10 H. A. R. Gibb-H. Bowen, Islamic Society and the West, c. I, Londra 1950-7, s. 43.

11 Daniel Pipes, a.g e., s. 17.

12 İslam'ın ilk devirlerinde, Araplar dışındaki milletlerden Müslüman olanlara verilen isim. Ancak B. Lewis bu konuda biraz farklı düşünmektedir. Ona göre Mevali: "Arap olmayıp da İslamiyeti kabul edenlerden ve dil yahut köken bakımından Arap olup da herhangi bir sebeple hâkim sınıfa mensubiyetini kaybetmiş veya bu hakkı elde edememiş olanlardan meydana geliyordu. Mevali, zımmi adı altında tanınan Müslüman olmayanları içine almıyordu. Bakınız, B. Lewis, Tarihte Araplar, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul 1979, s. 82.

13 V. J. Parry, "İslam'da Harb Sanatı", çev. E. Merçil ve S. Özbaran, İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi, sayı; 28-29, 1974-1975. s. 194-195.

14 Taberi, Tarih el-Ümem ve'l-Mülük, Mısır 1323. VI. s. 1674.

15 Vj. Parry, a.g.m., s. 197.

16 İkta: Belirli toprakların vergi gelirlerinin toplanmasını çeşitli askeri memurlara havale ederek karşılığında onlardan askeri ve idari alanlarda hizmet bekleyen bir sistem. Daha fazla bilgi için bkz; O. Turan, "Ikta", İA, V/II, s. 949-959.

17 Ramazan Şeşen, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 185, 186; İbn Haldun, Kitab el-'İber, Kahire V, s. 369-370.

18 Ramazan Şeşen, a.g e. s. 162.

19 Ramazan Şeşen, "Selçuklular'dan Önce Şam Diyarında Türklerin Rolü", Türk Dünyası Araştırmaları, sayı 65, Nisan 1990, s. 139-148.

20 R. Şeşen, a.g.m., s. 145-148.

21 Ramazan Şeşen, Salahaddin Eyyûbi ve Devri, İstanbul 2000, s. 45, 278.

22 Nizamülmülk, Siyasetname, çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1987. s. 151, 153.

23 David Ayalon, “Mamlukiyyat”, Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols, Eunuches, Leyden 1985, s. 341.

24 David Ayalon, “The Mamluks of the Seljuks: Islams Military Might at the Crossroads”, JRAS, 1996, VI, s. 305-333.

25 C. E. Bosworh, “Ghulâm”, EI2, II, s. 1081.

26 C. E. Bosworh, a.g.e., s. 1081.

27 Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilatı, İstanbul 1981, s. 283. Osmanlı Devleti’ndeki kul sistemi ile klasik memlûk sistemi arasında bazı önemli farlılıklar vardır. Bunları sıralayacak olursak görürüz ki aslında bu iki sistem birbirinden tamamen ayrı şartlarda uygulanmıştır. İlk olarak, Memlûk Devleti’ndeki memlûk sistemi ihtiyacı olan insan kaynağını ülke dışından sağlıyordu. Osmanlılarda ise ülke toprakları içinden ve yerli Hıristiyan teb’a arasından devşirme oğlanları toplanırdı. Memlûk Devleti’nde memlûk toplama işinde aracı köle tüccarları da görev yapıyordu. Dolayısıyla bu sistemin önemli bir yanı da ticari tarafının olmasıydı. Osmanlılarda ise böyle bir durum söz konusu değildi. Devşirme kanununa göre merkez tarafından görevlendirilen memurlar devlet adına herhangi bir kişisel ve ticari çıkar olmadan devşirme işlemini yaparlardı. Bir diğer önemli fark da Memlûk Devleti’nde emirler kendi adlarına köle satın alıp onları yetiştirerek kendi maiyetlerine dahil edebilirlerdi. Osmanlılarda ise devşirme sadece devlet adına yapılırdı. Bu iki sistem arasındaki en önemli fark ise, Memlûk Devleti’nde sultan olabilmenin temel şartı köle kökenli olmaktı. Yani Memlûkler siyasi iktidarın en tepesine kadar çıkabiliyorlardı. Osmanlılarda ise devlet bir hanedan tarafından yönetiliyordu ve devşirmelerin ulaşabileceği en son makam

sadrazamlıktı. Bütün bu farklılıklara rağmen, bu iki sistem arasında bazı benzerlikler de vardır. Buradaki en önemi ortak nokta ise, her iki sistemin insan kaynağını Müslüman olmayanlardan sağlamasıdır. Ancak burada yine önemli bir fark karşımıza çıkıyor; Memlûk Devleti çok az Hıristiyanı memlûk sistemine dahil edebilmiştir. Memlûk Devleti'nin memlûk kaynağını genelde putperest inançlara sahip Kafkasya ve Orta Asya'dan getirilen Çerkez, Gürcü, Kıpçak, Tatar ve birçok Türk ırkına mensup kişiler oluşturuyordu. Osmanlılarda ise, sadece Hıristiyan tebanın sağladığı insan kaynağı ile devşirme yapılıyordu. Bununla birlikte, bu devşirilen ve satın alınan Memlûklere verilen eğitim ve onların Müslüman yapılması, bu iki sistemin en büyük benzer taraflarıdır. Daha fazla bilgi için bkz; Abdulkadir Özcan, "Gulam", DİA, İstanbul 1996, XIV, s. 184; Abdulkadir Özcan, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1994, I, 338-351; Abdulkadir Özcan, Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi ve Nizam-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi", Tarih Dergisi, XXXIII, İstanbul 1982, s. 31-46; Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Devlet Teşkilatı", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, XII, s. 337-347; İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Teşkilatına Medhal, Ankara 1970, özellikle bkz; 100-102, 414-415.

28 Nizamülmülk, Siyasetnâme, çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1987, s. 151.

29 Nizamülmülk'ün Siyasetnâme isimli eserinin Türkçeye iki çevirisi yapılmıştır. Bu çevirilerde varolan bazı anlam bozukluklarını aşmak için, bu kısmın alıntısında her ikisinden de faydalanılmıştır. Karşılaştırarak bkz; Nizamülmülk, Siyasetnâme, çev. M. Altay Köymen, İstanbul 1990, s. 134; Nizamülmülk, Siyasetnâme, çev. Nurttin Bayburtlugil, İstanbul 1987, s. 151.

30 İ. Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1959, s. 156.

31 Nizamülmülk, Siyasetnâme, çev. Nurttin Bayburtlugil, İstanbul 1987, s. 135.

32 Nizamülmülk, a.g.e., s. 148.

33 Sadruddîn Ebi’l-Hasan Ali İbn Nasır İbn Ali el-Hüseynî, Ahbarü’d-Devleti’s-Selçukiyye, çev. N. Lugal, Ankara 1943, s. 71.

34 Ali Sevim-Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi, Ankara 1995, s. 126.

35 Ali Sevim-Erdoğan Merçil, a.g.e., s. 137-138.

36 İ. Kafesoğlu, a.g.e., s. 157.

37 Ramazan Şeşen, Salahaddin Eyyûbi ve Devlet, İstanbul 1987. s. 239.

38 Kazım Kopraman, a.g.e., s. 439.

39 Kazım Kopraman, a.g.e., s. 440.

40 Ramazan Şeşen, a.g.e., s. 301-302.

41 Ramazan Şeşen, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 161.

42 P. S. Van Konigsveld, “Ortaçağın Sonlarında Batı-Avrupa’daki Müslüman Esir ve Köleler” (çeviren Hülya Küçük) Türkiye Günlüğü, 45, 1991, s. 188-203.

43 M. Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1989, s. 53.

44 el-Makrizi, el-Mevâiz ve’l-İ’tibar fî Zikr el-Hıtat ve’l-Âsar, Kahire H. 1270, II, 214.

45 Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, s. 487.

46 Ramazan Şeşen, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 219, 264.

47 İbn Ebi Fedail, Tarih-i İbn Amid, Haşiye 3 Blochet Neşri I, s. 493; Ahmet Muhtar Abadi, Kıyâm’ü Devlet e1-Memalik el-’ulâ fi Mısr ve’l-Şam, Beyrut 1969, s. 16.

48 Ahmet Muhtar Abadi, a.g.e., s. 18.

49 el-Kalkaşandi, Subh el-A’şa, Kahire 1913-1919, VI, s. 13.

50 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, İstanbul 1942, s. 443.

51 David Ayalon, Memlûk Devleti’nde Kölelik Sistemi”, çev. Samira Kortantamer, Tarih İncelemeleri Dergisi, sayı; IV, İzmir 1989, s. 213.

52 David Ayalon, a.g.m. s. 216.

53 Faruk Sümer, Yabanlu Pazarı, (Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar), İstanbul 1985, s. 9-19.

54 Ramazan Şeşen, a.g.e., s. 319.

55 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 442.

56 David Ayalon, a.g.m. s. 217.

57 el-Makrizi, Kitab el-Süluk, Kahire 1934-1942, I. s. 584.

58 İbn Iyas, a.g.e., III, s. 16.

59 el-Makrizi, a.g.e., I, s. 508-509.

60 İbn Iyas, a.g.e., III. s. 16.

61 David Ayalon, a.g.m. s. 218.

62 İbn Haldun, Kitab el-İber, Kahire 1284, V, s. 371-373.

63 İbn Tağri Birdi, Ebu Mehâsin Yusuf, el-Nücum el-Zahira fi Müluk Mısr ve’l-Kahire, neşneden Popper, VII, s. 325.

64 David Ayalon, a.g.m. s. 219.

65 İbn İyas, a.g.e., III, s. 2; el-Makrizi, a.g.e., I, s. 508-509.

66 el-Makrizi, el-Mevaiz ve’l-İ’tibar fi Zikr el-Hıtat ve’l-Âsar, Kahire 1270, II, s. 214.

67 el-Makrizi, Kitab el-Süluk, Kahire 1934-1942, II, s. 525.

68 İbn Iyas, a.g.e., III, s. 2.

69 İbn Tağri Birdi, Ebu Mehasin Yusuf, Havadis el-Duhur, neşreden Popper, Leyden 1940-1942, s. 559.

70 David Ayalon, a.g.m. s. 238-239).

71 Peter Thorau, The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century, ingilizceye çev. P. M. Holt, New York 1992, s. 48.

72 David Ayalon, a.g.m., s. 239.

73 Abbas Azzavi, "İbn Hassül'ün Türkler Hakkında Bir Eseri", çev. Şerefeddin Yaltkaya, Belleten, XIV-XV, 1940, s. 260.

74 David Ayalon, a.g.m., s. 155-58.

75 İbn Iyas, Avrupa menşeli Memlûkler hakkında bazı bilgiler vermektedir bkz; İbn Iyas, a.g.e., IV, s. 66.

76 David Ayalon, "Names, Titles and Nisbas of the Mamluks", The Mamluk Military Society, Londra 1985, s. 195.

77 David Ayalon. "The Circassians in the Mamluk Kingdom" JAOS, 69, 1949, S. 135-147.

78 David Ayalon, a.g.m., s. 197.

79 David Ayalon, a.g.m., s. 198.

80 David Ayalon, "Memlûk Devleti'nde Kölelik Sistemi", çev. Samira Kortantamer, Tarih İncelemeleri Dergisi, IV, İzmir 1989, s. 241.

81 İsmail Yiğit, Siyasi-Dini-Kültürel İslam Tarihi, c. 7 İstanbul 1997, s. 16.

82 Türkçe karşılığı; "satın alınmışlar"dır.

83 P. M. Holt, "The Structure of Government in the Mamluk Sultanate", Eastren Mediterranean Land in the Period of the Crusades, ed. P. M. Holt, 1977, s. 176.

84 İbn Iyas, a.g.e., III, s. 67.

85 el-Makrizi, el-Mevaiz ve'l-İ'tibar fi Zikr el-Hıtat ve'l-Âsâr, Kahire 1270, II, s. 2.

86 David Ayalon, a.g.m. s. 224.

87 el-Zâhirî, Zübde Keşf el-Memâlik ve Beyân el-Türuk, s. 27.

88 David Ayalon, a.g.m. s. 224-225.

89 David Ayalon, a.g.m. s. 226.

90 İbn Haldun, Kitab el-İber, Kahire, 1284, V, s. 371-373.

91 David Ayalon, “The Circassians in the Mamluk Kingdom”, JAOS, 1949, 5. 135-147.

92 Makrizi’den nakleden, David Ayalon, ”Memlûk Devleti’nde Kölelik Sistemi”, çev. Samira Kortantamer, Tarih İncelemeleri Dergisi, IV, İzmir 1989, s. 227.

93 David Ayalon, “The Eunuches in the Mamluk Sultanate” Studies in Memory of Gaston Wiet, ed. Myriam Rosen-Ayalon, Jerusalem 1977, s. 267-295.

94 David Ayalon, ”Memlûk Devleti’nde Kölelik Sistemi”, çev. Samira Kortantamer. Tarih İncelemeleri Dergisi, IV, İzmir 1989, s. 227.

95 David Ayalon, a.g.m., s. 230.

96 David Ayalon, “Notes on the Fürûsiyya Exercises and games in the Mamluk Sultanate”, The Mamluk Military Society, Londra 1979, s. 31-62.

97 A. N. Poliak, Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon, 1250-1900, Londra 1939, s. 15; David Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom, Londra 1968, s. 115.

98 David Ayalon, a.g.m., s. 36-37.

99 David Ayalon, a.g.m., s. 37.

100 Mahmal: (bu kelime mahmel veya mahmil olarak da geçmektedir.) Müslüman hükümdarlann bağımsızlıklarını göstermek ve Hac mevsiminde kendilerine bir şeref payesi temin etmek ve bununla birlikte, tebaları arasında meşruiyyet sağlamak amacıyla gösterişli bir deve sırtında Mekke’ye gönderdikleri içi boş ve süslü mahfel.

101 David Ayalon, a.g.m. s. 37-38.

102 D. Ayalon " Preliminary Remarks on the Mamlûk Military Institution in Islam", War, Tecnology and Society in the Middle East, Londra 1975, s. 58.

YİRMİDOKUZUNCU BÖLÜM:

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE TOPLUM VE EKONOMİ

İlk Müslüman Türk Devletlerinde Toplum ve Ekonomi / Prof. Dr. Kemal Çiçek [s.339-351]

Karadeniz Teknik Üniversitesi fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türklerin İslamiyet'i kabulü, sosyal hayatlarında köklü değişikliklere yol açmıştır. Eski Türk toplumunda gündelik yaşamın sınırlarını töre belirlerken İslami dönemde törenin yanında İslam hukuku da geçerli olmaya başlamıştır. Bu da Türklerin, hukuk, inanç, düşünce ve sosyal hayatlarını bir değişim sürecine sokmuştur. Bu değişimden en çok etkilen kuşkusuz İslâmiyet'i ilk kabul eden Hazar Türkleri ve Karahanlılar olmuştur. Ancak bu iki devlet hakkındaki bilgilerimiz hem sınırlıdır hem de Türk topluluklarının bütünü göz önüne alınırsa, İslamlaşma erken bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu durumda, bu iki devletin ilk Müslüman Türk Devletlerinin genelinde toplum ve ekonomiyi anlamak için iyi bir örnek olmayacağı açıktır. Bu nedenle ele aldığımız dönemde toplum ve ekonomi esas olarak Büyük Selçuklu İmparatorluğu temelinde ele alınacaktır. Çünkü Büyük Selçuklu Devleti'nin hâkim olduğu XI. yüzyıl, sosyal ve ekonomik yapıdaki değişikliklerin tekemmül ettiği bir dönemdir. Ayrıca İmparatorluğun hâkim olduğu bölgenin geniş olması da, Türk-İslam toplum hayatında meydana gelen değişiklerin daha iyi değerlendirilmesini sağlayacaktır. Bu itibarla, bu çalışmamızda Büyük Selçuklu Devleti döneminde toplum ve ekonomi ele alınacak, diğer Türk İslam devletlerine farklı yönlerine işaret etmek için yer verilecektir.

I. Toplum

X. yüzyılın ilk yarısında Türkler (Oğuzlar) Hazar Denizi'nden Seyhun Irmağı'nın Orta yatağındaki Karaçuk ve İsficab'a kadar uzanan bir bölgede yaşıyorlardı. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altındaki bu

bölge, X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla İslamlaşmaya başladı. Fakat eski Türk toplum yaşantısının izleri hala çok güçlüydü. Yine de merkezi ve güçlü bir İmparatorluğun kurulmasıyla Oğuzların toplum hayatında köklü değişiklikler meydana geldi. Özellikle de toplum yapısı büyük ölçüde değişti. Selçuklu idareci zümreleriyle işbirliği yapan veya onların hizmetine girenler idareci sınıfı, devlet teşkilatında herhangi bir görev almayanlar ise yönetilen kesimi, yani halkı oluşturdu. Bu sosyal yapıyı kısaca iki başlıkta özetlemek mümkündür.

a) Hanedan ve İdareciler

b) Yönetilenler (Halk)

A. Hanedan ve İdareciler

Bu grupta Sultandan sonra Türk kökenli askerler, valiler ve maiyetleri yer almaktadır. Bu sınıfa alim, din adamı ve tarikat şeyhleri de dahildir. Askerler bu grupta en imtiyazlı olanlardı. Çünkü bunlar gerçek anlamda devleti kuran ve bekasını temin için muhafızlığını yapanlardı. Bu nedenle diğer toplum yapısı şemalarında daha alt bir kademede yer alan askerler, ilk Müslüman Türk Devletlerinde en üst sınıfı oluşturuyordu. İdareci sınıf olan sivil vali ve memurlardan önce geliyordu. Hakan ise piramidin en tepesinde yer alıyordu, fakat konumunu soylu olmasına değil iyi bir komutan olmasına borçluydu. Bu tespiti, ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk de Siyasetname eserinde kesin bir dille yapmaktadır. İslam dünyasında hâkim olan toplum düzeninin aksine, Selçuklu toplumunda ne makamlar ne de meslekler ırkî bir özellikle taşımamaktadır. Hanedan ailesinin bütün fertleri iktidara ortaktır, fakat iktidarı güçlü olan eder. Sultanın sosyal tabakalaşmadaki konumu, idarecilere ve halka karşı sorumluluk ve görevlerini yerine getirmesine bağlıdır. Görevi ihmal, adaletten ayrılma ve toplum refahını sağlayamama iktidarı kaybetmek için önemli sebeplerdir.

Bu bakımdan Oğuzların yaşayış tarzının hâkim olduğu Selçuklular, yeni bir sosyal yapı ve anlayışı İslam dünyasına getirmişlerdi. İktidara gelen Selçuklu Türkleri, idari kadrolara soy ve servete itibar etmeden pek çok köylü almakta tereddüt etmemekteydi. Böylece Selçuklu toplumunda sosyal tabakalar arası geçiş sınırlı bir biçimde de olsa mümkün hale gelmiştir. Toplum içinde yükselmeyi hak edenlerin önünü kesen kast sistemi tarzındaki yapı, Selçuklular tarafından benimsenmemiştir. Her ne kadar bu toplum yapısının, Selçukluların hâkimiyet sağlamasından sonra yerli imtiyazlı halkın Türklerle işbirliği yapmamasıyla ortaya çıkan zoraki bir durum olduğu iddia edilse de, Selçuklu Türklerinin sosyal sınıflar arasında aşağıdan yukarıya doğru sınırlı bir geçişe müsaade ettikleri gerçeğini değiştirmez. Bu itibarla Selçuklu toplumunun adeta sınıfsız bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür.

Yönetici idari kesim ve vergi vermekle mükellef halk, her toplumda olduğu gibi, Büyük Selçuklularda da vardı. Diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Türk-İslam devletlerinde tarım arazilerinin gelirleri idareci ve askeri gruplara has ve ikta olarak dağıtılıyordu. Ama bu toprakları eken köylü en az şehirdekiler kadar hürdü. Ellerindeki topraklara işledikleri sürece sahip olabilir, veraset yoluyla aile fertlerine intikal ettirebilirdi. Vergiler de İslam vergi hukukuna uygun olarak toplanmaktaydı. Bu tür toprak tasarrufu Oğuzların yaşayış tarzında köklü bir değişime sebep oldu. Önceleri hareketli ve kona-göçer olan Oğuzlar, ikta rejiminin uygulanmasıyla tedricen yerleşik hayata geçmek zorunda kaldılar.

Daha öncede belirttiğimiz gibi, Türk-İslam toplumunda yönetici sınıfa mensup olmanın yolu sadece soy değil, aynı zamanda liyakatti. Selçukluların kurdukları okullara köylerden öğrenci toplamaları ve idareci olarak yetiştirmeleri de bunu gösterir. Bu toplum anlayışı devlet-toplum ilişkilerinde kendisini açıkça göstermektedir. Türk toplumunda alt sınıflar

yöneticilerle doğrudan görüşülebilmekte, dilek ve şikâyetlerini yöneticilerine iletebilmektedir. Adalet önünde eşitlik, İslam hukukunun getirdiği hukuki bir kural olmakla birlikte en iyi uygulamasını Türk toplumunda bulmuştur.

İslamlaşmadan sonraki Türk toplum yapısı, sınıflı bir topluma işaret etmemektedir. Sosyal tabakalar arasında geçiş daima mümkündür. Bu anlayış ve toplum yapısı, sınıflı toplumlara mensup pek çok siyasetname yazarının eleştirilerine rağmen Selçuklulardan Osmanlılara tüm Türk devletlerinde geçerli olmuştur.

Türk toplum yapısı muhafazakar olarak da nitelendirilemez. İslam'ın temel ilkelerinin büyük ölçüde yozlaştırıldığı İslam toplumuna, Selçuklular XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren canlılık getirmişlerdir. İslam'ın prensipleri arasında yer alan yöneticinin yönetilene karşı sorumlu olması, Selçuklular ve diğer Türk İslam devletleri tarafından adeta yeniden ve sağlam bir şekilde hayata geçirilmiştir. Aslında devletin varlığını sürdürebilmesi için sosyal yapıdaki bu değişikliklere çok ihtiyaç vardı. Özellikle ilk Müslüman Türk Devletleri genelde idari sınıfı Türk, halkın ise farklı farklı ırk ve boylardan meydana gelen bir özelliğe sahipti. Büyük Selçuklu coğrafyasında İrani ve Arap unsurlar muhtemelen çoğunluğu teşkil etmekte, Tolunoğulları, İhşidiler ve Memluklularda halkın büyük çoğunluğunu Arap, Rum, Berberi, Kıpti ve benzeri Türk olmayan unsurlar oluşturmaktaydı. İslam alimlerinin telkin ve tavsiyelerine rağmen, bu dönemde henüz Müslüman ve gayrimüslim ayırımına dayalı bir toplum yapısı teşekkül etmemişti. Yine askeri ve idari kadrolara yükselmede sadece Müslüman olmak bir avantaj değildi. Selçuklularda Selçuk'un mensup olduğu boy askeri yönetimin çekirdek kadrosunu oluşturuyordu.

Tolunoğulları devletinde el-muhtare (seçilmişler) adı verilen ayrı bir askeri birlik oluşturulmuştu. Bunların kaynağı Araplarla yerlilerin

evliliğinden doğan melez çocuklardı. İhşidilerde de İhşid bin Muhammet'in maiyeti Arap olmayan müslümanlar, Türk Rum ve zenci Afrikalılardan oluşuyordu. Hazarlar, Gazneli, Eyyübi ve Memluk Devletlerinde de durum pek farklı değildi.

B. Yönetilenler (Halk) İslami dönem Türk toplumu şu şekilde tasnif edilebilir.

1. Aile

2. Boy

3. Bodun

Şimdi kısaca bunların ne anlama geldiğinin üzerinde duralım.

1. Aile

İlk Müslüman Türk devletlerinde aile yapısının Arabistan, Suriye, Irak gibi Müslüman Arapların çoğunlukta olduğu kesimlerinden farklı olduğu da bir vakıadır. Türk Müslüman toplumunda pederşahidir (baba ailesi). Bununla birlikte Türk aile yapısında baba kadar olmasa da annenin de nüfuz ve ağırlığı önemliydi. Ailenin reisi baba ise de kadının evlilikten itibaren sahip olduğu haklar fazlaydı. Kadın erkeğin yardımcısı değil, ortağıdır. Anne çocuğuna bakmakla yükümlüdür. Erkek çocuk babanın kız annenin sorumluluğundadır. Bu yüzden beyin kızı bey olma hakkına sahiptir. Ebu'l-Gazi Bahadır Han Türkmenler hakkında 7 kızın beylik yaptığını yazar. Süt annelik yaygın değildir. Buna karşılık İslam'ın farzı olan evlilik dışı ilişkilerden kaçınma, Türk ailesinde de aynılık arz etmektedir. Kaşgarlı Mahmud, Türklerde kızlığa önem verildiğini ve buna kapak denildiğini kaydeder. Bu konuda derinlemesine araştırmalar yapan Köymen'e göre, verilen bu öneme karşın kızlık evlilik için bir olmazsa olmaz koşul değildir. Öncelikle evlilik, dünürlerin anlaşmalarına bağlıdır. Kızın ailesinin evliliğe rızası kendilerine damadın ailesi tarafından "yetiştirme hakkı" ("başlık") ödenmesi sonrasında gerçekleşebilmektedir. Kaşgarlı Mahmud'un Divan-ı

Lügati't-Türk'te kaydettiğine göre, evlilik için bir diğer koşul da davetlilere yemek verilmesi yani bir düğün yapılmasıdır.

Türk-İslam toplumunda aile hakkında önemli bir tespit de, çok evliliğin yaygın olmadığıdır. Ancak birden fazla evlilik yapanlara dair bilgiler Kaşgarlı divanında vardır. Aile kurumunun sona ermesine neden olan muameleler ise büyük ölçüde İslam hukukuna uygun olarak gerçekleşmekteydi. Aileler dilerlerse evlatlık edinebiliyorlardı. Süt kardeşliği (emikdeş) de Türkler arasında muteberdi. İdil Bulgar Türklerinde ise doğan erkek çocuğa babası değil dedesi bakar ve büyütürdü. Yine İslam hukukuna rağmen, miras öncelikle çocuğa değil, kardeşlere geçerdi.

İlk Müslüman Türk toplumunun en belirgin özelliklerinden birisi de köle ve cariyelerin varlığıdır. Toplum tabakaları arasında bunların yeri en altta ise de bundan Türklerin kölelere kıymet vermediği sonucu çıkarılmamalıdır. Divan-ı Lügati't-Türk'te kölelere kıymet verildiği birkaç vesileyle nakledilmektedir. Ancak Selçuklu toplumunda kölelerin oranı büyük bir olasılıkla Mısır veya Abbasi hilafetinden daha azdı. Buna karşılık, bazı Selçuklu vezirlerinin çok sayıda köle ve cariyeye sahip olduğuna dair bilgiler varsa da genelleme yapmamıza yetecek kadar değildir. Öte yandan erkek kölelerden askeri kıtaların kurulması ilk Müslüman Türk toplumunun en kayda değer özelliklerinden birisidir. Ancak bu askeri teşkilat konusu kapsamında ele alınması gereken bir konu olduğundan burada sadece toplumsal yönü üzerinde kısaca durulacaktır. Bu bağlamda şu hususu da vurgulamak gerekir: XI. yüzyılda geçen yüzyıldaki bir Türk asker köle sınıfından söz etmek doğru değildir. Abbasi hizmetine giren Türk askerlerini ücretli, imtiyazlı, muhafız kıtaları olarak değerlendirmek daha doğru olsa gerektir. Unutulmamalıdır ki, Halifenin muhafız kıtaları köle gibi alınıp satılabilen bir sınıf değildir. Satın alındıktan sonra azad edilerek muhafız kıtasına alınmaktadırlar.

Öte yandan, Selçuklu idari yapısı beyler ve küçük beyler olarak iki grupta tasnif edilebilir. Bunlar askeri kişilikleriyle ön plana çıkan ve bu yüzden vergiden muaf imtiyazlı sınıflardı. Bu beylerin her biri yargıyı da temsil etmekte, sürgün, hapis gibi cezaları verebilmekteydiler.

2. Boy

Bu kelime kesin olarak bodundan küçük bir toplululuğu tanımlamaktadır. Boylar bir araya gelerek bodunu meydana getirmektedir. Mehmet Altay Köymen'in yorumuna göre Kaşgarlı Oğuzlar'ı bodun değil, boy olarak göstermiş, böylece oğuz boyunun 24 boydan meydana gelen Türk bodununun bir parçası olduğunu göstermiştir. O halde, bodun birleştirici boy ise ayırıcı bir özellik taşımaktadır. Selçuklular toplumunda henüz boylar arasında kaynaşma tam olarak gerçekleşmediği için bireyler boya bağlılıklarını ön plana çıkarmaktadırlar. Büyük Selçukluların iktidarı ele geçirdiği dönemde de boyların beylerin iradesinde olduğu anlaşılıyor. Bey unvanlı kişiler han ailesinden olarak toplumda daha üstün bir konumda idiler. Ancak bunlara sınıflı toplumlardaki gibi asilzade demek doğru olmasa gerektir. Her boy beyini 40 kişilik bir silah arkadaşı maiyeti olduğunu da Faruk Sümer kaydetmektedir. Yoldaş ismini alan bu çekirdek kadro varlığını Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in dönemine kadar korumuş görünmektedir. Muhtemelen bu 24 Oğuz boyunun başındaki bu bey unvanlı kişiler çok varlıklı idiler.

3. Bodun

Kaşgarlı Mahmud'un eserindeki bilgileri bodunu açıklamak için yorumlayan Köymen, bodun kelimesinden kastedilenin "millet" olması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak Divan-ı Lügati't-Türk'te bilgiler bodunun kesin olarak bu şekilde tanımlanmasına yetmemektedir. Yine de aynı bodundan olanların dayanışma içerisinde olduğu açıktır. Bodunun, bu dönemde nasıl örgütlendiği de belli değildir. Yalnız Kaşgarlı'da bodun

büyüğü ve bodun başkanından söz etmesi bu kelimenin Selçuklu hanedanının otoritesini tanıyan Türkler için kullanıldığını akla getirmektedir. “Bodun sıkıştı, sıkıntıya düştü” gibi deyimler de bu görüşü desteklemektedir.

Yukarıda yaptığımız Türk toplumun tasnifinde de görüldüğü gibi XI. yüzyıl Türk toplumunda halk idare edilen sınıfı meydana getiriyordu. Fakat Türk devlet anlayışında halk beyin tam olarak kulu sayılamazdı. Kutadgu Bilig bey ile kul arasındaki bağı ortaya koyabilmek için “Beyler kul’a, iltifat ederse, kul bunu hayatı boyunca unutmaz” demektedir. Demek ki, halk beye itaat edecek, karşılığında da beyden huzurlu bir ortam yaratmasını bekleyecekti. Kaşgarlı Divanında bir beyin sahip olması gereken özellikler arasında dürüstlük, doğruluk, adalet ve halka fayda sayılmaktadır. Türk toplumunda beyin halk üzerinde hakları da sınırsız değildir. Adil olmayan beye karşı ayaklanmak meşru bir eylemdir. Kutadgu Bilig’de “bey iyi olursa bodun da ona itaat eder, iyi ve güzel tavır ve harekete sahip olur” denmesi de bu yüzdendir. Beyin otoritesi de sınırsız değildir. Hazarlar hakkında Müslüman Arap seyyahların naklettiği bilgiler hanların halka sorumluluklarının çok ağır geldiğini ortaya koymaktadır. İbn Havkal’ın naklettiğine göre, Hazarlar arasında bazı beyler “hanlık” teklif edildiğinde “bir hata yüzünden başına gelebilecekleri” bildiklerinden kabule yanaşmamaktaydılar. Ayrıca devlet idaresinde beyler önemli kararlar için kurultaya danışmaktaydılar. Hazarlar arasında meclislerin varlığından söz edilmektedir. Bu meclislerde Hakan’a arz edilecek meseleler önce Hakan Bey tarafından tartışılmakta sonra da Büyük Hakan’a arz edilmekteydi.

O halde halk toplumda oynadıkları rol bakımından halk iki sınıfa ayrılabilir: 1) Esnaf ve zanaatkarlar; 2) Fakirler ve işsizler

İslamlaşma sonrasında Türk toplumu üzerinde yapılan araştırmalar, bu dönemde halkın meslek sahiplerine hürmet gösterdiğini, çalışanların takdir

edildiğini göstermektedir. Elimizdeki kaynaklardan Türk toplumunda şu meslek sahiplerinin bulunduğu anlaşılmaktadır: çiftçi (tarığçı), değirmenci (öğütücü), fırıncı (etmekçi/ekmekçi), kasap (etçi), koy sağguçı (koyun sütü sağıcı), aşçı (salçı), şarap satıcısı, ayakkabıcı (etükçi), derici (erükleme), terzi (yiçi), demirci (temürci), okçu (okçı), yay kurucu (kurguçı), at sürücüleri (at sürgiçi), koru bekçileri (koruğçı), oduncu, kapkacak imalatçısı (ayakçı) gibi meslekler yer almaktadır. Ayrıca tüccarlar (satgucı/satığcı), hekim (emçi/otacı/atasagun), müneccim (yuldızcı), hayvan yetiştirenler (iğdişci) gibi meslek grupları vardı.

Türk toplumunda silah imalatı yapan demirci, okçu gibi meslek sahipleri ayrı bir yere sahipti. Bunların dışında eczacılık yapan (emçi) gibi kimseler ile kırıkçıkıkçılar (sınuk bağlayıcı) da bulunuyordu.

Kumaş dokuyuculuğu ile uğraşanlar el becerisine sahip oldukları için zanaatkar olarak nitelendiriliyordu. Kaşgarlı'nın tespit ettiği bu meslekler Türk toplumunda yaygın olanlardı.

Dokumacılık, pamuğun bol miktarda yetiştiği bu dönemde en gözde olan mesleklerden birisiydi. İpekli ve yünlü dokumacılık da Tolunoğulları idaresindeki Mısır toplumunda yaygındı. Ayrıca yağ üreticileri, bahçıvanlar ve madenciler Tolunoğulları döneminde itibarlı uğraşı alanlardı. XI. yüzyıl toplumunun bir kısmını da yoksullar oluşturuyordu. Bunlar içerisinde dilenciliklerin (umduçı) bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslam toplumun temel özelliklerinden olan sosyal dayanışma bu sınıfların belirli bir oranda kalmasını sağlamış olsa gerektir.

C. Gündelik Hayat

Yukarıda izah ettiğimiz sosyal tabakalar arasındaki gündelik ilişkiler toplum hayatının anlaşılması için ele alınması gereken konulardır. Her toplumda olduğu gibi, XI. yüzyılda Türk şehirlerinde ve köylerinde nüfus çok farklı dini ve etnik unsurlardan oluşuyordu. Büyük Selçukluların hâkim

olduğu coğrafyada nüfusun belli başlı etnik unsurları Türk, Farslar, Yahudiler ve Araplar oluşturuyordu. Bu etnik tablo Mısır hariç diğer Müslüman Türk devletlerinde aynıdır. Hazarların yaşadığı bölgede ise şehir sakinleri arasında Müslüman, Hıristiyan, Yahudi ve Şaman Türkler, gerçek Yahudiler ve başta Alanlar olarak çevre uluslardan Hıristiyanlar vardı.

Selçuklu Türklerinin yerleştiği Sir-Derya kıyılarında şehir yerleşik hayatı başlamıştı. Bununla birlikte bazı kaynaklara göre bu dönemde Türk şehir ve köy hayatını birbirinden belirgin bir şekilde ayırmak mümkün değildi. Bu dönem sosyal yaşantısı hakkında bilgi nakleden İbnü'l-Esir, İbn Fadlan, Cuveyni ve Gerdizi gibi yazarların eserlerinde şehir ve köy yaşantısının ayırt edilmesine olanak verecek düzeyde bilgi bulunmaktadır.

Ama şu husus bilinmektedir ki, XI. yüzyıl boyunca süren göçler yüzünden hemen bütün Türk-İslam şehirler adeta birer "çadır kent" görünümünü andırmaktaydı. Hatta uzun süre önce yerleşik hayata geçen İdil Bulgarlarının ülkesini ziyaret eden İbni Fadlan burada beş yüz bin kişinin yaşadığını ve bunların büyük bir çoğunluğunun konar göçer hayatı yaşadığını kaydeder. Hatta İdil Bulgar hükümdarı bile kendisi büyük bir çadır içerisinde yaşıyordu. Büyük Selçuklularda ise göç dalga dalga sürmekteydi. Dönemin tarihçilerinden Beyhaki'ye göre önceki dönemde göç eden Türklerle birlikte Maveraünnehir, Harezm, Horasan, Sistan adeta Oğuzlarla dolmuştu. Bust, Guzganan, Sarahs akın ve yağmalara hedef oluyordu.

Ç. Şehir ve Köy Hayatı

Böylece sürekli göç alan şehirler ile birlikte Türk sosyal hayatında ve yeni bir şehir kültürü ortaya çıkıyordu. Bosworth Oğuz-Selçuk göçünün "şehir-kültürü" (İslamlaşma sürecini hızla yaşayan) ve "göçebe" kültür (İslam öncesi inançlarının büyük bir kısmını koruyan) olmak üzere iki ayrı kısımda ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Selçuklular

1000'li yılların başlarında şehirli olarak nitelendirilemezdi. Bunun doğru olmadığı yukarıda verdiğimiz Türk şehirlerinin isimlerinden kolaylıkla anlaşılabilir. Özellikleri tam olarak günümüz şehirleri gibi olmasa da Türkler ordu-şehir kurmada diğer milletlerden önde geliyordu. Son zamanlarda Rus arkeologların Sir-Derya boylarında yapılan kazılar da bu görüşlerin doğru olmadığını göstermektedir.

Türkler göç sonrası pek çok yeni şehir kurmuşlardı. Yine Tuğrul beyin kendi adıyla Bağdat yakınlarında, Dicle nehri kenarında kurduğu Tuğrul Bey şehri de tam anlamıyla bir Türk şehri idi. Dolayısıyla Türk kültür hayatında şehrin yerinin olmadığı görüşü abartılı bir bakış açısı olsa gerektir. Çünkü dönemin Arap coğrafyacılarının anlattıkları da yerleşik hayat kültürünün Oğuzlara tamamen yabancı olmadığını göstermektedir. En basitinden Rey, Kaşgar, Balasagun, Merv, Buhara, Öz-Kent, Khuvar, Barçınlığı-Kent ve Yengi-Kent tam anlamıyla Türk kasabaları idi. Hazarlar İdil kıyısında Etil adında etrafı surlarla çevrili, dört giriş kapısı bulunan, beyaz tuğlalardan yapılmış yüksek idari binaları bulunan güzel bir şehir kurmuşlardı. Mısır'da Tolunoğulları da Katai adıyla yeni bir Türk şehri kurmuşlardı. Fakat şu hususu da vurgulamalıyız ki, şehirli Türklerin pek çoğu hem göçebe (havadi) hem de yerleşik (hadar) olan Oğuz konfederasyonundan meydana geliyordu. Kaşgarlı Mahmud Divan-ı Lügat'it-Türk adlı eserine Aşağı Sir-Derya kesimlerini "Oğuz kentlerinin toprağı" olarak tasvir eden bir harita koymuştu. Dönemin coğrafya kaynaklarından Mervezi de, Oğuzların bir kısmının şehirlerde bir kısmının köylerde yaşadığını kaydetmişti.

Bu bilgiler ışığında ön plana çıkan Türk şehirlerinin en karakteristik özelliklerini kale, sur içerisinde saray, hükümet konağı, kışla, Cuma camii, meydan, pazar yeri, ribat veya çarşı, medrese, hamam ve hastane olarak sayabiliriz. Ayrıca Sultanların yaptırdığı mimari eserler ve su kemerleri de

şehirleri köylerden farklılaştırıyordu. Zaviye, imaret ve hanlar dönemin şehirlerinin en belirgin özelliğiydi. Hemen bütün şehirlerin bir de hapishanesi vardı. Bütün Orta Çağ şehirleri gibi Türk şehirlerinin etrafı da surlarla çevriliydi. Ancak sur dışında rabat adı verilen varoşlarda da daha çok zirai faaliyetlerle meşgul insanlar yaşıyordu.

Bu tespitleri seyyahların verdiği bilgiler de doğrulamaktadır. Bunu bir kaç örnekle açıklığa kavuşturmak mümkündür. Fergana vadisinde bir Türk şehri olan Özkent'i tarif eden seyyahlar, bu şehrin etrafı surlarla çevrili, dört kapıdan girişi olan, rabatı, bağları, bostanları ve akarsuları bulunan bir yer olduğunu kaydetmektedirler. Kuva gibi bazı şehirlerde caddeler vardı ve kaldırımları taşla döşenmişti. Bir Türk şehri olan Talas da yapılan kazılar da bu kentin sokaklarının Arnavut kaldırımları bulunduğunu ve taş levhalarla döşendiğini ortaya çıkardı. Türklerin yaşadığı şehirlerde su sistemi mutlaka vardı. En ilkel su temin yolu dere su dağıtım sistemi idi. Ama kurşun veya çömlek borularla şehir dışından kente su getirildiği bilinmektedir. Mesela Pencikent'te çömlek su yolu kazılarla ortaya çıkmıştı. Semerkant'a ise su kurşun borularla getirilmişti. Buhara ve Merv'de ise dere şebekeleri ve su havuzları kullanılmıştı. Türk şehirlerinde hamamlar çok yaygındı. Bir rivayete göre Semerkant'ta 60-80 arasında hamam bulunuyordu. Ahsıkent hamamı altı odadan oluşması ile meşhurdu.

Bu bilgiler bize ilk Müslüman Türk şehir nüfusunun büyük bir çoğunluğunun yeni Oğuz göçmenlerinden oluştuğunu göstermektedir. Bu nüfusun büyük bir kısmı herhalde henüz İslam'a girmemiş Türkler üzerine akınlar yapmakla meşguldü. Her ne olursa olsun Horasan ve civarı XI. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde Türkleşmişti. Sultan Sancar zamanında Merv 100.000 civarında nüfusa sahip bir şehirdi. Türklerin yoğun olarak yaşadığı Karaçuk 70 bin nüfusa sahipti. Semerkand'da da yaklaşık olarak 100.000 nüfus yaşıyordu. Bunlar çok önemli rakamlardı, çünkü yılların

büyüttüğü Bağdat şehri XIII. yüzyıl başlarında 1.500.000 kadar bir nüfusa sahipti.

Bu dönemin kaynakları Türk şehirlerinde askerler ve din adamlarının çoğunlukta olduğunu nakletmektedirler. Gerçekten de bu sıralarda Türklerin yerleştikleri şehirlerde hızlı bir İslamlaşma gerçekleşmekteydi. Devlet adamları da dini tarikat ve bilim adamlarına hürmet göstermekte ve destek olmaktaydı. Türkler arasında yayılma eğilimi gösteren sufilik aynı zamanda, tıpkı Anadolu Selçuklularda olduğu gibi bir meslek kuruluşu gibiydi. Sufiler çok az bir kısmı tecrit hayatı yaşarken, önemli bir kısmı esnaflık yapıyor ve teşkilatlı bir şekilde ticaret ile meşgul oluyordu. Zaten ticaret Türk şehirlerinde koloniler kuran tüccarlar sayesinde uluslararası bir hal almıştı.

Büyük Selçuklu toplumunda Türk nüfus en kalabalık olandı. Bunu Farslar, Araplar, Rumlar, Ermeniler ve diğerleri izliyordu. Mısır’da ise Arap, Rum, Kıpti ve zenciler çoğunluktaydı. İdil boylarında ise özellikle Slavlar ve Ruslar yabancı unsurları meydana getiriyorlardı.

Çeşitli ırk ve dinlerin konuşulduğu erken dönem Müslüman Türk toplumunda farklı cemaatler arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde İslam hukukunun belirleyici olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla fertlerin toplum içerisindeki tutum ve davranışları ile giyim ve kuşamları da bu çerçevede ele alınmaktadır. Muhtemelen Müslümanların giyimleri ve dış görünüşleri Hıristiyan ve Musevilerden farklıydı. Türklerin, Arapların, Hinduların ve diğer etnik grupların giyim kuşamları da birbirlerinden

kolaylıkla ayrılabilmekteydi. Ancak temelde Müslüman ve gayrimüslim kıyafetlerindeki farklılık en belirgin olandı. İslam hukukunun koyduğu kurallara göre her cemaat ve din mensubunun giyebileceği kumaş ve renkler tespit edilmiş olmalıydı. Ancak buna dair bilgilerimiz ve

uygulamadaki hassasiyet konusunda elimizdeki bilgiler son derece sınırlıdır.

Bununla birlikte Türk toplumu eski inancının etkisiyle farklı din ve mezheplere karşı olan hoşgörüsünü kaybetmemişti. Müslüman Araplar arasındaki taassup ve tahammülsüzlüğe rağmen Türk-İslam şehirlerinde gayrimüslimler görülmemiş bir rahatlık içerisinde din özgürlüğünü yaşıyorlardı. Hazar ülkesinde Bizans'tan kovulan Yahudiler çok iyi muamele görülüyordu. Alp Arslan diğer dinden insanlara gösterdiği adalet ve merhamet duygusuyla simgeleşmiş, toplum da bu konuda onu izlemişti. Melikşah da dönemin yazarları arasında gayrimüslimlere iyi muamele etmesiyle haklı bir şöhret edinmişti. Urfalı Mateos Selçukluların hâkimiyet alanında on iki millet yaşadığını kaydediyordu. Hazar ülkesi "Mozaikler ülkesi" olarak betimleniyordu. Halife'nin kontrolündeki Bağdat'ta gayrimüslimlere uygulanan kıyafet, davranış ve ibadet konusundaki kısıtlamalar, din adamlarının eleştirilerine rağmen Selçuklu hâkimiyetindeki şehirlerde çok katı bir şekilde uygulanmıyordu. Melikşah'ın diğer din mensuplarına gösterdiği hoşgörü sayesinde başkent Isfahan Yahudi banker ve tüccarlarla dolmuş, şehir dönemin Arap kaynaklarında "Yahudi Isfahan" olarak anılmaya başlanmıştı.

Yine Ermeni kronikçisi Mateos'nun naklettiğine göre, Ermeni Patriği Basile 1090 yılında Melikşah'tan bazı vergi istisnaları ve ibadet özgürlüğünü genişletici ayrıcalıklar istediğinde, taleplerinin büyük bir kısmı karşılanmıştı. Hatta Sultan bu ayrıcalıkları kurumsallaştırmak için kendisine bir ferman da vermişti. Bu anlayış diğer Türk-İslam devletlerinde aynı şekilde yerleşmişti. Mısır'a hâkim olan Tolunoğulları da dönemin bütün çalkantılarına rağmen egemenlikleri altındaki gayrimüslimlere din ve vicdan hürriyeti tanımışlardı. Tolunoğlu Ahmet Şam şehrini ziyareti sırasında Meryem Kilisesi'nin yeniden yapılmasına katkıda bulunmak için

kendi has gelirlerinden 70.000 dinar vermekte tereddüt etmemişti. Evleri kilise yangınında zarar gören Hıristiyanlara da evlerini yeniden yapabilmeleri için para vermişti. Tolunoğlu Ahmed'in hastalığı sırasında Müslümanların yanında Hıristiyanlar ve Yahudilerin de dua etmesi bu hoşgörü siyasetinin sonucuydu.

Türk şehir hayatında olumsuz unsurlar da vardı. İçki içip sarhoş olan, kumar oynayan, hırsızlık yapan ve toplumun huzurunu bozanlar eksik değildi. Ama bunların oranı hakkında elimizde tutarlı bilgiler bulunmamaktadır. Ama Büyük Selçuklu Hâkimiyetinde Türklerin yardımlaşmayı sosyal hayatın ayrılmaz bir unsuru haline getirdikleri, Kaşgarlı'nın divanına aldığı pek çok örnekten anlaşılmaktadır.

Köylerde gündelik hayat genelde tarım faaliyetleri ile şekillenmişti. İmece gündelik hayatta hemen her alanda uygulanmaktaydı Kaşgarlı'nın divanında su bendi yapmada, sulamada, toprak sıyırmada, tohum ekmede ve daha pek çok alanda yardımlaşma uzun uzadıya anlatılmaktadır. Bu da Türk toplumunda ve köy yaşamında ticari ve sınai faaliyetlerde de görülmektedir. Yine Kaşgarlı'nın naklettiğine göre kamçı ucu bükmede, demir eğeleme gibi zanaatla ilgili yardımlaşma alanlarına işaret etmesi ilginçtir. Konar-göçer unsurların nüfusun önemli bir kısmını teşkil ettiği Türk toplumunda keçe dikme, çadır kurma ve sökme gibi pek çok alanda yardımlaşmanın görülmesi doğaldır.

D. Toplumsal Faaliyetler

1. Giyim ve Kuşam

Mehmet Altan Köymen, Alp Arslan zamanında Türk toplumu hakkında yaptığı çalışmasında Türk giyim kuşamı üzerinde önemle durmakta ve Büyük Selçuklu toplumunda giyimin hala Orta Asya eski Türk kültür dairesinden çok farklı olmadığını söylemektedir. Türklerin Müslüman olması giyim kuşamlarında fazla bir değişiklik yapmamış, kendilerine has

“Türkmen” kıyafetleri Arap ve İranlılarınkinden kolaylıkla ayırt edilebilme özelliğini bu dönemde de korumuştur. Öte yandan Kaşgarlı’ya göre değişik coğrafyada yaşayan Karluk, Yağma gibi Türk boyları da farklı özellikler taşıyan kıyafetler giyiyordu. Bununla birlikte Türklerin ortak bir giyim kuşam kültürü oluşmuştu. Buna göre Türkler kırmızı ve yeşil ağırlıklı renkleri tercih ediyorlardı. Kumaş olarak da pamuk, yün, ipek ve kürk daha fazla kullanılmaktaydı. Kadın ve erkek kıyafetleri haliyle farklıydı. Kadınlar bol elbiseler, erkekler ise vücuda yapışık dar kıyafetler giyiyorlardı. Başlarına da çene altından bağlanan kırmızı bir börk giyiyorlardı. Değişik büyüklüklerde ve renklerde börkler vardı. Mesela Sultan Alp Arslan, sukarlaç börk adı verilen ve uzunluğu ile dikkat çeken bir türünü tercih etmekteydi.

Her boyun ve sosyal tabakanın başlığı farklıydı. Çiğil Türkleri beyaz börk giyerek diğerlerinden ayrılıyorlardı. İki dilimli bir börk çeşidini Tuğrul Bey Çağrı Bey’e hediye etmişti. Başlık hakkındaki bu bilgiler bize börkün Türkleri diğer topluluklardan ayırt edici bir özellik olduğunu göstermektedir. Nitekim Köymen’in tespitlerine göre, Malazgirt ovasında Bizans İmparatorluk ordusuna karşı savaşan Türkler ile Balkanlardaki Kuman ve Kıpçak kökenli askerler karşı karşıya geldiklerinde börkleri sayesinde birbirlerini tanımışlar ve Bizans ordusundaki Türkler soydaşlarının safına geçmeye karar vermişlerdi.

Demek ki, bu incelediğimiz dönemde Türkler kıyafet açısından tam olarak Müslüman Arapların etkisine girmemişlerdi. Ancak az da olsa sarık giyen Türklere rastlanmaktaydı. Bir diğer Türk kıyafeti de kaftandı. Muhtelif uzunlukta ve dört parçalı bir kıyafet olan kaftan minyatürlerde tasfiye edildiği kadarıyla bele bağlanan bir kuşakla kullanılıyordu. Yağmurluk, hırka, gömlek, ceket gibi diğer Türk kıyafetleri de Türkleri diğer Müslümanlardan ayırıyordu. Yine Kaşgarlı Mahmut’un naklettiğine

göre bu dönemde Türkler kemer, tokalı kemer, deri veya keçeden imal edilen çizme kullanıyorlardı. Kırmızı renk çizme Türklerin tercihleri arasında revaçta idi. Bu döneme ait çizme, keçe, dolak, çarık ve tozluk adı verilen ayakkabı ve aksesuarları da biliniyor.

Kaşgarlı'daki bir kayda göre takılar Türklerin giyim kuşam kültüründeki bir başka faklılıktı. İnci, gümüş ve altın küpeler ile gerdanlık, bilezik ve yüzük gibi takılar Türk kadınları tarafından süs eşyası olarak kullanılıyordu. Gelir düzeyi yüksek tabakalar arsında koku kullanımı da yaygındı. Oğuz erkekleri uzun saçı ve kakülü seviyorlardı. Çoğunluk sakalını tıraş etmekte ve bıyık bırakmaktaydı.

2. Eğlence ve Spor

Gündelik hayatta eğlence ve sportif faaliyetler de yer almaktaydı. Çeşitli vesilelerle eğlence ve ziyafetler düzenleme bu dönemde sıkça görülmekteydi. Gelir seviyesi yüksek olanlar çok zengin nişan ve düğün yemekleri vererek toplum hayatını renklendirirlerdi. Dini bayramlar ve festivaller bir diğer eğlence sebebiydi. Özellikle kültürlerin kavşak noktası olan Mısır'da eğlence hayatı çok renkliydi. Çeşitli dinlere mensup insanlar farklı zamanlarda bayramlarını kutlar, bunlar sosyal bir faaliyete dönüştürülürdü. Mesela Mısır toplumunda bayrama askeri geçit töreni yaparak girmek adet haline gelmişti. Askeri törenden sonra topluma sultan tarafından bir ziyafet verilirdi.

Türk toplumunun eğlence hayatında müziğin ayrı bir yeri vardı. Orta Asya'dan Horasan'a ve Ortadoğu'ya göçen Türkler çalgı çalma ve türkü söylemeyi beraberlerinde getirmişlerdi. Kopuz en sevilen çalgılardan birisi olarak artık daha geniş bir coğrafyada tanınıyordu. Halay grup olarak oynanan, sevilen bir danstı. Tuğrul Bey'in 1063 yılında Halifenin kızıyla evlendiği zaman avluda beyleri ile halay çektiği ve Türkçe şarkılar söylediği dönemin bütün önemli kaynaklarında geçmektedir. Askeri

orkestra (mızıka) da Türklerin önce Horasan ve daha sonra Orta Doğu'ya getirdikleri bir adetti. Hun Türkleri, Göktürkler ve Uygurlarda bir çok çeşidi bulunan askeri mızıka, yeni kurulan Türk devletlerinde de yaşatılmaktaydı. İslâm'ın sınırlamalarına rağmen Selçuklularda ve Türk-İslam devletlerinde adet gereğince günde beş defa saray kapısının önünde konser verilmesi (nevbet vurulması) de bunu gösteren önemli bir delildir.

Avcılık, çöğen eğme, kuş uçurma, top kapmada en çok tercih edilen diğer faaliyetler olarak göze çarpmaktadır. Mesela İhşidiler el-Havf diye bilinen bir yeri spor merkezi durumuna getirmişler, av sporunu da buraya taşımışlardı. At yarışları da yine bu alanda yapılıyordu. Kuş uçurma İhşidilerden Muhammed b. Tuğc'un özel ilgi alanına giriyordu. Yürüme, dağa çıkma ve koşma da Türk toplumunda yaygın olarak yapılan sporlardı. Bunların dışında büyük bir çoğunluğu aynı zamanda asker olan Türkler arasında ok atma, yay çekme gibi talim yerine geçen yarışmalar da yapılıyordu. Cirit ise bütün Türk dünyasının ortak oyunu olarak o zaman da biliniyordu. Bunların dışında aile fertleri arasında da muhtelif oyun ve yarışmalar vardı.

3. Beslenme

Türklerin beslenme kültürü de ilk Müslüman Türk toplumunun ayırt edici bir özelliği olarak ele alınmalıdır. Değişik bir çevreye göç etmelerine rağmen XI. yüzyılın ikinci yarısında Türklerin Orta Asya yemek kültürünü yaşattıkları anlaşılmaktadır. Selçuklular dönemi Türk toplumunda et, bal, yumurta, süt, yoğurt, peynir, kaymak, tereyağı ve balık yağı gibi yiyecek maddeleri Türklerin beslenme sisteminde önemli bir yer tutuyordu. Tarımsal besinler arasında ise Türklerin buğday, arpa, darı, pirinç ve muhtelif sebzeler tükettikleri Kaşgarlı tarafından nakledilmektedir. İdil Bulgarları gibi bazı Türk boylarının diyetinde balık da önemli bir yer tutuyordu. XI. yüzyılda yaşayan Türk toplumunun milli yemek tabir

edebileceğimiz yemekleri arasında Tutmaç çok önemli bir yer tutar. Henüz tam olarak İslamlaşma sürecini tamamlayamamış olan Türkler arasında şarap, kımız, kumlak gibi sarhoşluk verici içkileri içme yaygındı. Meyve suyu, sücüv (İdil Bulgarlarının baldan imal ettikleri bir içecek) gibi içecekler de biliniyordu. İbni Fadlan'ın naklettiğine göre İdil Bulgarları arasında İslâmiyet'ten sonra at eti yeniyor ve içki bile içiliyordu.

E. Dini Hayat

Türklerin İslamlaşma sürecinin başlangıç dönemlerinde adet, anane ve dini inançlarda eski Türk toplumun izleri tamamen silinmemişti. İlk Müslüman Türk devleti olmasına rağmen İdil Bulgarları bile henüz tam olarak eski inançlarının etkisinden kurtulamamışlardı. Şehirlerde Türkler tarafından çok sayıda medrese kurulmuş ve din bilginleri ve sufiler yetişmişti. Bunlar kent toplum hayatının daha hızlı bir şekilde İslamlaşmasını sağlamışlardı. Türkler arasında yayılan sufilik aynı zamanda parçalanmaya müsait olan Türk boylarını bir arada tutmaya, aralarında manevî bir birlik oluşturmaya da yarıyordu. Özellikle Türkistan'da büyük din bilginlerinin hemen tamamı sufi idi.

Tarikatlar Türk toplumunun dini yaşantısında önemli bir yere sahipti. Türklerin hâkim olduğu coğrafyada doğup, gelişen Kadirilik, Kübrevilik, Ekberilik ve Yesevilik en çok taraftar toplayan tarikatlardı. Bu tarikatlar sayesinde Türkler adeta kendi sosyal yapılarına ve anlayışlarına uygun bir din düşüncesi geliştirmiş oldular. Çünkü bu tarikatlerin dili büyük ölçüde Türkçe idi. Kübrevilik ve Yesevilik tarikatleri buna en güzel örnektir. Üstelik bu sonuncusu Türk göçleriyle Anadolu'ya da intikal edecek ve Türk toplumun kaynaşmasına ve bir birlik kurmasına hizmet edecekti.

Öte yandan Türkler hâkimiyetleri altında yaşayan ve çeşitli mezhep ve fırkalara ayrılan Arap Müslümanlara da müdahalede bulunmamışlardır.

Devlet kamu güvenliği açısından zaman zaman din kavgalarına müdahale de etmiş, fakat daima uzlaşıcı bir tavır sergilemiştir.

Şehirlerdeki bu hızlı İslamlaşmaya karşın kırsal kesimlerde bu süreç daha yavaş gerçekleşecekti. Gök Tanrı inancının etkileri erken dönemde Müslüman olmalarına rağmen İdil Bulgarlarında bile net bir şekilde izlenebilmekteydi. İbni Fadlan'ın naklettiğine göre İdil Bulgarları ölülerin kabirlerine silahlarını da koyuyorlardı. Ölen kişinin çadırına bayrak asma da eski bir Türk adeti olarak yaşatılıyordu. Ölünün arkasından yapılan yas ve matemlerde de eski Türk inançlarının izleri bariz bir şekilde görülebiliyordu. Köpek havlaması da İdil Bulgarları arasında bolluk, bereket ve barış yılı olacağı şeklinde yorumlanıyordu.

II. Ekonomi

Müslümanlığı kabul eden Türk sultanlarının izlediği iktisat politikaları ile İslamiyet öncesi Türk devlet anlayışı arasındaki bağlantı XI-XIII. yüzyılda hala çok güçlüydü. Halkı dil, din, soy ve kültür farkı gözetmeksizin bütünüyle refaha ulaştırmayı gaye edinen eski Türk anlayışı Müslüman olan Türk Sultanları ve devlet adamları tarafından da takip edilmiştir. Nitekim Kutadgu Bilig yazarı Yusuf Has Hacib hakanına düşmanla savaşmasını, servetini ele geçirmesini ve halkın refahı için kullanmasını "vur, al ve dağıt" şeklinde özetlemektedir.

Buradan şu sonuca varabiliriz ki, ilk Müslüman Türklerin de esas gayesi düşmanla savaşmak ve ganimet elde etmektir. Bu en önemli gelir kaynağı olarak tavsiye edilmekteydi. Bu anlayış İslam iktisat siyasetine de uygun olarak Osmanlılara kadar bütün Türk devletlerinde geçerli olmuştur. XVI. yüzyılda bile Osmanlı siyasetname yazarları Sultana tavsiyelerde bulunurken gazanın kutsal ve helal, ticaretin ise kirli olduğunu söylüyorlardı. Bu anlayışa uygun olarak, ilk dönemlerden itibaren Türkler savaşmayı (İslamiyet'ten sonra gaza-cihat) asıl meşgale olarak almışlardır.

Bu faaliyet refah toplumunun da anahtarı olarak sunulmaktaydı. Yine Kutadgu Bilig'de "sağ elin kılıç sallar ve vururken, sol elin ile mal dağıt" denilmek suretiyle gazanın devamlı olması gereken bir faaliyet olarak sunulması ilginçtir. Mehmet Altay Köymen bu ekonomi anlayışını Türklere has "akına dayalı ekonomi" olarak tanımlamaktadır.

Türk sultanlarının iktisat politikalarının amacının halkın refahını sağlamak olduğu bir çok araştırmacı tarafından ifade edilmiştir. Bu politika, Bilge Kağan tarafından Orhun yazıtlarında "aç milleti doyurdum; çıplak milleti elbiseli, fakir milleti çok kıldım" şeklinde formüle edilmiştir. Aynı anlayışın XI. yüzyılın ikinci yarısında da geçerli olduğunu Yusuf Has Hacib'in "halkın zenginliği beyin zenginliği demektir" şeklinde ifade etmesinden anlıyoruz. Bu da Türklerde "devletin halk için olduğu"nu ortaya koymaktadır.

Nitekim en doğudaki Karahanlılardan Mısır'da kurulan Tolunoğullarına kadar Türk devletlerinde halkın refahının sağlanması her zaman iktisat politikalarının merkezinde yer almıştır. Karahanlı Tamgaç Han ticaret kervanlarının güvenliğini sağlamayı en önemli görevlerinden birisi olarak görmüş, ticaret mallarına zarar verenleri şiddetle cezalandırmıştır. Tüccarlar ve kurdukları ticaret kolonileri Hazarların başkenti Etil'de devletin himayesindeydi. Özellikle Selçuklu sultanları, kendilerinden önceki Türk devlet anlayışının uygulanmasından ibaret olan bir dizi ekonomik tedbiri ihmale yer bırakmadan uygulamaya çalışmışlardı. Bunlardan birisi de İpek yolunu kontrol altına almak ve ticaret kervanlarını teşkilatlandırarak askeri muhafızlar idaresinde emniyetli bir duruma getirmekti. Kervan yollarının herhangi bir eşkıya grubu veya devlet tarafından tehdit edilmesi askeri seferleri gerektiriyordu. Ticareti canlandırmanın vergi gelirlerini artırdığını idrak eden Selçuklular, gümrük ve alım-satım vergisini kaldırmışlar, bu sayede yabancı tüccarları kendi topraklarına çekmeyi başarmışlardı. Bir

rivayete göre Melikşah çok eskiden beri toplanmakta olan gümrük vergilerinin (mukûs) toplamı 600.000 dinar olduğu halde, üçte bir oranındaki miras vergisi kaldırmıştı. Bu kararlar kısa zamanda etkisini göstermiş, muhtelif eserlere kaydedildiğine göre ekonomik gelişme sayesinde Selçuklu şehirlerinde büyük sermâyedar ve zenginler sınıfı oluşmuştu. Melikşah eleştirilere rağmen izlediği ekonomik politika sayesinde saltanatı sırasında eyaletlerden gelen vergi miktarını 210.000.000 altın dinara kadar çıkarabilmişti. Melikşah'ın sadece saray bütçesi 20.000.000 dinardı. Bu rakam Abbasi Hilafetinin IX. yüzyıldaki gelirinden çok fazlaydı.

Selçuklu iktisat anlayışında önemli bir husus da şehirlerin mamur edilmesiydi. Bu amaçla yeni zapt edilen kentlerde vergi indirimleri veya muafiyetlerinin ilan edilmesi oldukça anlam taşımaktadır. Bu politikaya en iyi örnek Tuğrul Bey'dir. Horasan'ı alan Tuğrul Bey, buranın halkından bir yıl süreyle vergi alınmayacağını ilan etmiştir. Yine Tuğrul Bey İsfahan'ı ele geçirdikten sonra kent halkına üç yıl vergi muafiyeti tanımıştır. Böylece savaşta harap olan şehirler, kısa zamanda eski canlılığına beklenenden erken bir sürede kavuşma imkanı elde etmişlerdir. Bu politika Selçuklu muhaliflerinin bile dikkatini çekecek düzeyde yaygın olarak uygulanmıştır. Şunu ifade etmeliyiz ki, bu yaklaşım o devre göre çok ileri ve modern bir ekonomik politika anlayışıdır. Melikşah ise elde ettiği muazzam gelirlerini İmparatorluğun her yanında yaptırdığı camiler, medreseler, kütüphaneler, türbeler, saraylar, ribatlar, hanekâhlar, hanlar, köprüler, kaleler ve su tesislerine harcamıştır.

Selçuklu Sultanının ekonomi politikasında bir diğer önemli unsur da tarihi ipek yolunun ele geçirilmesi ve güvenliğinin sağlanması meselesidir. Bu yüzden Selçuklular kademe kademe İpek yolu üzerindeki şehirleri ele geçirmeye çalışmışlardır. Böyle XI-XIII. yüzyıllar arasında bütün Türk

devletleri Orta Asya-Doğu Avrupa arasında ve yine Uzak Doğu-Hindistan-Akdeniz limanları arasındaki ticari faaliyetlerden pay alma uğraşı vermişler ve bunda çok başarılı olmuşlardı.

Mısır'da kurulan Türk devletleri ise Baharat yolunun Akdeniz'e açılan limanlarını kontrolleri altında tutmayı ve bu yoldan azami gelir elde edecek politikalar geliştirmeyi ihmal etmemişlerdir. Bu amaçla başta Venedik olmak üzere Avrupa ticaret toplumları ile ilişkileri sıkı tutmayı devletlerinin dış politikalarında önemli addedilmişlerdi.

Büyük Selçuklu devletinde şehirlerin ekonomik bakımdan kalkınması için devlet tüccarları teşvik etmekteydi. Türk İslam şehirlerinde kurulan ve gayrimüslimlere kapalı olan meslek birlikleri (loncalar) iktisadi faaliyetlerin önemli bir kısmının doğrudan doğruya Müslüman Türkler tarafından yürütülmesini sağlıyordu.

Bütün bu ortaya koyduğumuz ilkeler Türk iktisat düşüncesinin temellerinin Orta Asya Türk devletlerinde aranmasının gereğini ortaya koymaktadır. Çünkü Türk devletinin ekonomi anlayışında "halk devlet için" düşüncesi yoktur. Bu düşünce Türklere değil, Sasanî ve Bizans devletlerindeki ekonomik politikalara daha uygundur.

Türk-İslam Devletlerinde ekonomik faaliyetler şu başlıklar altında incelenebilir.

1- Tarım

2- Ticaret

3- İmalat

Bu üç kategoriye Mehmet Altay Köymen bir de akına (cihad) dayalı ekonomiyi eklemektedir. Ona göre Türk devletlerinde akın, sistemli bir ekonomik faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bunu Türklere özgü saymak doğru olmasa gerektir. Her ne kadar akın yapmak Türk hakanının görevi ise de, bunun devlet gelirleri arasındaki ağırlığını çok abartmak

yanlıştır. Ayrıca Müslüman Araplar akına dayalı ekonomiyi Türklere göre daha katı uygulamışlardır. Bu nedenle biz, burada diğer üç ekonomik faaliyetten bahsetmenin yeterli olacağı düşüncesindeyiz.

1. Tarım

Klasik toplumlarda tarımsal üretim devlet gelirlerinde önemli bir oran teşkil eder. Bu yüzden her devlet gibi Selçuklular ve diğer Türk İslam devletleri de nüfusun büyük bir kesimin yaşadığı ve üretim faaliyetlerinin önemli bir kısmını oluşturan tarım arazilerini vergilendirmişlerdir. Türk-İslam devletlerinde köylülerle meskun arazilerin has ve ikta olarak idari ve askeri gruplara dağıtılması gelişmiş bir sistemdi. Bu sistemin olumlu bir yanı toprakların sürekli olarak işlenmesini ve değerlendirilmesini sağlamasıydı. Bu nedenle Türkler tarımsal üretimi asla ihmal etmemişlerdir. Tarımın Türkler için ne kadar önemli olduğu Selçuklular döneminin en önemli iki kaynağı olan Kaşgarlı Mahmud ve Yusuf Has Hacib'in zirai üretimin tasvirine çok yer vermelerinden de anlaşılmaktadır. Kaşgarlı'ya göre bu dönemde halkın büyük bir kesimi yerleşik hayata geçmiş ve tarıgçı (çiftçi) ve iğdişçi (hayvancılıkla uğraşan) olmuştu. Devlette tarımı geliştirmek ve çiftçilerin refah düzeyini yükselmek için çalışmalar yapmıştır. Özellikle Sultan Melikşah ve Sultan Sancar'ın tarımı geliştirme politikaları Selçuklular döneminde kayda değerdir. Kaynaklarımız bu iki Selçuklu sultanının sulama kanal ve arklarının yapımına çok önem verdiklerini nakletmektedirler. Nitekim Irak, Horasan ve Harezm'de zirai üretimde patlama yaratan kanallar bu iki sultanın eseridir. Özellikle Selçuklu sultanı Sancar'ın Merv'de yaptırdığı Murgab kanalı kayda değer bir eserdir. Murgab kanalının suladığı Merv ovaları sayesinde buranın nüfusu artmış, yetiştirilen pamuk aranan bir ürün haline gelmiştir.

Mısır'da kurulan ilk Türk İslam devletlerinin hükümdarları da ziraatın geliştirilmesi için benzeri politikalar uygulamışlardır. Mesela Tolunoğulları

da sulama kanallarının yapımı ve Nil’in taşımasını engelleyen setlerin tamirine çok önem vermişlerdi. Ahmed b. Tolun Mısır ziraatini Nil’in sebep olduğu taşkınlardan korumak için su kemerleri ve su kanalları yaptırmıştı. Bu gayretlerinin semeresini de fazlasıyla almıştı. Devletin tarımdan elde ettiği gelir miktarı 800.000 dinardan 4.300.000 dinara yükselmişti.

İhşidiler ise Nil nehrinin Mısır’a hayat veren bir nehir olduğunun bilincinde olarak çok önemli imar faaliyetlerine girişmişlerdi. Yaptıkları kanallar ve taşmaları önleyen setler sayesinde İhşidiler ülkede keten, şeker kamışı ve sebze üretimi artırmayı başarmışlardı. Memlukler’de Nil’in kontrolüne aynı derecede önem vermişler bu amaçla set ve sulama kanallarının yapım, bakım ve kontrolü için Kaşifü’l -Cüsur adlı bir emir görevlendirmişlerdi.

Selçuklular döneminde çiftçiler yoğun olarak hububat üretimi yapıyorlardı. Buğday Türklerin zirai üretiminde başta geliyordu. Bunu arpa ve darı takip etmekteydi. Mısırda ise pamuk, keten, şeker kamışı gibi ürünler revaçtaydı. Tolunoğullarından başlamak üzere Mısır’da kurulan Türk devletleri keten ve pamuk üretimine büyük önem vermişlerdi. Meyve yetiştirme önem bakımından ikinci sırayı alıyor, sonra pamuk geliyordu.

İhşidiler dönemi Mısır’ın sözünü ettiğimiz ürünler dışında yöreye has el-kulkas, el-Nile gibi bitkiler de üretiliyordu. Özellikle keten kumaş sanayi ve el-Nile ağacı da boya yapımı için önemli bitkilerdi. Bu kumaş bitkilerinin ve boya yapımında kullanılan köklerin üretimi sayesinde İhşidiler’de dokumacılık çok gelişmişti.

Sulama kanallarının yapılmasından sonra zirai üretimi arttırmanın en önemli ikinci yolu gübreleme idi. Murgab kanalının suladığı ovada kullanılan sulama ve gübreleme sayesinde burada bire yüz ürün alınmaktaydı. Bu da gösteriyor ki Selçuklu dönemi Türkleri gübrelemeyi iyi

biliyor ve uyguluyordu. Türkler gübreye kıg adını veriyorlardı. Bu büyük bir olasılıkla koyun gübresine verilen addı.

Hayvancılık Selçuklularda da gelişmişti. Koyun ve at yetiştiriciliği en başta gelenlerdi. Sığır yetiştiriciliği yapılmaktaydı. Her ne kadar Kaşgarlı ve Yusuf Has Hacip sığır hayvancılığının Türkler arasında çok revaçta olmadığını düşündürecek düzeyde az bilgi nakletmişseler de Türkler için servet hayvan sayısı ile ölçülüyordu. Hudud'ül-Alam'da Türklerin on binlerle ifade edilen koyun, at ve sığır ürünlerine sahip oldukları kaydedilmektedir. Koyun ise adeta servetin ölçüsü olarak görülüyordu. Türklere göre bir sürü beş yüz koyundan veya keçiden oluşuyordu. Koyunlar ağılda barındırılıyor, sütleri sağılarak, süt, yoğurt ve peynir yapımında değerlendirilerek pazarlara sevk ediliyordu.

Koyunların yünü de çok değerli bir ticaret malıydı. Baharda kırkılan koyunların yünü satılarak önemli bir gelir elde ediliyordu. Ayrıca, kasaplara da yetiştirilen koyunlar belirli tarihlerde sevk ediliyordu. Türklerin yetiştirdikleri bir hayvan da deve idi. İki hörgüçlü develere İbn Fadlan "Türk develeri" demekteydi. Yine Oğuz Türklerinin yetiştirdikleri at da "Türkmen atı" olarak nam salmıştı.

Zirai üretimin organizasyonunda işçi veya köleler de rol almaktaydı. Kaşgarlı Mahmut'un Divan-ı Lügat'it-Türk adlı eserinde ekin ekenlerden söz edilmesi bu alanlarda bazen hizmetkarların veya ücretli ırgatların kullanıldığını akla getirmektedir. Hatta "bu adam çok ekin ektiren kimsedir" gibi ifadelere de rastlanılmaktadır. Bu da büyük toprak sahiplerinin çok sayıda ırgat çalıştırdığını düşündürmektedir.

Yine ark ve gölet yapımında da işçiler kullanılmaktaydı. Hayvan yetiştiriciliğinde çobanlar istihdam edilmekteydi.

A) Üretilen Ürünler

Hububat: Buğday Türklerin en çok ürettikleri üründü. Arpa ise stratejik bir üründü. "Arpasız at koşmaz, arkasız yiğit basmaz (asker bozamaz) " atasözü bunu göstermektedir. Aynı zamanda asker olarak Türkler, uzun mesafeli seferleri için atlarına arpa temin etmek zorundaydı. Burçak atın beslenmesinde önemli bir yer tuttuğu için önemli bir üründü. Ot üretimi de hayvanların beslenmesi için gerekliydi. Pirinç üretimi de daha az olmakla birlikte Zarkani gibi şehirlerde yapılmaktaydı.

Meyve Üretimi: Tarlada yetiştirilen kavun ve bağ bahçelerde yetiştirilen üzüm, erik, elma, armut, ayva, nar, badem, ceviz ve fıstık ilk Müslüman Türk toplumları tarafından üretimi yapılan ürünlerdendi.

Sebzecilik: Maveraünnehir'deki Türk şehirlerinin etrafı geniş ve sulak ovalarla kaplı olduğu için sebze yetiştiriciliği de önemli bir zirai üretim alanıydı. Bu ovalarda ıspanak, karnabahar, hıyar, kabak, şalgam, soğan gibi sebzelerin yetiştiği Kaşgarlı'da geçmektedir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda devlet gelirlerinin büyük bir kısmı zirai vergilerden elde edilmekteydi. Bu yüzden Selçuklu sultanları zirai üretimi artırmayı ve artı ürünlerin pazara getirilmesinin sağlanmasını temel bir politika olarak benimsenmişlerdi. Irak, Horasan, Merv ve Harezm'de açılan sulama kanalları bu anlayışın bir göstergesiydi.

Tolunoğulları da vergi hukuku açısından İslamlaşma sürecini tamamlamıştı. Haraç en önemli vergiydi. Sanayi ve ticaret mallarından zekat alınıyordu. İhşidilerde de farklı değildi.

2. Ticaret

Türk devletlerinde ticaretin gelişmesine çok büyük önem verilmiştir, fakat ticaret hiçbir Türk devletinde devlet ekonomisinde birinci derecede önemli hale gel

miştir denilemez. Bununla birlikte Uygurlar ve Selçuklular başta olmak üzere bütün Türk devletleri İpek yolunun Akdeniz'e ulaştığı yol üzerindeki

önemli şehirleri hâkimiyetleri altına almayı, Türk cihan hâkimiyeti idealinin bir parçası olarak görmüşlerdir.

Yapılan araştırmalara göre bu dönemde İpek yolunun önemli bir kolu Kazakistan topraklarında batı-doğu istikametinde uzanmaktaydı. Yol, Taşkent'ten gelerek, Turbat boğazı üzerinden İsficab'a ulaşmaktaydı. XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmut'da Sayram'a-beyaz anlamına gelmektedir-İsficab dendiğini belirtmektedir.

X-XI. yüzyıllarda İpek Yolu'nun İli kolu ise, İli vadilerini güneybatıdan kuzeydoğuya doğru kat etmekteydi. Yolun bu kısmı Yenikent'te başlar, Bunciket üzerinden Kastek boğazını geçer ve Alatau'un (Aladağ) kuzey kesimlerine ulaşırdı. Bu bölgeler Faruk Sümer'in de tespit ettiği gibi XI. yüzyılda Müslüman Oğuzların yurdu haline gelmiştir.

Demek ki Türkler eskiden beri ticaret yollarının kontrolüne önem vermişlerdir. Bu anlayışla Selçuklular Çin'den Mısır'a, Kafkaslardan Hint denizine kadar bütün ticaret merkezlerini kontrol altına alarak transit ticareti engelsiz işletmeye çalışmışlardı. Coşkun Alptekin'in tespitlerine göre, ticaret yollarını güvenli hale getirmek ve kervan yollarını açık tutmak Selçukluların iktisadi politikalarının temelinde yer alıyordu. Bu yüzden Sultan Melikşah, yukarıda da kaydettiğimiz gibi kervan yolları ve güvenliğini temin için sefer yapmaktan bile çekinmemişti. Bu ticaret politikasının bir gereği olarak devlet soyulan tüccarların mallarını tazmin etmeyi görev bilmişti. Bunun karşılığında devlet ticaretten önemli oranda gelir elde etmekteydi. İpek yolu da iyi bir gelir kaynağı idi. Tolunoğulları, İhşidiler ve Memluklarda da Baharat yoluna hâkim olmanın avantajlarını çok iyi kullanmışlar, Avrupa ile ticaret yapanları himaye etmişlerdi. Kendileri de uzun süreli kapitülasyon anlaşmaları ile Avrupalı tüccarları ülkelerine çekmeye çalışmışlardı.

Bu politikanın sonucu olarak devlet tüccarlara da önem vermiş, onların güvenliği ve mallarının emniyet altında olması için çalışmıştır. Bu arada şu hususu vurgulamalıyız: Türklerin ticarete meyilli olmadığı ve uluslararası ticaret yapan tüccarlarının bulunmadığı doğru değildir. Hudud'ül-A'lam Oğuz tüccarlarının her türlü ürünlerini şehirlere getirdiklerini ve pazarladıklarını kaydetmektedir. Bulgar Türkleri de geçimlerini büyük ölçüde ticaret yaparak sağlıyorlardı. Bunlar Türkler içerisinde tüccarların en fazla olduğu topluluktu. Hazarlar ve Bulgarlardan aldıkları samur, tilki kürkü gibi değerli malları İdil nehri kenarındaki Etil'de kurdukları panayırlarda satmaktaydılar. Hazarlar izledikleri başarılı iktisadi politikalar ile burasını adeta bir dünya ticaret merkezi haline getirmişlerdi. Arap tacirlere Etil'de koloni kurma izni vermişler, kuzey ülkeleri ile de uluslararası ticareti artırmışlardı. Ürettikleri balık zamkını bu sayede her yere pazarlamaktaydılar. Bal ve balmumu ticareti ise Ruslar ve Müslüman Bulgarlar vasıtasıyla yürütülüyordu. Etil'de özellikle kıymetli kürkler, yumuşak deve yünü bol bulunan ürünlerdi. Sığır, koyun, deve, at ve bunlara ait ürünler diğer Türk devletleri tarafından da ihraç ediliyordu. Demir ve demirden yapılan maddeler kervanlarla Müslüman Araplar vasıtasıyla ihraç ediliyordu. İbn Fadlan 5000 kişilik muazzam bir kervan içinde Oğuz yurdundan geçtiğini nakleder. Türklere has bazı ihraç ürünleri de vardı. Türk keçesi bunlardan biriydi. Burada esir ticareti de yapılmaktaydı. Kadın ve erkek köleler panayırda alınıp satılmakta ve Ortadoğu'ya sevk edilmekteydi.

Üretim ve ticaret ile ilgili verdiğimiz bilgilere göre, Büyük Selçuklu ve ilk Müslüman Türk devletlerinde vergi sistemi ziraat ve ticaretten alınan vergilere dayanıyordu. Bu dönem üzerine yapılan araştırmalar İslam vergi hukukunun tamamıyla hayata geçirildiğini ortaya koymaktadır. Devlet sanatkar ve tüccarlardan sadece zekat alıyordu. Ayrıca gümrük ve bac-ı

pazar türünden vergiler de toplanmaktaydı. Bununla birlikte bütün ilk Müslüman Türk devletlerinin asıl ve önemli vergi kaynağı çiftçilerden alınan haraç vergisiydi. Hemen hemen her devlette (Hazarlar hariç) bu vergi, toplam vergilerin yarısından fazlasını teşkil ediyordu. Gayrimüslimlerden de cizye toplanıyordu.

Bu dönemin Türk-İslam devletlerinin bir başka gelir kaynağı da müsadereler, mirasçı bulunmayan mallar ve fidye idi. Mısır'da çıkarılan şap ve soda da burada kurulan devletler için iyi bir gelirdi. Balıkların devlet tarafından satılması, gemi işletmeleri, ölçü ve tartı aletlerinin satım ve darphane harçları devletin diğer gelir kaynaklarıydı. Devlet, haraç, cizye ve gümrük olmak üzere üç önemli vergiyi değişik şekillerde tahsil etmektedir. Ticari vergiler ve gümrükler (mukus) Melikşah zamanında 600 bin dinar gibi önemli bir miktara ulaşmıştı. Sanayi kesiminden alınan vergiler ise 210 milyon dinardı. Bu rakamların da ortaya koyduğu gibi Selçuklu İmparatorluğu'nda sanayi ticaretten daha iyi bir durumdaydı. Bulgar Türklerinde ise gümrük vergisi onda bir oranında tahsil ediliyordu. Bulgar tüccarları en fazla esir ticareti yapıyorlardı. İbni Fadlan'a göre köle pazarları İdil boylarının en canlı olanlarıydı. Burada satılan kölelerden devlet 1/10 vergi alıyordu. Tuna Bulgarlarının uluslararası ticaretinde takas da geçerli idi. Tiyin (sincap) kürkü burada adeta para birimi haline gelmiş, kelime daha sonra ufak değişikliklere uğrayarak ve gerçekten para anlamı kazanarak günümüze kadar ulaşmıştır (Halen Kazakistan'ın para birimi olan'tenge' bundan gelmektedir). Ayrıca Harzem parasının da tedavülde olduğu anlaşılıyor.

Gaffari adlı tarihçiye göre Melikşah'ın saray bütçesi 20 milyon dinardı. Demek ki Sultan'ın gelirleri daha fazlaydı. Bu yüzden artı gelir ülkenin imarına harcanıyordu. Bu dönemde bakır, gümüş (dirhem) ve cetin (dinar)

paralar kullandığı bilinmektedir. Ayrıca Harzem parasının da tedavülde olduğu anlaşılıyor.

3. İmalat

Türklerin yaşadığı bölgeler yer altı kaynakları ve madenler bakımından zengindi. Özellikle Fergana vadisi tarih boyunca işlenen altın, gümüş, bakır, firuze, civa, kömür ve nişadır madenlerine sahipti. Demir madenleri de Türkistan'ın muhtelif yerleri vardı. Selçuklu sultanlarının gayretli ve isabetli politikaları sayesinde Türk şehirlerinin her biri birer sanayi merkezi haline gelmişti. Buhara'da dokunan seccadeler, Taşkent'in eğer takımları, Semerkant'ın gümüş işleri ve kumaşları, Fergana'nın maden ürünleri, Horasan'ın saten kumaşları dönemin ünlü alış merkezi olan Bağdat'ta çok önemli bir pazar elde etmişti. Semerkand, Buhara ve Merv gibi Türk şehirlerinin bu dönemde ekonomik bakımdan zenginleşmesi ve kısa zamanda bir Türk-İslam kültür ve sanat merkezine dönüşmesi bu yüzdendi.

Türk-İslam şehirlerinde dokumacılık, dericilik ve demircilik de oldukça gelişmişti. Selçuklu şehirlerinde kağıt, çini ve cam imalatı da yaygın bir imalat sektörü idi. Selçuklu sultanları zanaatkarlardan da vergi almaktaydı.

Sonuç

İlk Müslüman Türk devletlerin toplum yapısı hakkında yaptığımız bu değerlendirme sonucu şu denilebilir ki, Türk toplum yaşantısı İslamî dönemde eski Türk kültürünün büyük ölçüde izlerini taşımaktadır. Toplum hala sınıfsız bir toplum görünümü arz etmekte olup, sosyal tabakalar arasında aşağıdan yukarıya geçiş mümkündür. Türk-İslam toplumundaki en önemli değişiklik din ve bunun sonucunda şehirlerin fiziki özelliklerine camiin eklenmesidir. Oğuzların İslamiyet'ten sonra Fergana ve batısında kurdukları şehirlerde cami vazgeçilmez bir kurum haline gelmiş ve Türk toplum hayatını derinden etkilemiştir. Ancak gündelik yaşamda İslam

öncesi izler hala kuvvetlidir ve Türk toplumu Müslüman Arapların mutaassıp yaşantısından hala uzaktır.

Yine XI. yüzyılda Türklerin şehir hayatı yaşadıkları da açıkça ortaya konulmuştur. Ancak şehir kültüründe yerleşik unsurlarla yerleşik olmayan unsurlar kesin olarak birbirinden ayrılmamıştır. Bununla birlikte rabatların (şehirlerin dışında tarım yoğunluklu yaşam alanları) sur dışında olması bir çok Türk-Oğuz kentinde bu ayrımın gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Ancak Türklerin ana geçim kanyağının hala tarım ve hayvancılık veya buna bağlı ticaret ve sanayi olduğu bir gerçektir. Bu yüzden devlet ekonomiyi canlandırmak için tarımı sulama kanalları açarak geliştirmekte, tüccarın mallarını ve kervan yollarını güvene alarak desteklemektedir.

Altundağ, Ş. “Tolunlular”, İA., XII/1, 430-439.

Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London, 1976.

Aynakulova, G. “X.-XII. Yüzyıllar Fergana’da Yerleşim Yerleri”, Türkler, Yeni Türkiye Yay. (Basılacak).

Bakır, A. “Ortaçağ İslâm Dünyasında Dokuma Sanayi”, Belleten, LXIV/241, (2000).

Bakır, A. “Ortaçağ İslâm Dünyasında Maden Sanayi”, Belleten, LXI/232, (1998).

Barthold, V.V. Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, (haz. H. Dursun Yıldız), İstanbul, 1981.

Beyhaki, Ebu’l Fazl Muhammed b. Hüseyin, Tarih-i Beyhaki, nşr. A. E. Feyyaz, Tehran 1945.

Devlet, N. “İdil Bulgarları”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1992, IX. s.313-335.

Genç, R. “Karahanlılar”, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, VI, İstanbul, 1989, s.136-179.

Genç, R. Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, Ankara, 1997.

Goitein, S. D. A Mediterranean Society, I: Economic Foundations; II: The Community, Berkeley, Los Angeles, 1967.

Grousset, R. Bozkır İmparatorluğu, İstanbul, 1980.

İbnü'l-Esir, el-Kamil fi't-Tarih, IX, X, nşr. C.J. Tornberg, Beyrut, 1979; trc. A. Özaydın, İstanbul, 1987.

İbn Fadlan, İbn Fazlân Seyahatnâmesi, (trc. R. Şeşen), İstanbul 1975.

Kafesoğlu, İ. "Türkler", İA. Maddesi.

Kafesoğlu, İ. Melikşah Zamanında Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul, 1953.

Kafesoğlu, İ. Türk Milli Kültürü, 19. Basım, İstanbul, 2000.

Kaşgarlı Mahmud, Divânu Lugat-it-Türk, (nşr. ve trc., Besim Atalay), Ankara, 1939.

Kitapçı, Z. Orta Asya Türklüğünün Büyük İslam Kültür ve Medeniyetindeki Yeri, 2. Basım, Konya, 1996.

Kitapçı, Z., Orta Asya'da İslamın Yayılışı ve Türkler, Konya, 1998.

Kitapçı, Z., Türk Boyları Arasında İslam Hidayet Fırtınası, Konya, 2000.

Koca, S. Dandanakan'dan Malazgirte, Giresun, 1977.

Koca, S. Türk Kültürünün Tenelleri II, Giresun, 2000.

Kopraman K. Y., "İhşidiler", Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, VI, İstanbul, 1989, s.181-221.

Kopraman K. Y., "Memluklar", Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, VI, İstanbul, 1989, s.433-540.

Kopraman K. Yaşar., "Tolunoğulları", Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, VI, İstanbul, 1989, s. 55-79.

Köymen, M. Altan, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul, 1976.

Köymen, M. Altan. “Selçukluların Kendilerine Mahsus İktisadi Siyasetleri Var mıydı? ”, Milli Kültür, (Aralık 1979), s.65-67.

Köymen, M. Altan. Alparslan ve Zamanı, Ankara, 1983.

Köymen, M. Altan. Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara, 1963.

Kurat, Akdes Nimet. “Bulgar”, İA., II, 788.

Kurt, H. Orta Asya’nın İslamlaşma Süreci (Buhara), Ankara, 1998.

Merçil, Erdoğan. Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993.

Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara, 1989.

Nizamü’l-Mülk, Siyasetname, neşreden M. A. Köymen, Ankara, 1980.

Rasonyi, L. Tarihte Türklük, Ankara, 1971.

Sümer, Faruk, Oğuzlar (Türkmenler), Ankara, 1972.

Şeşen, R. “Eyyübiler”, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, VI, İstanbul, 1989, s.305-432.

Şeşen, R. İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985.

Taneri, A. Türk Devlet Geleneği, Anakara, 1975.

Taneri, A.Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı (Menâkibü’l-Arifîn’in Değerlendirilmesi), Konya 1977.

Turan, T. Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, 8. Baskı, İstanbul, 1999.

Turan, T. Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, I, İstanbul, 1980.

Yıldız, H. Dursun, “Türklerin Müslüman Olmaları, Sacoğulları,” Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, VI, İstanbul, 1989, s.17-54.

Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, nşr. ve trc. R.R.Arat, İstanbul, 1974.

A. Toplum

Büyük Selçuklularda Devlet-Toplum İlişkisi / Prof. Dr. Omid Safi [s.352-363]

Colgate Üniversitesi Felsefe ve Din Bölümü / A.B.D.

Gary Lease, düşünmeyi kışkırtan bir makalesinde, bütün toplumların durmaksızın bir ideolojik sistem üretiminde yer aldıklarını ileri sürmektedir. Ayrıca, “Bu ideolojiler, oluşturdukları sistemi devam ettirebilmek için, otoritenin bunu oldukça farklı kesimlerden oluşturulmuş olan toplum unsurlarına empoze etmesi gerkmektedir.”1 Bir dini ve entelektüel sistem olarak Büyük Selçuklu rejiminin başarısı, rekabet halindeki bu değişik ideolojik sistemlerle uzlaşma noktasına gelebilme kabiliyetine dayanmaktadır. Selçuklu kültürü, hem siyasi hem de entelektüel açıdan, temel olarak, süregelen ve değişen bir müzakere şebekesi olarak nitelenmekteydi: bu müzakereler Selçuklularla Abbasi halifesi arasında, Selçuklularla Türkmen kabilelerinden oluşan askeri kademeler arasında, Türk olan Selçuklular’la İranlı yöneticileri arasında, Selçuklular’la değişik Selçuklu prensleri, vezir olmak için yarışan iktidar hırslıları ve bunların kontrolü altındaki entelektüeller, prestijli medreselerde eğitim mevkileri arayan değişik entelektüeller, halkları için adalet ve merhamet karşılığında yurtlarını Selçuklulara veren azizler arasında ve Sufilerin havarileri ile Selçuklu asilleri arasındaki ilişkilerde gözükmekteydi. Bir güçler koalisyonunun hâkimiyet kurduğu durumlarda bile, bunlar kendi aralarında çatışmadan duramazlardı. Öyle ki, dönemin en önde gelen din adamı olan Ebu Hamid el-Gazali bile sapkınlıkla suçlanmaktaydı. Dönemin en ünlü veziri olan Nizamülmülk de, sürekli olarak, düşmanlarının kendisine karşı geliştirdileri manevralarla uğraşmak zorunda kalmıştır. En ünlü Selçuklu

savaşçısı olan Sancar da, kendi ailesindeki başkaldırıları sindirebilmek için tam kırk yılını harcamak zorunda kalmıştır. Selçuklu Devleti ve toplumu üzerine yapılan herhangi bir çalışma, bu çatışma arka planına karşı hazırlıklı olmalıdır.

Fransız teorisyen Louis Althusser, bir yönetici sınıf ideolojisinin maddi çıkarları diğer birçok kurumlar aracılığıyla projelendirilerek ciddi sonuçlara sebep olsa da, bir ideolojinin maddi çıkarlar için yıkılmaması gerektiğini ileri sürmektedir.2 Bu makale, Büyük Selçuklular'a içerden bakarak ve Selçuklu Devleti ile büyük toplum kesimlerinin arasındaki ilişkilere aracılık eden temel kurumların bazılarını tanımlamanın yollarını arayacaktır. Ben, Selçuklu Devleti ve toplumu üzerine olan bu makalede, hafiyelik, ikta, medrese ve handan oluşan en önemli kurumları araştıracağım. Selçuklu dini ideolojisini desteklemekte ve onu meşrulaştırmakta, bu kurumların herbirinin nasıl bir görev ifa ettiğini inceleyeceğim.

Hafiyelik / İzleme ve Keşif

Micheal Foucault gibi çağdaş eleştirel teorisyenler, ikna edici bir şekilde, on sekizinci yüzyıldan beri iktidar ve bilgi rejimlerinin Avrupa medeniyetleri ile bağlantılı olduğunu ileri sürmektedirler.3 Ayrıca, bunlar kontrol, teftiş ve düzenleme yöntemlerinin, bu sistemleri güçlendirmek için gerekli olduğuna işaret etmektedirler. Foucault'un kendi tezi, klinikler, hapishaneler ve hastahaneler gibi Avrupa kurumları üzerinde yaptığı araştırmanın sonucunda ortaya atılmıştır. Foucault, özellikle Panopticon'da özetlenen hafiyelik ve teftiş stratejileri tarafından büyülenmiştir.4

5-11. yüzyıllar arasındaki İslam dünyasında, halihazırda, Nizam ül-Mülk Selçukluların bir normatif İslam toplumu kurmaya yönelik görüşlerini tüm topluma empoze edebilmek için hafiyelik ve keşif sistemlerinin önemini kabul etmişti. Ancak, Nizam ül-Mülk'ün teorik söylemindeki merkezileştirilmiş devlet modelini gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duyulan

sistemler ve Selçuklular'ın dini ideolojisini desteklemeleri için ihtiyaç duyulan kurumlardan oluşan sistemler, gerçek hayatta tam olarak gerçekleştirilememişlerdir.

Nizam ül-Mülk'ün hafiyelik ve keşif sisteminin amacı, iki grup üzerinde sürekli denetim sağlayabilmekti: Bu gruplar, Selçuklu otoritesine karşı potansiyel isyancılar ve Selçuklu toplumu içinde iktidar ve bilgi mevkilerinde olanlardı. Nizam ül-Mülk bu hafiyelik siteminin bir de mekânizmasını oluşturmuştu: bir casus-yolu şebekesi (barid). Aynı zamanda da, dikkat çekmeden etrafı kolaçan edebilmek için dilenci ve sufi kılığında dolaşan ajan hafiyeler (haber sahipleri) ihdas etti.5 Tebdili kıyafet içinde olanların listesi arasında Nizam ül-Mülk, özellikle sufiler ve dervişleri belirlemekteydi. Bu istihbarat ajanlarının (Casusan) amacı, ülkenin hiçbir köşesinde "hiçbir şeyin gizli kalmaması için, duydukları bütün haberleri getirmekti."6 Foucault'un ileri sürdüğü gibi, bu Selçuklu iktidarının icra ediliş şekli olduğu kadar, bir bilgi kayıt aracı ve merkezi otoritenin nüfuz edici bakışlarını bir genişletme teşebbüsüydü.

Keşif sistemi, şüphesiz, ne Nizam ül-Mülk tarafından başlatılmış, ne de sadece onun tarafından kullanılmıştır: Ibn ül-Atir bir raporunda, 1072-3 yılında büyük vezirin düşmanlarının onun hakkında bazı gizli bilgiler toplayarak Alparslan'ın seccadesinin altına yerleştirdiklerini kaydetmektedir.7 Bu sistem kişisel olarak kendisine karşı kullanılmasına rağmen bile, Nizam ül-Mülk Siyasetnamesi'nde "Hafiye ajanlar (sahip habar) daha iyidir, çünkü posta ajanları (sahip barid) devlet adamlarının kontrolündedir"8 diye yazmaktadır. Nizam ül-Mülk'ün getirdiği yenilik, yeni bir şey olmayıp onun nasıl kullanılması gerektiğidir. Nizam ül-Mülk'ün hafiyelik ve keşif sisteminin başlangıçta tahmin edilemeyen boyutu, bu sistemin hâkim Selçuklu ideolojisini desteklemeye yönelik bir ideolojik araç olarak kullanılmasıdır.

Hafiye ve KeşifMekânizmasının Görevi

Bu hafiyelik ve keşif -esasında bir casus şebekesi- sistemi Selçuklular'ın kontrolü altındaki tüm bölgeye yayılmıştır. Bazı gruplar, Nizam ül-Mülk tarafından hafiyelik faaliyetlerinin temel hedefleri olarak belirlenmişti. Siyasetname'nin dördüncü bölümünde, Nizam ül-Mülk, vergi toplayıcıları, vezirler ve güven tesis etmiş olanlar hakkında da sürekli gizli sorgulama yapılmalıdır demektedir. Selçuklular'daki sosyal yozlaşma üzerine ayrıyeten açıklamalar getiren Nizam ül-Mülk, şunları ifade etmektedir: "Bu, sultanın, ülkesinin ve ona bağlı olanların iyiliği içindir."9 Daha sonraki bir bölümde Nizam ül-Mülk, bir sultanın "Uzakta da yakında da olsa, halkı ve ordusu"nun durumunun farkında olması gerektiğini ifade etmekte ve "O küçük ya da büyük, önemli ya da önemsiz bütün herşeyi bilmek zorundadır,"10 demektedir. Nizam ül-Mülk, hukuk eğitiminin temelini oluşturan fıkhın terminolojisini kullanarak, bu görevin sultanın üzerine vacip olduğunu söylemektedir. Nizam ül-Mülk, ayrıca, sultana bunları yapmadığı takdirde ülkesinde fesat olacağı konusunda telkinlerde bulunmaktaydı.

Yukarıdaki ifadelerin açıklık getirdiği gibi, Nizam ül-Mülk, hükümdarlık sarayı ve ordusu ve reayanın da ötesinde Selçuklu hafiyelik sisteminin alanını genişletmenin yollarını aramaktaydı. Toplumun hiçbir bölümü hafiyelein izleme alanının dışında kalmamalıydı. Nizam ül-Mülk kendi istediklerini yapabilseydi, Selçklular'ın bakışları her an bütün ülkenin her köşesinde dolaşacaktı.

İzlenen ve teftiş edilen bütün gruplar arasında, Nizam ül-Mülk'ün kadılara ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Siyasetnamesi'nde, Sultan her kadının yaptığı işler hakkında tek tek bilgi sahibi olmalıdır demektedir (bayad ki ahwal-i qadiyan-i mamalakat yigan-yigan bidanand).11 Nizam ül-

Mülk yukarıdaki sözlerini daha da açarak, gerçekte kadıların sultanın birer temsilcisi (padişah naibi) olduğunu söylemektedir.

Peki, böyle bir hafiyelik rejimi kurmada Selçuklular ne kadar başarılı oldular? Bu konuda bir kesin sonuca varmamız güç. Hafiyelik ve keşif sistemleri doğaları gereği görünmez kalmak mecburiyetindedirler. Eğer, farkedilebilir olsalardı, dönemin metinlerinde farkedilmiş ve tartışılmış olmaları gerekirdi ki, bu da tabiatlarından dolayı onlardan yaralanma olanağını imkansız hale getirirdi. Var olduklarına dair açık bir kanıtın olmamaması, bunların var olmadığının bir işareti olarak algılanmamalıdır, ya da her yerde hazır ve nazır olabildikleri şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu konuda yorumlarda bulunan Marshall Hodgson, baridi kurmak Nizam ül-Mülk'ün merkezileşme gündeminin bir parçası olmasına rağmen, bir feraset eseri olarak "merkezi istihbarat servisi" şeklinde görmüştür, bu sistemin faydasını sorgulayarak şunları söylemiştir: "Uygun bir istihbarat servisi devam etttirilemedi. Bunun yerine, Selçuklu sultanları, isyanları ortaya çıktıktan sonra ezmek için büyük güçlerine ve sefer kabiliyetlerine dayandılar."12

Aslında, özellikle böyle bir hafiyelik ve keşif sisteminin etkinliğinden bahseden, sahip olduğumuz tek kanıt, Büyük Selçuklular'ın kontrolü altındaki topraklardan değil, Selçuklular'ın bir vassalı olan Kirman'dan gelmektedir. Bu kanıt, yerel bir tarihçi olan ve bu sistemi Melikşah'ın oğlu Sultan Muhammed'in (1143-1156) saltanatı sırasında belgeleyen Muhammed bin İbrahim'in ifadeleridir. Bu sistemin hem Kirman dahilinde hem de haricinde, çok başarılı olduğu ve hatta İsfehan ve Horasan gibi bölgelere kadar uzandığı ifade edilmektedir.13 Eğer Kirman Selçukluları büyük başarılar gösteren böyle bir sistem kurabildilerse, Büyük Selçuklular neden aynısını yapmış olamasın? Bu noktada, yeni deliller ortaya çıkıncaya kadar, ancak ve sadece hipotezler kurabiliriz.

İkta’

İkta’, Selçuklu kurumları arasında belki de en fazla yanlış anlaşılanıdır. Karışıklığın temel sebeplerinden biri, ikta’nın Nil’den Hus’a kadar uzanan bölgede, Avrupa tımarının dengi olan bir sistem olarak görülme eğilimi ve buradaki feodal sistemle alakalandırılmasıdır. Bu eğilimin en mükemmel eleştirisini Claude Cahen sunmaktadır.14 Cahen, ikta’nın Avrupa feodlizmi ile mukayese edilmesinden ziyade, Bizans pronoyası ile mukayese edilmesinin çok daha verimli sonuçlar doğuracağını söylemektedir.15 Avrupa modelinin tersine, ikta’ sistemi genellikle miras yoluyla babadan oğula geçmemekteydi. Marshall Hodgson, ayrıca şunları gözlemlemiştir:

İkta’ sistemi, hiçbir olağan formunda, efendi ile vassala karşılıklı yükümlülükler yükleyen bir sistem içermemektedir, bunlardan herbiri toprakalarında olduğu kadar askerlik hizmetinde de inkar edilemez haklara sahiptirler, bu sistemin “feodalizm” olarak adlandırılması münasiptir.16

Hodgson ikta teriminin tercümesi için “gelir tahsisatı” ya da “arazi bağışı” gibi terimleri önermektedir.17 Çünkü böyle bir tercümenin “İslami feodalizm”den daha az yanıltıcı olduğunu düşünmektedir.

İkta’ sisteminin orijini hakkında şiddetli tartışmalar yapılmaktadır. Tarihçi İmadeddin el-Katib el-İsfehani [ya da daha sonraki editör muhtemelen, al-Bundari], arazi tahsisatını Nizam ül-Mülk’ün başlattığını iddia etmiştir.18 Bu tartışma da tıpkı medreseler ve hanların orijinine yönelik tartışmalara benzer olarak geçmişe yönelik fikir yürütmelerdir. İkta’ sisteminin Selçuklular’dan önce Buyidlerin yönetiminde de var olduğunu bilmekteyiz. Hatta, Nizam ül-Mülk’ün kendisi bile, Siyasetnamesi’nde “eski sultanların” ikta’dan nasıl yararlandıklarına atıflarda bulunmaktadır.19 Tartışmaların gösterdiği şudur ki, Nizam ül-Mülk bu sistemin protokolünde öylesine büyük bir değişiklik yapmış ve bu sistemi

öylesine başarılı bir şekilde idare etmiştir ki, bu yüzden daha sonra gelen rejimler ikta’ modelini onunla özdeşleştirmişlerdir. Nizam ül-Mülk’ün getirdiği yenilik olarak, daha önceden var olan İkta’ların değişik tiplerini biraraya getirerek birleştirmesi görülmektedir: daha önceleri ayı ayrı ikta’lar olan askeri ve idari tipteki ikta’lar, tek bir ikta’ altında birleştirilmiştir.20 Ann K. S. Lambton’un doğru bir şekilde farkına vardığı gibi, bu değişim çok hızlı bir şekilde devletin militerleşmesini netice vermiştir.21

Nizam ül-Mülk’ün İkta’ sistemini Selçuklu ordusu için yapılacak bir ödeme şekli olarak planladığı açıktır. Ordu için yapılacak ödemeleri tartışırken, şunları söylemektedir: “Yükümlüler orduya yaptıkları ödemelere açıklık getirmelidir. İkta’ sahibi olan insanlar gibi, onların ödemleri de tespit edilip bildirilecektir.”22 Nizam ül-Mülk sadece ikta’ sistemini yeniden düzenleyen kişi değildir, o aynı zamanda bu sistemden en büyük yararlar sağlayan kişidir de. İbni Hallikan’ın bibliografik sözlüğünde, Selçuklu vezirlerinin bütün ülkede üretilen ürünlerin onda birini ikta’ şeklinde aldığını iddia etmektedir.23

İkta’nın Fonksiyonu

İkta sisteminin en başta gelen hedefi, arazi tahsisatını merkezi bürokrasinin kontrolü altına sokmaktır. Vergi toplayıcıları için önerildiği gibi, Nizam ül-Mülk, muktilerin de (toprak tahsis edilenler) her birkaç yılda bir yer değiştirmelerini sağlayarak, bir bölgede kalmak suretiyle burada çok fazla iktidar sahibi olmalarının önüne geçmekteydi. Ayrıca bu sistemin, köylülerin toprak tahsis edilenler tarafından aşırı şekilde sömürülmelerini engelleyecek şekilde dizayn edildiği de görülmektedir.

Nizam ül-Mülk tarafından Siyasetname’de tespit edilen nazari noktalar, mevcut sosyal problemlere nüfuz etmemize önemli bir katkı sağlamaktadır. Mesela, Nizam ül Mülk kendilerine ikta tahsisatı yapılanların görevleri

kapsamında olan, onları askeri amaçlar için toplamak dışında köylüler üzerinde hiçbir hakları olmadığını hatırlatmaktadır. Bunlar köylülerin yaşamları, mal varlıkları, kadınları ve çocuklarını alma gibi bir hakka haiz değillerdi.24 Nizam ül-Mülk'ün bunu hatırlatma ihtiyacı duyması, bazı muktilerin bu tür suçlar işlemiş olduğunu göstermektedir. Kendilerine tahsisat yapılan muktileri tehdit etmek için Nizam ül-Mülk onlara, bütün toprakların ve köylülerin sultana ait olduğunu hatırlatmaktadır (mulk wa ra'yyat hama sultan ra-st).25 Kasten tehditkar ifadeler kullanarak, vezir muktilere tavsiyelere uyanların kendilerini padişahın gazabından ve öteki dünyanın azabından kurtarabileceklerini hatırlatmaktadır.

Tarihçi İmadeddin el-Katib el-Isfahani de, Nizam ül-Mülk'ün amacının muktilerin köylüleri istismar etmelerinin önüne geçmek olduğuna işaret etmektedir. Bu tür istismar, yöneticilerle işbirliği yaparak yağmayı meşrulaştırmak suretiyle onlardan yararlar sağlayan Selçuklu sultanlarının ailesine mensup kişilerin de ortak uygulaması olarak kaydedilmektedir.26

Şu da unutulmamalıdır ki ikta sistemi Selçuklular için çok önemli bir mali politikaydı. Eski Müslüman devletlerin pek çoğunda olduğu gibi, Selçuklu rejimi de zaman zaman nakit para sıkıntısı yaşamaktaydı.

İkta sistemi, Nizam ül-Mülk'e, elinde hiç nakit para bulundurmaya ihtiyaç duymaksızın ordunun ve ulemanın maaşlarını ödeme imkanı vermekteydi. İkta, Selçuklu patrimoniyalizminin de bir parçasıydı. Ancak yine de, bu mali politikanın, Selçuklu rejiminin bütün operasyonları içindeki önemi fazla abartılmamalıdır. İkta sisteminin arzulanan diğer bir amacı da, ortalıkta gezinen

Türk göçerlerin yerleşik hayata geçirilmesidir. Nizam ül-Mülk, başıboş dolaşarak ülkeye en azından düzensizlik getiren, daha kötüsü ise Selçuklu rejimine meydan okuyan güçlerle ittifaklara giren bu müşteki Türkmenlerin yarattığı sorunun çok iyi farkındaydı. Kendilerine toprak tahsis edilmek

suretiyle aslında bu Türkmenlerin kendileri de bir toprağa tahsis edilmekteydiler. Bu politika, Nizam ül-Mülk'ün Türkmenleri şehirlileştirmek ya da en azından göçerlikten vazgeçirmek için uyguladığı bir planın parçasıydı.27 Bunları şehirlileştirmek suretiyle Selçuklu rejiminin gözetimi ve hesapları altına girmeleri sağlanabilecekti. Bu aynı zamanda, borçlarına sadık olmakla tanınan Selçuklu rejiminin, iktidara gelmelerinde büyük yardımları olan Türkmenlere olan borçlarını ödeme siyaseti ile de tutarlılık arz etmektedir. En azından teoride, ikta hiçbir yerde durmayan kabile halklarının siyasi sadakatini garanti altına almaya yardımcı olacaktı.

Marshall Hodgson'un gösterdiği gibi, ikta sistemi arazi gelirlerinin tahsis edildiği vakıflar gibi diğer kurumlarla birlikte işlev görmekteydi. Vakıflar çoğunlukla ve oldukça sık olmak üzere yeni açılan medreselerle birlikte kurulmaktaydı ve ayrıca tarihi kaynaklar Nizam ül-Mülk'ün yakın ya da uzakta olan büyük bilim adamları için vakıflar kurmaya ne kadar istekli olduğunu vurgulamaktadırlar.28 Hodgson ifadelerini şöyle sürdürmektedir:

Ulema/bilim adamları gittikçe artan bir şekilde vakıf gelirlerine bağımlı hale gelince, kendilerini büyük oranda bağımsız ama, arazi gelirlerinden başlıca yararlananlar olarak, emirleri tamamlayıcı bir konumda buldular. Bu o derecedeydi ki, bir bütün olarak sisteme yaptırım uygulamak üzere hazırlandılar.29

Ulemanın artan bir şekilde onaylama gereken bir role doğru kaymasının kaçınılmaz bir sonucu olarak, "ulemanın siyasi yaşam içindeki muhalif rolü" sulandırılmış oldu.30

Medrese, Selçuklu Patronajıve Bilgi Selahiyeti

Eyyübilerin son dönemleriyle ilgilenen modern öncesi bir İslam tarihçisi şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Kısacası meşruluğu olmayan

rejimler, sadece Müslümanların dini hayatını desteklemek suretiyle tebalarıyla işbirliğine girebilirler ve onların kabulünü temin edebilirlerdi."31 Adeta, Selçuklu tarihinin bütün önemli vakayinameleri, Selçuklular'ın kurup himayeleri altında tuttukları Müslümanların dini yaşamlarıyla ilgili kurumların örneklerini içermektedir. Selçuklu tarihçisi Ravandi, Selçuklular'ı bir ağaca benzeterek, bu ağacın meyvelerinin kurulan medreseler, kervansaraylar ve diğer sosyal kurumlar olduğunu belirtmektedir.32 Başlangıçta dini bir meşruiyeti olmayan bir rejim olan Selçuklular'ı meşrulaştırma mekânizmalarından bir diğeri de bu patronajdır.

15. yüzyıl tarihçilerinden Hafız Ebru (ölümü 1430) tarafından sağlanan bir evrakta, Selçuklular'ın ilerleyen asırlarda İslami öğretimin liderleri olarak temsil edilir hale nasıl geldiklerinin mükemmel bir örneği bulunmaktadır. Bu anlatıya göre, Alparslan Nişapur'u ziyaret ettiğinde, bir grup alimin bir camide toplantılarına rast gelmiş. Sultan, Nizam ül-Mülk'ten bunlar hakkında bilgi istemiş. Vezir'in cevabı, "bu dünyanın geçici zevklerini terketmiş olduklarından insanlığın en iyileri" olan ve ayrıca kendilerini erdemi elde etmeye ve kendilerini mükemmelleştirmeye adayan din uleması oldukları şeklindedir. Bunu öğrenen Sultan, Nizam ül-Mülk'ten "her şehre" bu ulemanın rahatlıkla toplanıp özgürce bilginin izini sürebilecekleri bir yer kurmasını istedi. Temelde tekrar unsurlarını içeren bu Selçuklu methiye kayıtlarında anlatıcı, hikayesini Sultan'ın ilim adamalarından "Sultan'ın ülkesinin bekası" için dua etmelerini istemesiyle bitirmektedir. Hafız Ebru, Sultan'ın cömertliği ile sadece o yıl içinde yetmiş medresenin kurulduğunu iddia etmekte ve Sultan'ın böyle güzel bir örnek oluşturan ilk kişi olduğunu ifade etmektedir.33 Yukarıda bahse konu olan evrak, bir tarihi eser içinde geçse de, bunu bir patronaj methiyesi olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Bu döküman, dini kurumların patronajının bir ideolojik devlet aygıtı olarak Selçukluları meşrulaştırmada

nasıl kullanıldığını resmetmektedir. Diğer Selçuklu sultanları lehine de benzer iddialarda bulunulmaktadır:

Nasir-i Hüsrev tarafından yazılan bir rapor, daha henüz 1046 yılında, Tuğrul'un Nişapur'da bir medrese kurulması emri verdiğini göstermektedir.34 İbni Kathir de Melikşah'ın bir Hanefi medresesi kurduğunu bildirmektedir.35 Ancak, Selçuklular döneminde medrese hamiliği ile en çok özdeşleşen kişi de yine Nizam ül-Mülk olmuştur.

Nizam ül-Mülk ve MedreselerinHamiliği / Patronajı

Daha sonraki pek çok kaynak büyük vezirin azizlere ve ilim adamların düşkünlüğüne taş atmaktadır. Bu tür ravilerden biri Nizam ül-Mülk'ün daima "zahitlerin, ulemanın ve büyük azizlarin" koruyucusu olduğunu söylemektedir.36 İmadeddin el-Katib el-Isfahani'nin yorunmları ise bu konuda çok daha açıklayıcıdır. Zubdat al-nusra isimli eserinde, Nizam ül-Mülk'ün insanları bilgisine göre ödüllendirdiğinden bahsetmektedir. Her ne zaman bir "din, ilim ve erdem insanı" bulsa, onları koruması altına alarak bu ilim adamları için medreseler ve bu medrese için vakıf ve bir de kütüphane kurardı.37

Nizam ül-Mülk tarafından kurulan en bilinen medrese Bağdat Nizamiyesi'dir.38 İbn Esir'e göre, bu medresenin inşaatına 106539 yılında başlanmış ve 1067

yılında bitirilmiştir.40 Bu medrese tamamlandıktan sonra Nizam ül-Mülk'ün zaman zaman burayı ziyaret ederek ilim adamları ile Peygamber'in sünneti üzerine sohbet ettiği söylenmektedir.41 Açıkça Nizam ül-Mülk, halife'nin şehrindeki kendi adıyla anılan bu medreseye özel bir ilgi duymaktaydı. Sık sık Nizamiye'nin kütüphanesine gittiği, burada bulunan bütün ciltleri incelediği ve kütüphanenin geliştirilmesi için önerilerde bulunduğu söylenmektedir.42

Bağdat Nizamiyesi'nin bu kadar öndegelen bir medrese olması, zaman zaman insanlara bu medresenin ne kurulan ilk medrese, hatta, ne de Nizam ül-Mülk'ün kurduğu ilk medrese olmadığını unutturmaktadır. Oysa Alparslan henüz bir vali iken (1058-1063) Nizam ül-Mülk, Nişapur Nizamiyesi'ni kurmuştu bile. Hatta bize söylenen, İmam el-Harameayn Cuveyni öldükten sonra kendisi bizzat 30 yıl boyunca Nişapur Nizamiyesi'nin yöneticiliğini yapmıştır. Bu bilgilerin her ikisi de Nişapur Nizamiyesi'nin Bağdat Nizamiyesi'nin (1067) açılmasından çok önce kurulduğunu göstermektedir.43

Ancak hâlâ, Bağdat Nizamiyesi'nin prestijinin, Nizam ül-Mülk ve onun medreseler üzerindeki koruyuculuğunun birbirleriyle çok özdeşleşmesi yüzünden, daha sonraları pek çok bilim adamı, bütün sistemi onun icat ettiğini düşünme hatasından kendilerini kurtaramamamıştır.44 Bu hataya ilk olarak Şafi bibliografyacı al-Subki'nin (ölümü 771/1369) düştüğünü belirtmemiz gerekmektedir. el-Subki, Nizam ül-Mülk'ün Belh, Nişapur, Herat, Basra, Merv, Amul, Mavsil ve Taberistan dahil olmak üzere bazı değişik şehirlerde medreseler kurduğundan bahsetmektedir. Al-Subki şunları ilave etmektedir: "Irak ve Horasan bölgesindeki her kasabada onun tarafından kollanan, gözetilen bir medrese olduğu söylenmektedir." Bu noktada, Şafi bibliografyacı "İlk medreseleri Nizam ül-Mülk'ün kurduğuna ve onları kolladığına inanmaktaydı. Ancak, gerçek bu değildi"45 diyerek kendi hocası olan Dahhabi'nin hatasını not etmektedir. Yazdıklarını desteklemek için, al-Subki Nizam ül-Mülk'ten önce var olan medreselerin bir listesini vermektedir. Bunlar arasında bulunan, Bathakiye medresesinin Nizam ül-Mülk daha doğmadan önce kurulduğu ifade edilmektedir;46 Nişapur'daki Sa'idi ve başka iki medrese daha 1000 yılında Emir Nasr ibn Sabuk-tagin tarafından kurulmuştur.47 Al-Subki şu neticeye varmaktadır:

“Ben bu konu üzerinde uzun uzadıya tefekkür ederken, aklıma Nizam ül-Mülk’ün öğrenciler için önceden sabit bir maaş bağlayan ilk kişi olduğuna dair bir fikir geldi, çünkü Nizam ül-Mülk’ten önce din ilimleri öğrencileri için verilen bir maaş olduğuna dair elimde hiçbir delil bulunmamaktaydı. Bütün olasılıklar göz önünde bulundurulsa bile, Nizam ül-Mülk dönemine kadar böyle bir düzenleme bulunmamaktaydı.”48

Eğer medreseler Nizam ül-Mülk’ten önce var idilerse, bu özel devlet kurumlarını hâkim devlet ideolojisini destekler duruma nasıl getirdi?

Mutaasıp Bir Ortamda Medrese Hamiliği

Sünni-İsmaili çatışmalarının yanı sıra, Selçuklular devrinde Sünni düşüncenin değişik ekolleri arasında da başka entelektüel mutaasıblıklar yükselmeye başladı. Selçuklular, kendilerini İsmaililerin baş düşmanı olarak tanımlarken, bu dönemle ilgili tarihi vakiyenamelerin incelenmesi, bu dönemin entelektüel karmaşasının büyük çoğunluğunun Sünni mezhepler arasında olduğunu gösterecektir, başta da Şafiler ve Hanefiler arasındaki çatışmalar gelmektedir.

Değişik Nizamiye medreseleri üzerindeki Nizam ül-Mülk’ün patronajının, 11. yüzyılda Sünniler arasındaki mutaasıplıktan kaynaklanan kavgalara rağmen, olması gerekmektedir. Bu döneme ait kanıtlar çelişkilidir. Bazı kaynaklar Nizam ül-Mülk’ü, Şafi-Aşerilerin fanatik bir lideri olarak resmetmektedir. Diğer kaynaklar ise onu, Selçuklu ailesinin münhasıran Hanefilerin hamiliğini üstlenmesiyle bozulan değişik mezhepler arasındaki uyumu yeniden sağlamanın yolarını arayan duyarlı bir Şafi lideri olarak resmetmektedirler. Ben, kanıtların toplam/kümülatif ağırlığının ikinci bakış açısından yana olduğuna inanmaktayım.

Selçuklu Türklerinin sıkı bir Hanefi mezhebi takipçisi oldukları iyi bilinmektedir. Böyle yapmakla, uzun süredir devam eden Türklerin Hanefi mezhebi ile alakalandırılmaları geleneğini de sürdürmüşlerdir.49

Selçuklular'dan önce Samanoğuları, Hanefiliği devletin resmi mezhebi olarak kabul etmişler ve Semerkant, Buhara ve diğer Maveraünehir şehirlerindeki ilim adamlarının hamileri gibi davranmışlardır.50 Wilferd Madelung, Selçukluların yükselmesinden önce Şafi ve Hanefi mezhepleri arasında genel bir denge olduğunu belirtmektedir.

Selçuklular'ın yükselişleri, münhasıran Hanefiliğin hamiliğine soyunmalarıyla birleşince bu denge bozuldu. Madelung bunu, "Selçuklu yöneticilerinin açık partizanlığı, katı Hanefi fanatizmi ve İran şehirlerindeki garnizonlarda yerleşmiş olan çok sayıda Türkün Şafi karşıtı eğilimleri"51 olarak özetlemektedir.

Nizam ül-Mülk ise, hem Selçuklular'ın dışlayıcı Hanefi hamiliğini, hem de Şafilerin aşırı tartışmacı düşünce unsurlarını engellemenin yollarını aramıştır. Bu ikisi arasında birincisinin kendisine daha güçlü bir şekilde meydan okuyacağı zaman içinde doğrulanmıştır. Tuğrul ve veziri al-Kunduri Hanefilerin orantısız bir şekilde yükselmelerine yol açmıştı. Kunduri'nin Şafi-Aşeri ulemayı Horasan'dan sürmesi başka kaynaklarda çok iyi anlatıldığından, burada bu konuya yeniden girmeyeceğiz. Geleneksel olarak bir Şafi şehri olan İsfehan'a, Tuğrul tarafından, baş kadı olarak bir Hanefi kadı (Ali b. Ubeydulah el-Katip) atanmıştır. Selçuklu beyi, Rey'de ikinci bir Hanefi camii kurmuş ve buraya Nişapur'un Sa'idi ailesinden Hanefi bir başkadı getirtmiştir.52

Bu tür eğilimler, hanefi mezhebine çok bağlı olan, hatta savaşlar esnasında kendisiyle birlikte şahsi Hanefi fakihini de götüren bir sonraki Selçuklu sultanı olan Alparslan (ö. 1075) yönetimi altında da devam etti.53 Alparslan, bir de 1067 yılında Hanefiler için bir medrese kurmuştur.54 Nizam ül-Mülk'ün Siyasetname'deki kendi ifadeleri, Alparslan'ın en güvendiği vezirin Hanefi olmayıp, Şafi mezhebinin bir takipçisi olduğundan sık sık şikâyetlendiğini doğrulamaktadır: "Yazık! Vezirimin mezhebi keşke

Şafilik olmasaydı.” Hemen bir sonraki cümlede de, Nizam ül-Mülk Alp Arslan’ı tasvir etmeye koyularak, onu, “büyük bir “disiplin ve hürmet uyandırma gücü” vardı ve Şafi mezhebini doğru bulmamaktaydı” şeklinde tanıtmaktadır. Vezir, kendi hesabına sürekli Sultan’dan çekindiğini (tarsan) açık açık söylemektedir.55 Bir sonraki sultan, Melikşah’ın (ö. 1092) da sadece Hanefilere münhasır olan bir medrese, bir cami ve bir Pazar yeri kurduğu kaydedilmektedir.56

Yukarıda saydıklarımıza karşılık, Nizam ül-Mülk sürekli olarak “bütün dünyada sadece iki iyi mezhep vardır: Şafilik ve Hanefilik. Bütün diğerleri ise sapkın bidatlardır” görüşüne vurgu yapmaktaydı.57 Bu ifadeler onun münhasıran Şafi ulemanın hamiliğine soyunmasının, Selçuklu Türklerinin münhasıran Hanefi ulemanın hamiliğini üstlenmesinden sonra bozulan dengeyi yeniden kurma teşebbüsü olarak görülebilir. Bu amacını gerçekleştirmeyi, herşeyden önce, kurduğu Şafi öğretileriyle özdeşleşen Nizamiye medreseleri şebekesi ile başarmıştır. Bu süreçte ilk adım, İmam el-Harameyn Cuveyni ve Kuşeyri dahil olmak üzere, sürgüne gönderilen Şafi-Aşeri ulemanın geri getirtilmesi ve bunlar için Nizamiyelerde onurlandırıcı mevkiler oluşturulmasıydı.

Nizam ül-Mülk bir taraftan Selçukluların Hanefi tarafgirliğine karşı koymak zorundayken, diğer yandan da, diğer düşünce ekollerine karşı daha fasid bir tartışma içine girmenin yollarını arayan bazı Şafi aşırıcılarla da uğraşmak zorundaydı. Nizam ül-Mülk’ün Şafi grupların taasubunu engellemek için giriştiği çabayı gösteren en az iki vakayı belgelendirebiliriz. Kayıtlara geçmiş ilk vaka 1063’tedir. Hoca ‘Abullah Ensari’yi (ö. 1089) çekiştiren bazı kimseler ona yönelik suçlamalarla vezire başvurdular. Nizam ül-Mülk sakin bir şekilde ona karşı bu suçlamaları bertaraf etmek suretiyle, kendi Şafi-Aşeri tartışmacılarını hayal kırıklığına uğrattı.58 Diğer bir hikaye de, Hanbelilere karşı bir münazaraya girişmek

üzere müsaade isteyen Ebu İshak Şirazi ile olan bir olaya dayanmaktadır. Nizam ül-Mülk bu talebi reddederek, şunları söylemiştir:

“Sultan’ın yönetsel siyaseti ve adalet prensibi bir mezhebi diğerine karşı kayırmaya meşruiyet vermemektedir. Ben bu medreseyi sadece insanların ilmine destek olsun diye ve herkesin iyiliği için kurdum, farklılıklar ve bölünmeler yaratması için değil.”59

Bu mesele üzerine en iyi değerlendirmeyi Richar Bulliet yapmaktadır:

“Nizam ül-Mülk’ün bütün medreseleri birer Şafi kurumlarıydı, ancak bunlardan hiçbirinin militan Şafi siyasetinin üssü olmasına müsaade edilmemiştir. Nizam ül-Mülk Şafilerin hamisiydi, çünkü o iktidara geldiği o dönemde Şafiler baskı altındaydılar ve partizanca hamilik aristokrat siyasetin aşırı hararetli ikliminde kabul edilebilir değildi. Ancak O, fanatik bir Şafi değildi… Onun itirazı hangi çizgiden olursa olsun aristokrat fraksiyonlar arasında bir dengenin yeniden kurulması ve devam ettirilmesi içindi, fakat sadece bir fraksiyon içinde çalışmanın getirdiği sınırlamaları yaşamaktaydı.”60

Kanıtlar, Nizam ül-Mülk’ün kurmayı başardığı mezhepler arasındaki hasas dengenin onun ölümüyle (1092) birlikte çabucak sona erdiğini göstermektedir. Öldürülmesinin hemen akabinde, Melikşah’ın oğlu Sultan Muhammed çok sayıda Şafi’nin öldürülmesi için emir verdi. Nizam ül-Mülk’ün Şafi faaliyetlerinin merkezi haline getirdiği İsfehan’daki Cami’ye bir ordu gönderdi. Sultan, Hanefilere namazlarda imam olmaları emrini verirken, Şafileri de baskı altına aldı. Sultan, Hamadan’da da İsfehan’da yaptıklarının aynısını tekrarladı.61 Ancak, Nizamiye medreselerinin kurulmuş olması, Şafilerin, Selçuklu siyasetinin sarsıntılı ve mutaasıb dünyasında ve entelektüel camiada güçlü bir konumda kalmasını sağlayacaktı.

Medresenin Fonksiyonu

Selçuklu yönetiminde medrese sisteminin tam olarak fonksiyonlarının ne olduğu uzun zamandır tartışmaktadır. Bazı bilim adamları, medresenin temel amacının, 1005 yılında Kahire'de öğretileri için kendi kurumlarını (dar-ül hikmet) kuran İsmailîlerin propagandasına karşı koymak olduğunu söylemektedirler.62 Diğer bilim adamları ise, bunları, Aşeri kelam ve Şafi fıkhının bir sentezini içeren normatif bir İslam olduğunu iddia ettikleri bir öğretinin, üretilerek yayılması için kurulan kurumlar olarak görmeyi tercih etmektedirler.63 Ancak, Nizamiye medresesinin vakıf şartı, Aşeri düşüncesinin öğretileceğine dair bir ifade içermemekte, sadece Şafi

fıkhı ve "fıkıh usulü" öğrenimini sağlayacağından bahsetmektedir.64 Nizamiye medresesinin Aşeri kelamı öğretmek üzere düşünüldüğüne dair herhangi bir delil de bulunmamaktadır. George Makdisi'nin ifade ettiği gibi, "Nizamiye, ilahiyatın 'halk koltuğu' değildi".65 Nizam ül-Mülk'ün Nizamiye'yi Aşeri düşüncesinin geliştirileceği bir yer olarak düşündüğü şeklindeki teori, medreseye davet edilen ilk ilim adamı olan Ebu İshak Şirazi'nin metodolojisinin Aşeri karşıtı olduğunun hatırlanmasıyla çürütülmüş olacaktır.66 Nizamiye medresesinde "orta yol-ortodoks" propagandası yapılarak, öncelikli olarak kelam sorununa dahil olunmamış, daha ziyade Şafi hukuk düşüncesine, usul'e uygun bir yaklaşım içinde, destek olmak üzere dizayn edilmiştir.

Başka bilim adamları da medreseleri, esas olarak, H. A. R. Gibb tarafından "ortodoks bürokrasi" olarak adlandırılan ve daha önceki Abbasi sekreteryal sınıfının yerini almış olan yeni yönetici sınıfın eğitim tesisleri olarak görmektedirler.67 Ann K. S. Lambton da dahil olmak üzere, Selçuklu tarihi üzerine çalışan pek çok bilim adamı, az ya da çok değiştirilmiş yorumlarıyla bu görüşü kabul etmektedirler.68 Marshall Hodgson, aslında medreseler merkezi bürokrasi için iyi yetiştirilmiş Sünni memurlar sağlayamazken, "Müslüman birliği" teriminin taşıdığı anlamın

bütün İslam topraklarında korunmasına yardımcı olmuştur, diyerek bu görüşü geliştirmiştir.69 Medrese kurumlarının, daha önceleri ayrı ayrı işlev gören ulema sınıfı ile saray yöneticilerini biraraya getirmeyi başardıkları görülmektedir. Bu kurumlar ayrıca, İslamiye'te henüz yeni geçmiş olan Selçukluları, İslami öğrenimin cömert hamileri olarak tanıtmak suretiyle, Selçuklu yönetiminin meşruiyet kazanmasına da hizmet etmiştir.

Bu noktada, Nizam ül-Mülk'ün hamiliğini yaptığı medreslerin aşağıdakileri başardığını bir kesinlik içinde ifade edebiliriz:

1) Değişik mezhepler arasındaki dengeyi geçiçi bir süre kurmuştur, böylece

2) Selçuklular'ın ayrılmaz bir motifi olan sosyal düzeni sağlamıştır,

3) Selçuklu rejimi için güvenilir idareciler eğitmiştir,

4) Müslüman sosyal birliğinin yeniden kurulmasına katkıda bulunmuştur.

Hanlar

XI. asırda dini eğitimin tek kurumu medrese değildi. Roy Mottahedeh'in belirttiği gibi, Selçuklu figürleri ile alakalı bibliografik sözlüklerin şöyle bir incelenmesi, "ulema"nın çoğunun medrese eğitimi almadığını ortaya çıkaracaktır.70 George Makdisi, uzun uzadıya cami, mescid ve meşhed gibi diğer kurumların rolüne vurgu yapmaktadır.71 Ancak O, hanın katkısını hesaba katmamıştır. Çok sayıda Sufiyi barındıran hanlar da Selçuklu Devleti için çok önemli bir dini kurum hüviyetindeydi. Bu devirde, medrese ile han arasındaki sınır çok değişkendi. Pek çok üst düzey ilim adamı derinlemesine Sufizme dalmışken, önde gelen pek çok Sufi de din alimlerinin otoritesini tanımaktaydı. Bir sonraki bölümde, hanların yükselişiyle ve medrese ile han arasındaki sınırın geçirgenliğiyle alakalı birkaç düşüncemi aktaracağım.

Hanların Ortaya Çıkışı

Daha sonraki dönemlere ait kaynaklarda, Nizam ül-Mülk'ün ilk medresenin kurucusu olarak kabul edilmesi gibi, Ebu Said b. Ebulhayr da ilk hanın kurucusu olarak geçmektedir. Her iki gösterge de tarihi bir gerçek değildir, fakat daha sonra gelen yazarlar bu kurumların bu iki Selçuklu şahsiyeti ile özdeşleştirilmesini paradigmatik bir mesele olarak görmektedirler. 1263'te kaleme alınmış olan Zekeriya Kazvini'nin Athar al-bilad'ı da bu eğilimin tipik bir örneğidir:

İlk hanı kuran Ebu Said (b.) Ebulhayr'dır. Her gün, fakirleri ve seyyahları doyurmak için sofrasını yayardı. Sufilerin bütün halleri, sanki dünyayı terkediyormuşcasına ona dayanmaktaydı. Uhrevi yolun (tarikat) ve Sufizmin temellerini o atmıştır. Bütün büyük Sufiler onun müridleridir.72

Yukarıdaki iddialara rağmen, Ebu Said'in döneminden önce de pek çok han olduğu açıktır. Ebu Said'in hayatını anlatan Esrar el-tevhid adlı eserde, Ebu Abdurrahman el-Sulami (ö. 1021), İmam Kuşeyri (ö. 1072) ve Abdullah Baki (ö. 1029-1050) hanları ziyaret eden kişiler olarak gösterilmektedir.73 Ebu Said'in diğer çağdaşlarının da onu kendi hanlarında kabul etmeleri, Ebu Said'in bu tür ilk kurumu kurduğu yönündeki efsaneyi bertaraf etmektedir.74

Han ve Medrese ArasındakiSınırın Geçişkenliği

10. ve 11. asır İslam dünyasının entelektüel ortamının en önemli boyutlarından biri, Ulema ile Sufi ve medrese ile han arasındaki sınırın belli belirsiz/geçişken olmasıydı. Son zamanlarda, Selçuklular dönemi üzerine yapılan çalışmalar, bu iki grup arasındaki modası geçmiş "metafizik kutuplaşma" modellerine dayanmaya devam ettikleri için, yanıltıcıdırlar.75

İki grup arasındaki geçişkenlik ve hareket, Gazali ve Nizam ül-Mülk'ün yükselmesinden çok önce de mevcuttu. Ebu Sa'd el-Estarabadi (ö. 1048-9) gibi hem bir Şafi, hem de bir Sufi olarak tanımlanan bazı kişiler medreseler kurmuşlardır.76 Hamilerden bir diğeri olan Ebu Sa'd el-Karakuşi (ö. 1013

ya da 1016) hem bir medrese hem de bir han kurmuştur.77 Sufilerle "ulema" arasındaki ilişki, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan değil, kesişen kimlikler niteliğindeydi.

İlim adamlarının han ve medrese arasındaki hareketlerinin geçişkenliğini anlatacak çok miktarda anekdotvari delil bulunmaktadır. Ebu Ali Dakkak'ın (ö. 1015) Nasa şehrinde bir han kurduğu söylenmektedir.78 Damadı ve müridi, ünlü Ebul Kasım Kuşeyri, çok şahsi sebeplerden dolayı ribatındaki insanları alarak, kendi zaviyesine çekilmiştir.79 Hem Dakkak, hem de Kuşeyri aynı zamanda medresede de dersler vermeye devam etmekteydiler ve 1001 yılında kurulmuş olan bu medrese daha sonraları Kuşeyri medresesi olarak bilinmeye başlamıştır.80 Kuşeyri'nin oğlu, İmam Ebu Nasr'ın hem Nizamiye medresesinde, hem de Sufilerin ribatında konuştuğu söylenmektedir.81 Daha sonraki kaynaklar, pek çok açıdan bir klasik İslam medrese entellektüeli olan meşhur ilim adamı Gazali'nin (1111), son günlerini "Sufiler hatırına bir handa ve bilgi arayışında olanların hatırı için de bir medresede" geçirdiğini yazmaktadırlar.82

İbni Kathir gibi daha sonraki kaynaklar onu şöyle yad etmektedirler: "Her gün, pek çok kimse onu dinlemek için ribatta toplanırlardı."83 Bir kez daha medrese ile han arasındaki çizginin bir duvar olmayıp, her iki taraftan da fikirlerin girip çıkmasına müsaade eden sadece ince bir zar olduğu gösterilmekteydi.

Hatta, bir kurumdan diğer bir kuruma geçen belirli ilim adamlarının geçiş anına dair anekdotlar bile vardır. Bu tür raporlardan biri, Sarajan medresesinde eğitim görmek için gençliğinde Nişapur'a gititiğini kaydeden Hivaya Ebu Ali Farmadi (ö. 1082) tarafından anlatılmaktadır. Burada, tanıştığı Ebu Said b. Ebu'l Hayr'a aşık olduğunu ve Sufi kültüründeki aşkın kalbinde çok büyük oranda arttığını anlatmaktadır. Neticede de eşyalarını ve kitaplarını alarak "medreseden hana taşındığından" bahsetmektedir.84

Bu fiziksel hicret, bazı ilim adamlarının ilmin izini hem medresede, hem de handa sürdürme imkanlarını sembolize etmektedir, bazan birinde olmaya meylediyorlardı, bazan da diğerinde. Farmadi vakasında, han eğitimi, daha önceki medrese eğitiminin bir tamamlayıcısı olarak görülmektedir. Ebu Ali Farmadi, medrese ile han arasında gidip gelen diğer ilim adamlarından olan hem Ebu Hamid Gazali, hem de Ahmed Gazali'nin hocalarıydı.85 Ebu Said b. Abi'l Hayr'ın biyografisi de, medrese ile han arasında gidip gelen diğer bazı figürlere dair hikayeler anlatmaktadır.86

İslam toplumlarında, 11. ve 12. asırlarda, hem medrese hem de han Müslümanların dini yaşamında çok önemli merkezlerdi ve Büyük Selçuklular bunlardan hiçbirisini ihmal etmedi. Selçuklular'ın Müslümanların dini hayatının hamiliğine soyunmasının, Selçuklular'ı meşrulaştıran bir diğer araç olduğunu hatırlatmak da fayda vardır.

Rekabet Halindeki Selçuklu Kurumları

İkta, medrese, han, hafiyelik ve keşif sistemi, Büyük Selçuklu yönetimi altındaki çok önemli ideolojik devlet kurumlarıydı. Bir bütün olarak Selçuklu kültürünün rekabetçi doğasını bilerekten, bu kurumların her birinin bir diğeriyle mücadele içinde olması şaşırtıcı olmayacaktır. Bu bölümde, bu ideolojik devlet aygıtlarının hem Selçuklu Devleti'nin içinde, hem de dışında birbirleriyle rekabetini belgeleyeceğim.

Nizam ül-Mülk tekrar be tekrar barid sisteminin öneminden ve sahib haber'in rolünden bahsederken, Selçuklu sultanlarının bu vizyonu paylaşmadıkları görülmektedir. Bunun sadece Nizam ül-Mülk'ün vizyonu olması bile, meşru bir şekilde onu devlet içinde devlet olarak tanımlamaya yetecektir. Selçuklu devlet modeli, Selçuklu yönetimi ya da Selçuklu ideolojisi diyebileceğimiz tek tip bir mükemmel yapıdan söz etmek mümkün değildir. Haklı olarak şu söylenebilir ki, Nizam ül-Mülk'ün devlet krumlarını yönetme planı, hizmetinde olduğu Selçuklu sultanlarının

mukavemetiyle karşılaşmıştır. Büyük bir hayal kırıklığıyla Nizam ül-Mülk, Eski çağlardan beri hükümdarların adeti olduğu üzere, Gaznevilerin her yere casuslar ve hafiyeler yolladığını kaydetmektedir.

Ancak, Selçuklu sarayının bu uygulamadan pek hoşlanmadığından da bahsederek devam etmektedir.87 Bu bilgi, Alparslan'ın hiçbir zaman ne gizli hafiye, ne de aynı amaca hizmet eden posta casuslarından yana tavır almadığını kaydeden İmadeddin el-Katib al-Isfani aracılığıyla da doğrulanabilir.88 Bu vakada, Nizam ül Mülk'ün vizyonuna karşı meydan okuma Selçuklu Devleti'nin içinden, hem de Selçuklu sultanının kendisinen gelmektedir.

Rekabet halinde olan bir sonraki ideolojik kurum, bir bilim adamının görüşüne göre "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun en baskın kurumu"89 olan ikta'dır. Aynı zamanda hem bir kadı ve hem de Selçuklular döneminin önde gelen bir Sufi figürü olan Ayn e'-Kudat Hemadani (ö. 1131), bir bütün olarak, ikta sisteminin meşru olmadığını savunmaktaydı ve bu sisteme karşıydı. Müridi ve Selçuklular'ın ana haznedarı olan Azizeddin' "mustawfi"ye bir mektup yazarak toprakların ya dervişlere ya da belirli kişilere ait olması gerektiğini hatırlatmaktaydı. Bir sonraki vakada ise, Ayn al-Kudat, ikta'nın bir çeşit gasp olduğu uyarısında bulunmaktaydı.90 Bu dönemle ilgilenen tarihi kaynaklar, Ayn el-Kudat'ın suçlamasının bir nazari suçlama olmadığını, çünkü pek çok idarecinin toprak sahiplerinin şahsi mallarına, kendilerinin özel ikta'sı olduğunu iddia ederek, gayr-ı meşru bir şekilde el koydukalarını ortaya koymaktadır.91 Ayn al-Kudat'ın karşı çıkışı, Selçuklu Devleti'nin askerlerine ödeme yapabildiği temel bir kaynak olan sistemle, yani Selçuklular'ın ana mali politikasıyla çatışmak anlamına gelmekteydi.

Gasp suçlaması medrese sistemine karşı da yapılmaktaydı. Medrese sistemine karşı çıkışlar arasında en fazla bahsedilenlerden biri, Bağdat

Nizamiyesi'ne atanan ilk kişi olan Ebu İshal Şirazi'den gelmekteydi. Bağdat Nizamiyesi'nin başkanlık konumuna getirmek üzere Nizam ül-Mülk, Ebu İshak ile ilk temasa geçtiğinde, bu ilim adamının yapılan teklifi reddettiği bilinmektedir. Ebu İshak'ın Nizamiye için sağlanan arazi ve maddi imkanların elde ediliş yönteminin meşuiyeti hakkında ciddi çekinceleri bulunmaktaydı. İbni Hallikan, bu konuda şöyle demektedir:

Namaz vakitlerinde, Ebu İshak genellikle Nizamiye Medresesi'nden ayrılır ve ibadetlerini bir camide yapardı; "çünkü" diyordu ve devem ediyordu, "bana bu medresenin inşaatında kullanılan malzemelerin büyük bir kısmının gayr-i meşru yollardan tedarik edildiği bilgisini verdiler".92

İbni Hallikan'ın, Ebu İshak'ın gayri meşru yollardan elde edildiği gerekçesiyle namazlarını orada kılmakta tereddüt ettiği konusundaki anlattıkları, Sibt ibn al-Cevzi'nin Mir'at al-zaman adlı eserei tarafından da doğrulanmakadır.93 George Makdisi de bunu zekice bir yöntemle al-Tanbih fi ‘l-fiqh ‘ala madhhab al-Imam al-Shafi'i adlı fıkıh kitabında gözlemlemiştir, bu metin gasbedilmiş yerler üzerinde namaz kılınmasına karşı bir hükmü de içermektedir.94 Makdisi, Nizamiye'nin inşaatı 1067 yılında tamamlandığında, hocalık mevkiinin Ebu İshak Şirazi'ye teklif edildiğini kaydetmektedir. Ancak o hiçbir yerde bulunamamaktadır. Ancak, onun bu vazgeçişinin sebebi daha sonra anlaşılacaktı: Okula gitmek için yola çıktığında, bir genç yoluna çıkarak bu ilim adamına serzenişte bulunup "Gasp edilen bir yerde nasıl hocalık yapacaksın?" (kayfa tudarrisu fi makanin maghsubin) demesi üzerine Şirazi fikir değiştirerek, yapılacak törenlere katılmaktan vazgeçti. Şüphesiz bu olaydan önce medresedeki öğretim sorumluluğunu alması konusunda ikna edilmişti.95

Sonuç

Eğer, Büyük Selçuklular'ın gerçekci bir sosyal tarihini çıkarmak istiyorsak, tarihsel alanı konvensiyonel hanedan tarihinin ötesine doğru

genişletmek faydalı olacaktır. Selçuklu toplumu, değişik pek çok fraksiyonu kapsamaktaydı, bu yüzden münhasıran Selçuklu klanını analiz etmeye odaklanmak, bakış açımızı kısırlaştıracaktır. Medrese, ikta', han ve hafiyelik/izleme gibi Selçuklu kurumlarının etüd edilmesi, Selçuklu toplumuyla geniş bir açıdan meşgul olunmasının bir yoludur. Bu tarz bir etüd, değişik toplum katmanları üzerinde etkisi hissedilen, bazan da kendisine meydan okunan Büyük Selçuklular'ı incelemek üzere çok daha gerçekci bir yol sağlamaktadır.

1 Gary Lease, "Ideology", in Willi Braun and Russell T. McCutcheon, eds., Guide to the Study of Religion, (London: Cassell, 2000), 444.

2 Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notlar ve araştırma)", in Slavo Zizek, Mapping Ideology, (London: Verso, 1994), 100-140.

3 Michel Foucault, Discipline and Punish, trans. Alan Sheridan, (New York: Vintage Books, 1995).

4 Michel Foucault, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977, ed. Colin Gordon, (New York: Pantheon Books, 1980), 146-165

5 Nizam al-Mulk, Siyasat-nama, (Farsça baskı), 101.

6 Ibid.

7 Ibn al-Athir, al-Kamil 10: 75.

8 Nizam al-Mulk, Siyasat-nama, (Farsça baskı), 96

9 Ibid., 31.

10 Ibid., 85

11 Ibid., 56.

12 Marshall Hodgson, The Venture of Islam, 2: 45.

13 Muhammad b. Ibrahim, Tarikh-i saljuqiyan-i kirman, 29-30; cited in “Saljdukids”, E.I.2, 945.

14 Claude Cahen, “L’évolution sociale du monde musulman jusqua’au XIIe siècle face à celle du monde chrétien”, Cahiers de civlizsation médiévale: Xe-XIIe siécles 1 (1958), 451-63 and 2 (1959), 37-51. Ayrıca bakınız, aynı derecede güşünceyi kamçılayan diğer bir makalesine, “Evolution de ‘l-Iqtâ’”, Annales: Economies, Sociétés, Civilisations 8 (1953), 25-52.

15 Claude Cahen, “I,kta’”, E.I.2.

16 Marshall Hodgson, The Venture of Islam, 2: 49.

17 Ibid.

18 ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 58. Claude Cahen, bu raporun yanlış okunduğunu göstermektedir. Bakınız diğer eserine “I,kta’”, E.I.2.

19 Nizam al-Mulk, Siyasat-nama (Farsça baskı), 134.

20 Ann Lambton, “Reflections on the iqta’”, in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb, ed. George Makdisi, (Leiden: Brill, 1965), 369.

21 Ibid., 373.

22 Nizam al-Mulk, Siyasat-nama (Farsça baskı), 134.

23 Ibn Khallikan-De Slane, Biographical Dictionary, 3: 297.

24 Nizam al-Mulk, Siyasat-nama (Farsça baskı), 43.

25 Ibid.

26 ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 58.

27 Nizam al-Mulk, Siyasat-nama (Farsça baskı), 139.

28 ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 57.

29 Marshall Hodgson, The Venture of Islam, 2: 51-2.

30 Ibid., 2: 48.

31 Ira Lapidus, “Ayyubid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo”, Colloque international sur l’histoire du Caire (1974), 281.

32 Rawandi, Rahat al-sudur, 29.

33 Hafiz Abru, Zubdat al-tawarikh, 177; Kasa’i, Madaris-i nizamiya’den alıntı, 69.

34 See Nasir Khusraw, Safar-nama; W.M. Thackston, Jr. tarafından Naser-e Khosraw’s Book of Travels (Sefername) olarak tercüme edilmiştir, (New York: Bibliotheca Persica, 1986), 2.

35 Ibn Kathir, al-Bidaya wa ‘l-nihaya, 12: 142.

36 Sayf al-Din ‘Aqili, Athar al-wuzara, 207.

37 ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 57.

38 Bu dönemdeki medrese sistemi üzerine herhangi bir etüd için başlama yeri George Makdisi’nin bu konudaki pek çok makalesidir, The Rise of Colleges gibi (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981) ve Religion, Law, and Learning in Classical Islam (Brookfield: Variorum, 1991).

39 Ibn al-Athir, al-Kamil, 10: 49.

40 Ibid., 10: 54.

41 Al-Subki, Tabaqat al-shafi’iya, 4: 318.

42 ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 80.

43 Bulliet, Patricians of Nishapur, (Harvard: Harvard University Press, 1972), 73, n. 37.

44 Mesela, Ibn Khallikan-De Slane, Biographical Dictionary, 1: 414, ilk medreseyi Nizam ül-Mülk’ün kruduğunu kaydetmektedir.

45 Subki, Tabaqat al-shafi’iyya, 4: 314.

46 Tarikh-i bayhaq’a göre, Nizam ül-Mülk 410/1019-20’de doğmuştur.

47 Medreseler tarihi için bakınız Bulliet, The Patricians of Nishapur, 250-1. Be belleten özellikle, bu medresenin aha sonraki Nizamiyeler için bir model olarak hizmt gördüğünü belirtmektedir.

48 Al-Subki, Tabaqat al-shafi'iyya, 4: 314.

49 Bakınız, Wilferd Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", Religious Schools and Sects in Medieval Islam'da yeniden basılmıştır. (London: Variorum, 1985), 109-168.

50 Wilferd Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, (New York: Bibliotheca Persica, 1989), 30.

51 Ibid., 32.

52 Ibid., 33.

53 Mesela, 'Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 41, Bizanslara karşı savaşlarında Sultan Alparslan'a "kendi fakihi, kendi imamı Ebu Nasr Muhammad b. 'Abdülmalik al-Buhari al-Hanefi" eşlik ettiğini kaydetmektedir.

54 G. Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 24 (1961),19. Makdisi'nin bu önemli makalesi Religion, Law and Learning in Classical Islam, (Brookfield, Vermont: Variorum, 1991) içinde yeniden basılmıştır.

55 Nizam al-Mulk, siyasat-nama (Farsça baskısı), 129.

56 Ibn Kathir, al-Bidaya wa 'l-nihaya, 12: 142.

57 Ibid.

58 S. De Beaurecueil, Khawadja 'Abdullah Ansari (396-481 H./1006-1089), mystique hanbalite, (Beirut: Recherches d'Institut de lettres orientales de Beyrouth, 1965). Persian translation by A. G. Ravan-Farhadi as Sargudhasht-i pir-i harat, Khwaja 'Abd Allah Ansari Hirawi (Thaur: Bayhaqi Kitab Khapar-lu Mu'assisa, 1355/1976), 149-150.

59 Ibn Jawzi, al-Muntazam, 8: 312; Kasa'i, Madaris-i nizamiya'den alıntı, 67.

60 Bulliet, Patricians of Nishapur, 74.

61 Kasa'i, Madaris-i nizamiya, 14.

62 Farhad Daftary, The Isma'ilis, 189.

63 Nizamiye'de Aşeri kelamı konusunda dersler veren ilk ilim adamalarından biri, Nizam ül-Mülk'ün Nizamiye'de kurduğu "halk kürsüsü"nün başında olan Ignaz Goldziher idi. Goldziher, bu medreselerin "Aşeri dogmatik ilahiyatının resmen öğretildiği bir mekân olarak kullanılabileceğini ve ortodoks ilahiyata dahil olabileceğini" savunmaktaydı. Goldziher'in Vorlesungen über den Islam'daki fikirleri G. Makdisi'nin "Muslim Institutions", 3'ünde çevrilerek kritize edilmiştir.

64 Makdisi, "Muslim Institutions", 37. Makdisi bazı Şafi hocaların Aşeri prensiplerini öğrettiğini farketmiştir, fakat bunun-bir medrese kurarak Aşeri kelamı öğretmekle uzaktan yakından bir alakası yoktur

65 Ibid., 47.

66 Makdisi, Şirazi'nin Kitab al-luma' fi usul al-fiqh adlı risalesi ve Ibn Recep'in Tabaqat al-hanabila'ından bahsetmektedir. Bu kaynakta Şirazi''nin hukuk teorisi açısından kendisinin Aşeri karşıtı olduğunu söylediği kaydedilmektedir: wa hadhihi kutubi fi usuli 'l-fiqhi aqulu fiha khilafan li 'l-ash'ariya. Bakınız, Makdisi, "Ash'ari and the Ashlarites", yeniden basımı, Religion, Law and Learning in Classical Islam, op. cit., 74, n. 1.

67 Hamilton A. R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History", Journal of World History 1/1 (1953): 39-62; yeniden basımı Stanford J. Shaw and William R. Polk, eds., Studies on the Civilization of Islam by Hamilton A. R. Gibb, (Princeton: Princeton University Press, 1962), 3-33. Yukarıda kaydedilen Gibb'ten alıntı Studies cildinin sayfa 24'ündendir.

68 Ann K.S. Lambton, “Internal Structure of the Saljuq Empire”, 214.

69 Marshall Hodgson, The Venture of Islam, 2: 47-8.

70 Roy Mottahedeh, Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society, (Princeton: Princeton University Press, 1980), 140.

71 George Makdisi, “Muslim Institutions”, 10-12.

72 Zakariya Qazwini, Athar al-bilad, 361-2; cited in Muhsin Kiyani, Tarikh-i khanaqah dar iran, 187.

73 Mesela bakınız, Ebu Abdullah Baku’nun Ebu Abdulrahman al-Sulami’nin hanında olduğundan bahsedilen Muhammad ibn Munawwar, Asrar al-tawhid, 1: 207. Kuşeyri’nin kendi hanı hakkında 1: 83’te bahsedilmektedir.

74 Örnek bir şahıs Muhammad ibn Munawwar idi, Asrar al-tawhid, 1: 105, ‘Bu ‘Uthman Hiri olarak tanımlamaktadır. John O’Kane, The Secrets of God’s Mystical Oneness, 608, n. 112, ikna edici bir şekilde Ibn Munawwar’in bu şahsı Abu ‘Uthman Bahiri ile karıştırdığını söylemektedir, çünkü Hiri tam bir yıl önce yaşamıştır, Ebu Said ise 298/910’da vefat etmiştir.

75 Bu yaklaşım Hamid Dabashi’nin çerçevesini karakterize eder, “Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period”, 150.

76 Al-Subki, Tabaqat al-shafi’iya, 4: 293-4.

77 Ibid., 3: 369. Bu hanın hahkındaki rapor Ibn Munawwar, Asrar al-tawhid, 1: 83 tarafından da doğrulanmaktadır.

78 Jami, Nafahat al-uns, 295.

79 Tarjuma-yi risala-yi qushayriya, 2-3.

80 Bulliet, Patricians of Nishapur, 151.

81 ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 52.

82 ‘Abd al-Rahman Jami, Nafahat al-uns, 376.

83 Ibn Kathir, al-bidaya wa ‘l-nihaya, 12: 149.

84 Muhammad ibn Munawwar, Asrar al-tawhid, 1: 119. Bu hikaye gerçekmiş gibi ‘Abd al-Rahman Jami tarafından Nafahat al-uns, 373-4’te harf be harf anlatılmıştır.

85 Bakınız ‘Abd al-Rahman Jami, Nafahat al-uns, 376.

86 Diğer bir örnek de, Imam al-Haramayn Juwayni ile fıkıh çalışan Khwaja Imam [A]bu Nasr ‘Iyadi’dir. Bakınız, Muhammad ibn Munawwar, Asrar al-tawhid, 1: 120-121.

87 Nizam al-Mulk, Siyasat-nama (Farsça baskı), 95.

88 ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 67, de Alparslan’ın sahi habarı svemediğini tekrarlamaktadır ve hatta Sultan’ın bu hafiyelik ve casusluk uygulamasına son vermenin yollarını aradığını söyleyecek kadar ileri gitmektedir.

89 Ann Lambton, “Reflections on the Iqta’”, 358.

90 ‘Ayn al-Qudat, Nama-ha, 1: 166-7.

91 Bakınız, ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani, Zubdat al-nusra, 89, Bark-yaruk veziri Ustad ‘Abd al-Jalil Dahistani’nin (d. 495/1101-2) halkın mallarını kendi ikta’sı olarak aldığı yer’.

92 Ibn Khallikan-De Slane, Biographical Dictionary, 1: 414.

93 Sibt ibn al-Jauzi’s Mir’at al-zaman 8: 246-7; G. Makdisi, “Muslim Institutions”, 31-33’de bahsedilmektedir.

94 “Gayr-i meşru şekilde ayarlanmış yerlerde ibadete müssade edilmemektedir.” (la tahillu ‘l-salatu fi ardin maghsuba); G. Makdisi, “Muslim Institutions”, 34, n. 3’de bahsedilmektedir.

95 Ibn al-Athir, al-Kamil, 10: 55.

Temel Kaynaklar

(Mevcut olduğu yerlerde, Avrupa dillerine çevrileri belirtilmiştir):

‘Aqili, Sayf al-Din Haji ibn Nizam. Athar al-wuzara’. Edited by Mir Jalal al-Din Husayni Urmavi “Muhaddith.” Tehran: Intisharat-i Danishgah-i

Tehran, 1337/1959.

‘Ayn al-Qudat, Abu ‘l-Ma’ali ‘Abd Allah al-Miyanaji al-Hamadani. Tamhidat. Edited by Afif Osseiran (‘Afif ‘Usayran). 4th edition. Tehran: Intisharat-i Manuchihri, 1994.

, Nama-ha-yi ‘Ayn al-Qudat-i Hamadani. Two volumes. Edited by ‘Ali-naqi Munzawi and Afif Osseiran. Tehran: Bunyad-i Farhang-i Iran, 1363/1983.

al-Bundari, al-Fath b. ‘Ali b. Muhammad al-Isfahani. Kitab zubdat al-nusra wa nukhbat al-usra. [Abridgment of ‘Imad al-Din Isfahani’s Nusrat al-fatra] Edited by M. Th. Houtsma in Recueil de Textes Relatifs a l’Histoire des Seldjoucides. Vol. II: Historie des Seldjoucides de l’Iraq. Leiden: E. J. Brill, 1889. Translated into Persian by Muhammad Husayn Jalili as Tarikh-i silsila-yi saljuqi. Tehran: Intisharat-i Bunyad-i Farhang-i Iran, 1978.

Husayni, Sadr al-Din. Zubdat al-tawarikh: Akhbar al-umara’ wa ‘l-muluk al-saljuqya. Edited by Muhammad Nur al-Din. Beirut: Dar al-’Iqra’, 1985.

Ibn al-Athir. Al-Kamil fi ‘l-tarikh. Edited by C. J. Tornberg. Leiden: E.J. Brill, 1864. Reprinted, Beirut: Dar Sadir, 1966. Ten Volumes.

Ibn Jubayr. Rihla. Beirut: Dar Sadir, 1964.

Ibn al-Kathir. Al-Bidaya wa ‘l-nihaya. Beirut: Maktabat al-Ma’arif, 1966.

Ibn Khaldun. The Muqaddimah; an introduction to history. Trans. Franz Rosenthal.

New York: Pantheon Books, 1958.

Ibn Khallikan. Wafayat al-a’yan. Translated by Baron MacGuckin de Slane as Biographical Dictionary. Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842-1871.

Ibn al-Munawwar, Muhammad. Asrar al-tawhid fi maqamat al-shaykh Abu Sa'id. Edited by Zabihullah Safa. Tehran: Intisharat-i Amir Kabir, 1348/1969. Translated by John O'Kane as The Secrets of God's Mystical Oneness. Costa Mesa: Mazda Publications in association with Bibliotheca Persica, 1992. Re-edited by Muhammad Rida' Shafi'i-Kadkani. Tehran: Intishartat-i Agah, 1376/1997. [Fourth reprint]

Khwand Mir, Ghiyath al-Din. Dastur al-wuzara'. Edited by Said Naficy (Sa'id Nafisi). Tehran: Iqbal, 1317/1958.

, Tarikh habib al-siyar. Four Volumes. Tehran: Khayyam, 1333/1954.

Nasir-i Khusrau. Rushana'i-nama. Edited by Tahsin Yacizi, further corrections by Bahman Hamidi. Tehran: Intisharat-i Tus, 1373/1994.

, Safar-nama. Translated by W. M. Thackston, Jr. as Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama). New York: Bibliotheca Persica, 1986.

Nishapuri, Tahir al-Din. Saljuq-nama. Tehran: Kalala Khavar, 1953.

Nizam al-Mulk. Siyar al-Muluk (Siyasat-nama). Edited by Hubert Darke. Tehran: Chapkhana-yi Shirkat-i Intisharat-i 'Ilmi va Farhangi, 1372/1993. [Reprint of 1340/1961]. Translated by Hubert Darke as The Book of Government or Rules for Kings. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Qazwini, Hamd Allah Mustawfi. Tarikh-i guzida. Vol. I, text, edited by E. G. Browne. Leyden: E. J. Brill, 1910. Volume 2, Abridged Translation by E. G. Browne & R. A. Nicholson. Leyden: E. J. Brill, 1913.

Qummi, Najm al-Din Abu Rija'. Tarikh al-wuzara'. Edited by Muhammad Taqi Danishpazhuh. Tehran: Tus, 1984.

Rashid al-Din Fadl Allah (Tabib), Jami' al-tawarikh. Edited by Ahmad Atash, 2 vols. Tehran: Dunya-yi Kitab, 1983.

Ravandi, Muhammad b. 'Ali. Rahat al-sudur. Edited by Muhammad Iqbal. London: Luzac & co., 1921.

al-Subki, Taj al-Din. Tabaqat al-shafi'iya al-kubra. Cairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1964.

Yardımcı Kaynaklar

Anvari, Hasan. Istlahat-i Diwan-i Dawra-yi Ghaznavi wa Saljuqi. Tehran: Tahuri, 1976.

Barthold, W. Turkestan down to the Mongol Invasion. London: E. J. Gibb Memorial, n.s., 1958. [Reprint, revised by author and H. A. R. Gibb]

, "Caliph and Sultan." Translated by N. S. Doniach. Islamic Quarterly 7 (1963).

Bosworth, C. E. The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

Cahen, Claude. "The Historiography of the Seljuqid Period." In Historians of the Middle East, Bernard Lewis and P.M. Holt, ed. London: Oxford University Press, 1962.

, "Tribes, Cities, and Social Organization." In Cambridge History of Iran, Vol. 4, R.N. Frye, et al, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

, "The Turkish Invasion: The Selchukids." In A History of the Crusades, K. M. Setton, ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.

, Introduction a l'Histoire du Mode Musulman Médiéval: VIIe-XVe siécle. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1982.

, "Le Malik-Nameh et l'Histoire des Origines Seljukides." Oriens 2: 1 (1949).

Dabashi, Hamid. "Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period." In Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi, Leonard Lewisohn, ed. London: KNP, 1993.

Daftary, Farhad. The Ismailis: Their history and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Frye, Richard N. “A Note on Bureaucracy and School in Early Islamic Iran.” In Arabic and Islamic Garland: Historical, Educational and Literary Papers Presentd to Abdul-latif Tibawi, Adel Awa, et al., ed. London: The Islamic Cultural Center, 1977.

, “The Turks in Khurasan and Transoxania at the Time of the Arab Conquest.” The Muslim World XXXV (1945).

, “Notes on the Renaissance of the 10th and 11th Centuries in Eastern Iran.” In Islamic Iran and Central Asia (7th-12th centuries). Richmond Surrey: Variorum Reprints, 1979.

Hodgson, Marshall G. S. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 2, The Expansion of Islam in the Middle Periods. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

“Ideology and Religion.” In The Harpercollins Dictionary of Religion, Jonathan Z. Smith, ed. San Fransisco: HarperSanFrancisco, 1995.

Lambton, A. K. S. Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century. Albany: State University of New York, 1988.

, Landlord and Peasant in Persia. London: Oxford University Press, 1953.

, State and Government in Medieval Islam. New York: Oxford University Press, 1981.

, Theory and Practice in Medieval Persian Government. London: Variorum Reprints, 1980.

, “Aspects of Saljuq-Ghuzz Settlement in Persia.” In Islamic Civilisation 950- 1150, D. S. Richards, ed. Oxford: Bruno Cassirer, 1973.

, “The Administration of Sanjar’s Empire as Illustrated in the ‘Atabat al-kataba.” BSOAS 20 (1957).

, “Concept of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries A.D.” Iran XXVI (1988).

, “The Dilemma of Government in Islamic Persia: The Siyasat-nameh of Nizam al-Mulk.” Iran XXII (1984).

, “Internal Structure of the Saljuq Empire.” In Cambridge History of Iran, C. 5, J. A. Boyle, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

, “Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship.” Studia Islamica 17 (1962).

, “Quis Custodiet Custodes: Some Reflections on the Persian Theory of Government.” Studia Islamica 5 (1956).

Le Strange, Guy. The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur. Cambridge: Cambridge University Press, 1905.

Madelung, Wilfred. Religious Trends in Early Islamic Iran. Albany: Bibliotheca Persica: 1988.

Makdisi, George. Ibn ‘Aqil et la Résurgence de l’Islam Traditionaliste au XIe Siècle. Damascus: Institut Français de Damas, 1963.

, The Rise of Colleges. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

, History and Politics in Eleventh-Century Baghdad. Brookfield: Variorum, 1990.

, Religion, Law and Learning in Classical Islam. Brookfield: Variorum, 1991.

, “The marriage of Tughril Beg.” International Journal of Middle East Studies 1 (1970).

, “The Sunni Revival.” In Islamic Civilisation 950-1150, D. S. Richards, ed. Oxford: Bruno Cassirer, 1973.

, “Les rapports entre calife et sultan a l’epoque saljuqide.” International Journal of Middle East Studies 6 (1975)

, “Ash’ari and the Ash’arites in Islamic Religoius History.” Studia Islamica XVII & XVIII (1962-1963)

, “The Hanbali School and Sufism.” In Religion, Law and Learning in Classical Islam. Brookfield, Variorum, 1991.

, “Authority in the Islamic Community.” In La notion d’autorté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident, George Makdisi, et al., ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. Reprinted in Makdisi, History and Politics in Eleveth-Century Baghdad. Brookfield: Variorum, 1990.

, “Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad.” In Religion, Law and Learning in Classical Islam. Brookfield, Variorum, 1991.

Malamud, Margaret Irene. The Development of Organized Sufism in Nishapur and Baghdad from the Eleventh to the Thirteenth Century. Unpublished Dissertation, University of California at Berkeley, 1990.

Mottahedeh, Roy P. Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society. Princeton: Princeton University Press, 1980.

“Saldjukids.” Encyclopedia of Islam, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1960.

Smith, John Masson, Jr. “Turanian Nomadism and Iranian Politics.” Iranian Studies XI (1978).

Tibawi, A. L. “Origin and Character of al-Madrasah.” B.S.O.A.S. XXV: 2 (1962).

Alp Arslan Zamanı Türk Beslenme Sistemi / Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen [s.364-376]

Giriş

Türklerin beslenme sistemleri de, kültür seviyelerini anlamamıza büyük ölçüde yardım etmektedir. Onların diğer milletlerden farklı bir beslenme sistemine sahip olduklarını, Kâşgarlı Mahmud'un eserinde verilen bol malzemeden öğreniyoruz.

Türkler her şeyi olduğu gibi, yeme-içmeyi de bir esasa, bir protokala bağlanmıştı: Herkes veya her kabile, bilhassa resmî şölenlerde istediği yerden, istediği şekilde yiyemezlerdi. Sonra bâzı yemek yeme âdetleri vardı ki, bunlara başka milletlerde rastlamak pek mümkün değild.

Kâşgarlı Mahmud'un eserlerinden anladığımıza göre, Türkler, barınmaya olduğu kadar, hattâ ondan daha fazla yeme-içmeye önem veriyorlardı.

Türkler şimdi olduğu gibi Selçuklu Devri'nde de gıdalarını başlıca şu iki kaynaktan sağlıyorlardı:

1- Hayvanlardan,

2- Nebatlardan.

Hayvanlardan gıda sağlanması iki yoldan olmaktadır:

a) Büyük hayvanların sütlerinden, küçük hayvanların mahsüllerinden.

b) Etlerinden. Et, ehli hayvanlar ve kuşlardan sağlandığı gibi av hayvanlarından ve kuşlardan da sağlanabilir.

Gıda sağlanan nebatlar da kendi aralarında şu gruplara ayrılabilir:

a) Tarımsal nebatlar.

b) Yabani otlar.

c) Ağaçlar, meyveler.

Tarımsal nebatlar da kendi aralarında,

a) Hububat.

b) Sebzeler olmak üzere iki kısma ayrılabilir.

I. Hayvanlardan Elde Edilen

Besin Maddeleri

A. Süt ve Sütten Elde Edilen Yiyecekler

Selçuklular zamanında da aynı adı taşıyan süt ve sütten yapılan yoğurt, peynir, kaymak, yağ gibi yiyecek maddeleri, Türklerin beslenme sisteminde büyük bir yer tutuyordu.

Türkler arasında koyun ve atı sürüler halinde besleyenler bulunuyordu.1 Onlar bu hayvanların sütlerinden de faydalanıyorlardı.2 Bunlara şüphesiz keçiyi3 ve ineği4 ilave etmek gerekir.

Elimizde sütün nasıl sağıldığı hakkında pek ilgi çekici bilgi vardır: Türkler hayvanları sağarken heralde tepmelerini önlemek için, ayaklarına ilmekli töstek vuruyorlar ve buna "köken" adını veriyorlardı5 Kısrak sağılırken, taylar da "yalu" adı verilen bir iple bağlanıyordu.6

Sütün daha ziyade erkekler tarafından sağıldığı anlaşılıyor.6 Kaynakta bir sağışta sağılan süte "bir sağım süt7 denildiği yazılıdır.8 Süt sağmada yarışma veya yardımlaşma da oluyordu.9 Böylece, süt sağmanın Türklerin günlük hayatlarında epey yer işgal ettiği anlaşılmaktadır.10

Mevsimine göre, sütler koyulaşıyor11 veya azalıyordu12 Süt muhtelif maksatlarla pişirildiği zaman köpürüyordu.13

Türklerde, süt, pişirme dışında ayrıca bir muameleye tâbi tutulmadan da yiyecek maddesi olarak kullanılıyordu. Zira Kaşgarlı Mahmud'un eserinde, süt içildiği14 ve birisinin başkasına fazla süt içirmek âdetinde olduğu kaydedilmektedir.15 Ayrıca "O

(adam) benimle süt içmekte yarış etti" denmektedir.16 Nitekim süt içme düşkünlüğü belirtilmektedir.17 Bu cihet, "su vermeyene süt ver"18 diye atasözlerine girmiştir.

Süte en yakın yiyecek maddesi, bugün de aynı adı taşıyan "ağız"dır.19 Bilindiği gibi, "ağız" yeni doğuran koyunun veya ineğin ilk sütüdür20 ve normal süte nispetle daha koyudur.

1. Yoğurt

Süt, daha ziyade o zaman da aynı adı taşıyan yoğurt haline getirilerek yeniyordu. Türkler yoğurdu bugüne kullanılan yoğurt mayası ile yapıyorlardı. O zaman “kor” adı verilen yoğurt mayası, ekşimiş yoğurt artığının üzerine süt dökülerek elde ediliyordu.21 Bundan sonra yapıan iş, herhalde, bugünkünden farksızdır.22 Buna yoğurt çalma adı veriliyor ve bu iş erkek tarafından da yapılıyordu.23 Kâşgarlı Mahmud’un eserinde geçen, yoğurt koyulaştı24 cümlesiyle, yoğurdun tuttuğu mu, yoksa torbaya konunca katılaştığı mı kastedildiğini tayin edemiyoruz.

Yoğurt o zaman da aynı adı taşıyan “ayran” haline getirilerek içiliyordu.25 Buna bugün de denen “cıvık” veya “sıvık” yapma deniyordu.26 Ayran yapıldığı sırada yoğurda su katılınca, “(o) yoğurdu süt gibi yaptı” deniyordu.27 Anlaşıldığına göre, peynir yalnız sütten veya yoğuttan değil, ayrandan da yapılıyordu. Bu, ayranın süzülmesi yoluyla oluyordu ve “süzme” adı veriliyordu.28

Süt, yoğurt, ayran hemen yenilmesi gereken besin maddeleridir. Ayrıca görüleceği gibi beslenme sisteminde Türklerin asıl gözönünde tuttukları nokta, yiyecek maddeleri uzun müddet muhafaza ederek, bu maddelerin tazelerini hemen bulmanın güç olduğu zamanlarda yemektir. Türkler, bunu yoğurda da uygulamışlardır: Onlar yoğurdu kurutarak, bir nevi peynir meydana getiriyorlardı ve yağı alınmış yoğurttan yapılan peynire “kurut” (kuru yoğurt) adını veriyorlardı.29 Bu yoğurdun suyunu çektirmek suretiyle oluyordu. Kurut’u yapan da erkektir.30

Kaynakta kendisinde kurut bulunan adamdan bahsedildiğine göre bu çeşit peynir herkeste yoktur. Diğer taraftan, “adamın canı kurut çekti” denmesinden bu çeşit peynirin aranan bir peynir olduğu anlaşılmaktır.31 Anlaşıldığına göre, kurut bilhassa koyun yoğurdundan yapılıyordu.32 Ekşi sütten de peynir yapılıyor ve buna “sogut” adı veriliyordu.33

Yoğurt tek başına değil, başka besin maddeleriyle karıştırılmak suretiyle de yeniliyordu. Meselâ, yoğurta sirke katıldığını biliyoruz.34

Görünüşe göre, bazen süt yoğurda karıştırılmak suretiyle de bir yiyecek hazırlanıyor ve buna ikdük deniyordu.35 Yoğurt'un kullanıldığı yemekleri ayrıca söz konusu edeceğiz.

2. Peynir

Sütten, tıpkı yoğurt yapar gibi, yani maya kullanmak suretiyle, peynir yapılıyordu.36 Meydana gelen mahsül taze peynirdi. Türkler taze peynire "uzıtma" diyorlardı.37 Bu, şüphesiz, günlük yemek ihtiyacını karşılamak için sarfe dilebiliyordu. Bunun uzun müddet muhafaza edilerek, ihtiyaç halinde yenmesi için, belirli ölçüde suyunu süzerek, kaplara basmak ve hava almayacak şekilde kapatmak gerekir. Görünüşe göre, peynir ve buna benzer şeyler dizle teperek kaplara yerleştiriliyordu.38 Peynir, bugün olduğu gibi, yağlı sütten de, yağı alınmış sütten de yapılabilirdi. Nitekim Türkler yağsız kuru peynire "süzme" adını veriyorlardı.39

3. Yağ

Sütten elde edilen en mühim besin maddesi şüphesiz yağdır Yağ kelimesi bugün olduğu gibi o zaman da aynen kullanılıyordu ve galiba yemek yağı manasına geliyordu. Yalnız yağ kelimesi, o zaman bütün Türklerde yalnız sütten veya yoğurttan elde edilen yiyecek maddesi için kullanılmıyordu. Meselâ, Oğuzlar iç yağına da yağ adını veriyorlardı.40 Bunun dışında, eğer başka yağlar sözkonusu ise yağ kelimesinin başına başka bir kelime daha getiriliyordu.

Meselâ, Türkler tereyağına, yani tuzlanmamış taze yağa "sağ yağ" diyorlardı.41 Bunun gibi, susamdan çıkarılan yağa "Küç yağı" deniliyordu.42 Oğuz, Kıpçak ve Suvarların dışında kalan Türkler, baİ'a "arı yağı" adını veriyorlardı.43 Bu arada Türklerin yenmeyen maddeler için de yağ kelimesini terkip halinde kullandıkları oluyordu. Meselâ, onlar

bildiğimiz nefte (asfalta) “karayağ” adını veriyorlardı.44 Buna mukabil, bazı yağ çeşitlerine ayrı adlar da verildiğini biliyoruz. Meselâ, aynı Türkler, at karnından çıkan yağa “kazı”nı veriyorlardı.45

Yağ, bugün de olduğu gibi, sütten ve yoğurttan elde ediliyordu. Fakat Kâşgarlı Mahmud’un eserinde sütten veya yoğurttan nasıl yağ çıkarıldığına dair fazla bilgi yoktur ve sadece sütten yağ çıkarıldığından söz edilmektedir.46 Kâşgarlı Mahmud’a göre, sütten yağ çıkarma işini erkek de yapmaktadır.47 Adamın sütten yağı yalnız başına çıkardığı üzerinde durulmasına bakılırsa, bu iş çok defa en az iki kişi tarafından yapılmaktadır. Bu esnada yağın ele ve elbiseye bulaştığı ve yayıldığı oluyordu.48

Yağ, aranan bir yiyecek maddesi idi. Zirâ, Kaşgarlı Mahmud, adamın canının yağ çektiğini açıkça kaydetmektedir.49 Bir atasözünde “iç yağı, yağ yerini tutmaz” denmesi yağın ve tereyağının Türklerde ne kıymetli yiyecek maddesi sayıldığını göstermeğe kâfidir.50 Diğer taraftan, “kuzeyde kar, koyunda yağ eksik olmaz” atasözünü iç yağının da önemli olduğunu göstermektedir.51

Yağ tek başına da yeniliyordu: Kaşgarlı Mahmud’un eserinde “adam yağ yaladı”52 ve “o (erkek) ona yağ yalattı” denmektedir. Aşağıda görüleceği üzere, yağın girmediği yemek hemen hemen yoktur. Fakat, yağın birlikte yendiği yiyecek maddesi ekmektir. Yağ hiç bir değişikliğe uğratılmadan ekmeğe sürülüyordu. Zira Kaşgarlı’nın eserinde onun (erkeğin) ekmeğe yağ sürdüğünden söz edilmektedir.53

Yağ muhtelif maksatlar için, bilhassa eritilerek kullanılıyordu. Bazen erkek, herhalde hanımına, donmuş yağı erittiyordu.54 yağ eritilirken55 veya erittirilirken56 dumanı yükseliyor57 ve tortu bırakıyordu.58 İşte böyle eritilen yağa ekmek banarak yeniliyordu.59 Kâşgarlı’nın eserinde, onun (erkeğin) birisine ekmeği yağa bandırttığından söz edilmektedir.60

Yağ, yemeklerde, bilhassa “kavut” adlı yemekte kullanılıyordu61 ki, bunu ayrıca ele alacağız.

Yağ beslenme dışında da kullanılıyordu. Zira Kâşgarlı Mahmud’un eserinde adamın kendisine yağ süründüğünden söz edilmektedir.62 Bu yağın nebati yağ, meselâ zeytin yağı olması da pek mümkündür. Yağ deriyi yumuşatmada da kullanılıyordu. Kaşgarlı Mahmud, deriyi yağlamadan,63 deriye yağ sürüldüğünden64 ve hattâ deriye yağ sürmede yarış edildiğinden65 ve (onun) yağı deriye sindirdiğinden66 söz edilmektedir.

Yukarıdan beri verdiğimiz bilgi, yağın Türklerin özellikle beslenme sistemlerinde, genellikle hayatlarında işgal ettiği yeri göstermiştir sanırız.

B. Bal

Oğuzların, Kıpçakların ve Suvarların arının yaptığı besin maddesine, bugün gibi “bal”; bunların dışında kalan Türklerin ise “arı yağı” dediklerini biraz yukarıda gördük. Bal, Türk beslenme sisteminde, şüphesiz süt ve sütten yapılan yiyecek maddeleri kadar rol oynamıyordu. Bunu Kaşgarlı Mahmud’un eserinde bala fazla yer vermemesinden de anlamak mümkündür. Bununla beraber, hayvani gıda olduğu için balı burada söz konusu etmeyi uygun bulduk.

Kaşgarlı Mahmud, balın vasıfları hakkında bir şey söylemeden “o (adam) balı sulu buldu”67 cümlesini kaydederek, herhalde eritilmiş balın alıcı tarafından beğenilmediğini söylemek istiyor. O bundan sonra balın nasıl yenildiğini belirtmektedir. Bal yalatılmakta68 veya adamlar bal yalaşmakta,69 birisi de balı kaşıklamaktadır.70

Baldan, başka yiyecek maddeleri de yapılıyordu. Meselâ, ayrıca görüleceği gibi, bald’an, “kumlak” adı bir otla karıştırılarak şarap imâl ediliyordu.71

C. Yumurta

Hayvani mahsullerden olan bal söz konusu edilmişken, yine hayvani bir mahsul olan yumurtayı da ele almadan geçmedik.

Yumurtadan ne yemek yapıldığı veya yumurtanın hangi yemeklerde kullanıldığı hakkında Kâşgarlı Mahmud'un eserinde bilgi verilmiyor. Zaten, ufak bir değişiklikle o zaman da aynı adı taşıyan yumurta, sadece iki yerde geçmektedir.72 "O (adam) yumurtayı yuttu"73 cümlesi, adamın çiğ yumurtayı mı, yoksa pişmiş yumurtayı mı yuttuğu hususunda açık bir fikir vermemektedir.

Verdiğimiz bu kısa bilgiden anlaşılıyor ki, yumurta Türklerin beslenme sistemlerinde tavuk kadar da biyer tutmamaktadır.

D. Et ve Beslenme Sistemindeki Yeri

Kâşgarlı Mahmud'un eserinde etleri şu veya bu şekilde yemek için adları zikredilen hayvanlar önem sırasına göre şunlardır: Kuzu,74 koyun,75 erkeç ve keçi,76 ağlak,77 at,78 tavuk779 kuş80 ve balık.81 Görülüyor ki, diğer birçok hayvanlar etleri yenilen hayvanlar arasında yer almamış bulunmaktadırlar.

Görünüşe göre, Türklerin en çok sevdikleri et, at ve erkeç etleridir. Çünkü at etinin misk gibi koktuğundan bahsedilmektedir.82 Türkler atın karnından çıkan yağı da pek severlerdi.83 Diğer taraftan, erkeç eti için de şu atasözü nakledilmektedir: "Erkeç eti ilâç, keçi eti yel olur".84 Görülüyor ki, erkeç etinin ilâç gibi insana yarayan, tedavi eden bir özelliği olduğu telâkkisi Türkler arasında hâkimdir. Yine bu atasözünden anlaşıldığına göre, en kötü et de keçi etidir.85 "Onlar birbirlerine et tattırdılar" cümlesi, Türklerin ete, bilhassa lezzetli ete nekadar kıymet verdiklerinin diğer bir delil olarak sayılabilir.86

Et ya günlük yiyecek ihtiyacını karşılamak için kullanılıyor ya da şu veya bu şekilde bir ameliyeye tâbi tutularak gelecekteki ihtiyaçları karşılamak için saklanıyordu.

Önce etin hazırlanıp pişecek hale getirildiğini görelim.

Et kesmeyi meslek edinenlerin bulunduğunu ve bu işle meşgul olanlara, yani kasaplara “etçi” dendiğini biliyoruz.87 Fakat, bugün olduğu gibi o zaman da, etin her zaman etçiden tedarik edildiği söylenemez. Bilhassa, çobanlıkla meşgul olan ailelerin kendi et ihtiyaçlarını kendi sürülerinden temin ettikleri ve bunun için ayırldıkları hayvanları kendilerinin kestikleri veya kestirdikleri şüphesizdir. Nitekim “o (adam) kendisi için et kesindi” denmektedir.88 Kesmek için ayrılan veya bu maksatla özel olarak beslenen hayvana bugün olduğu gibi “etlik”, eğer bu bir koyun ise buna “etlik koyun” deniliyordu.89 Adamın koyunu etlik yaptığından söz edilmektedir.90

Kaşgarlı Mahmud’un eserinde hayvanın nasıl kesildiğine dâir bilgi verilmemekte, buna mukabil yüzüldüğü belirtilmektedir.91 Yüzme işini bazen bir kişi kendisi yapmakta,92 bazen başkası yüzmeye yardım etmekte,93 bazen da başkasına yüzdürülmektedir.94

Yüzülmüş ete “kedrim” veya “kezrim” deniyordu.95 Bu, yaş et=taze ettir.96 Yüzülmüş et, herhalde daha ziyade satılmak üzere çengele astırılıyordu.97 Et ölçüsü “batman” idi.98

Görünüşe göre, günlük ihtiyaçlar için kullanılacak etler için ayrı birimler vardı: Kaynakta “bir dilim et”99 veya “bir parça et”den100 bahsedilmektedir. Şu halde, ne maksatla olursa olsun, et praçalanıyordu ve buna “kartal et” (=parçalanmış et) deniyordu.101

Yüzülmüş et muhtelif maksatlarla parçalara ayrılıyordu. Meselâ, et şişe geçirilecek şekilde hazırlanıyordu: Şişe dizme veya saplama işini bazen erkeğin kendisi yapıyordu.102 Bazen da birisi başkasına dizdiriyordu.103 Bu arada şişe et dizme yarışı da oluyordu.104 Görülüyor ki, etin parçalanıp şişe dizilmesi veya takılması105 bile oldukça uğraştırıcı bir iştir.

Asıl uğraştırıcı iş, etin doğranmasıdır. Türkler, iri doğranmış ete ayrı bir ad veriyorlardı: “Çung”.106 Ayrıca kıyılmış etten bahsedilmediğine göre, doğranmış etle kıyılmış, kıyma haline getirilmiş et kastedildiği anlaşılıyor.

Doğrama işi Kaşgarlı’nın eserinde büyük bir yer tutmaktadır. Önce “doğranacak et” ayrılıyordu.107 Görünüşe göre, et hemen doğranmıyordu. Et doğranacak zaman ve yer belli idi108 “(Et) doğranacak zaman değildir”109 dendiği oluyordu. Adamın kendisi için et doğrandığından söz edildiğine göre,110 başkası için de et doğranıyor demektir. Nitekim “et doğrayıcı” teriminin geçmesi,111 et doğramanın bir meslek olduğu veya herkesin et doğrayamayacağı anlamına gelir. “Onun et doğramasını gör”112 cümlesi et doğramanın maharet işi olduğunu göstermektedir. Bir yerde “o (adam) et doğramaz”113 denmektedir. Diğer taraftan, birisi de, “ben et doğrayacağım”114 diye ortaya çıkmaktadır. Diğer birisi, bu arzusunu bakasına söyletiyor.115 Bazen “o adam et doğramayacaktır” diye emredildiği oluyordu.116 Diğer taraftan, başka birisi de “onun et doğramak hakkı idi”117 diye bir iddiada bulunmaktadır.

Kesilen hayvanı yüzme işi olduğu gibi, et doğrama işi de bir kişi tarafından yapılabiliyordu.118 “Et doğra”119 diye emredildiği oluyordu. Bazen doğrama yerine biçme kelimesi de kullanılmaktaydı.120 Doğrama ve kesme işinde de başkası yardım ediyordu.121

Etin ne maksatla doğrandığı sadece bir yerde açıklanmaktadır: Aşağıda söz konusu edeceğimiz “tutmaç” yemeği için122 asıl metinde başka şeyler için de et doğrandığından söz edilmekte ise de,123 bu şeylerin ne oldukları açıklanmamaktadır.

Anlaşıldığına göre, Türkler sinirli eti,124 pörsük eti,125 yağsız eti126 pek makbul tutmuyorlardı.

Et dondurularak127 ve dibekte döğülmüş tuzla128 tuzlanarak129 muhafaza ediliyordu. Adamın eti tuzladığı,130 veya başkasına tuzlattığı da

oluyordu.131

Korunması için alınan bu tedbirlere rağmen, taze etlerin kokmasına mâni olunamadığı, Kaşgarlı Mahmud'un eserinde birçok kakma ve bozulma olaylarında söz edilmesi açıkça göstermektedir.132 Pişirilirken etin yanarak koktuğu da oluyordu.133

Et tek başına ya günlük ihtiyaçlar için kullanıyordu ya da yine tek başına ileride, mesela kışın sarf edilmek üzere saklanıyordu.

Etten en çok yapılan yiyecek maddesi kebap idi. Türkler kebap için "söklünçü" veya "süklünçü" kelimesini kullanıyorlardı.134 Bunun için, kuzu ve bazen de oğlak eti tercih ediliyordu. Kebap etmeğe yarar oğlak ve kuzudan söz edildiğine göre,135 her oğlak veya kuzudan kebap yapılmıyordu. Kuzunun kebap edilmesi bugün yapılana benziyordu: Yerde bir çukur kazılıyor ve kuzu-herhalde bütün olarak- burada kızartılıyordu.136 Bunuerkek yapıyordu.137 Nitekim onun (adamın) kendisi için eti kebap ettiğinden138 söz edilmektedir.

Türkler, yağlı tavuğu veya yağlı eti kızartırken özel bir metod uyguluyorlardı: Bu özellikte bir eti kızartmak istedikleri zaman, yağın sızmaması için, etin etrafını kadayıf hamuru gibi ince bir hamurla sarıyorlardı.139 Kebap, "inğliç" adlı bir dağ otu ile birlikte yeniyordu.140

Kuzunun tencere buğusunda pişirildiği de oluyordu. Onun (adamın) kuzuyu, herhalde karısına, tencere buğusunda pişirtildiğinden söz edilmektedir.141 Kuzu bugün bilinen şekilde de, herhalde hanımlar tarafından, pişiriliyordu.142 Bu takdirde hep tencere kullanılıyordu.143

Görünüşe göre, at eti de normal şekilde pişiriliyordu.144 Adamın kuşu herhalde pişirmek için yolduğundan ve bu maksatla kaynar suya bıraktığından söz ediliyorsa da,145 onun nasıl pişirildiğine dair bilgi verilmemektedir. Aynı durum balık için de varittir.146 Adamın canının

balık çektiğinden söz ediliyorsa da nasıl pişirildiği hakkında bilgi verilmemektedir.

“O (adam) et pişirdi” dendiğine göre, eti erkek de pişiriyordu.[147]

Et pişirmenin bir tekniği vardı: Et önce bugün de yapıldığı gibi, börtletilirdi, yani yarı pişmiş bir duruma getirilirdi,[148] ancak bundan sonra içine başka şeyler atılırdı. Bu pişirme şekli burada konumuzun dışında kalmaktadır. Zira etli yemekleri ayrıca söz konusu edeceğiz.

Et tek başına tam pişirilirse, buna pışığ et=pişik et (pişmiş et) denirdi.[149] Türklerin et pişmesinden ne anladıkları hakkında elimizde bazı deliller vardır: Anlaşıldığına göre, Türkler et ölgünleşinceye kadar pişiriliyorlardı.[150] Zaten o (adamın) et dittiğinden söz edilmesi de[151] etin nasıl pişirildiği hakkında fikir vermektedir.

Türkler iyice pişmemiş eti,[152] hele pişmemiş eti[153] hiç sevmiyorlardı: Adamın eti çiğ bularak, iğrendiğinden ve yemekten vazgeçtiğinden söz edilmektedir.[154]

Kesilen hayvanların etten sonra en çok yenen kısmı ciğerleridir. Ciğer yemeği pişerken, iyice pişsin diye üzerinde hardal ve sirke dökülüyordu.[155] “Adamın canı ciğer istedi”dendiğine göre,[156] ciğer yemeği aranan bir yemekti.

Hayvanın başından da yiyecek maddesi olarak faydalanıyordu: Baş pişirildikten sonra, ufak ufak doğranarak, bir güvece konuyor, baharat karıştırılıyor, üzerine ekşi yoğurt dökülüyor, olması için bir müddet bırakılıyor ve yeniyordu.[157]

Bazen karaciğer-et karışımı yemek de yapılıyordu: Karaciğerle ete baharat karıştırılarak bağırsağa doldurulur ve pişirilerek yenirdi.[158] Bunun bugünkü sucuk olduğu şüphesizdir.

Kesilen koyunun en makbul yeri beyni idi. Hatırı sayılan kişiye koyunun beyni sunulurdu.[159]

Hayvan işkembe ve bağırsağından da faydalanılıyordu: İşkembe ve bağırsak incecik kıyılır; bağırsak içerisine konur, kızartılarak veya pişirilerek yenirdi.160

Diğer taraftan, Türkler paça yemeğini de biliyorlardı.161 Bunun için hayvanın topuk kemiği kullanıyordu. Nasıl pişirildiği hususunda bilgi verilmemektedir.

Görülüyor ki, Türkler hayvanın her yerinden besin maddesi olarak faydalanıyordu.

Et tek başına yalnız günlük besin ihtiyacı için değil, uzak bir gelecek için azık olarak da kullanılıyordu. Kâşgarlı Mahmud’un eserinde en çok geçen, et kurutmasıır.162 Meselâ, koyun etinin kurutulmasından söz edilmektedir.163 Galiba bu maksatla -şüphesiz yassı olarakkesilmiş- tuzlu et asılıyordu.164 Asan erkektir.165 Bir müddet sonra et kurumağa, yani kaklaşmağa yüz tutuyordu.166 Her işte olduğu gibi, et kurutma işinde adama başka birisi yardım etmektedir.167 Bazen bir adamın başkasına et kuruttuğu oluyordu.168 Böylece kurutulmuş ete “kak et” deniliyordu169 ki, son zamanlara kadar köylerde yapılagelmekte idi. Kurumuş tuzlu et yemek insanı susatıyordu.170

Türkler, bugün olduğu gibi o zaman da, etten pastırma yapmasını biliyorlardı ve buna “yazuk et” adını veriyorlardı.171 Kaşgarlı Mahmud, pastırmanınnasıl yapıldığına veya pastırma sahibi olmanın önemine dair şu dikkate değer bilgiyi vermektedir: Et güz vakti içinde karabiberin şüphesiz başyeri işgal ettiği,172 birtakım baharatla hazırlanarak kurutulur. Öylece bırakılır. İlkbaharda yenir. Bu kelime “baharda ye” manasına gelmektedir. Çünkü ilkbaharda hayvanlar zayıflar. Pastırması bulunan kimse böylece bu mevsimde iyi et yer.173

II. Tarımsal Besin Maddeleri

Nebatî gıda maddeleri arasında en önemli olanlar şüphesiz tarımsal besin maddeleridir. Bunlar başlıca buğday, arpa, darı, pirinç ve muhtelif sebzelerdir. Biz ilk önce buğdayı ele alacağız

A. Buğday

Et ve süt gibi buğday da Türkler'in beslenme sistemlerinde pek büyük rol oynuyordu.

Buğday, şimdi olduğu gibi o zaman da, daha başaklarındaki taneler sertleşmeden önce alevde ütülür, sonra da dövülerek yenirdi.174 Bununla beraber olgun buğday da, tıpkı bugün olduğu gibi, ekseriye kışın ateşte kavrularak yenirdi.175 Ekini kavuran erkekti.176 Bunlar buğdayın doğrudan doğruya yendiğine dair misallerdir.

Buğday bu söylenenlerin dışında, daha un haline getirilmeden, muhtelif yemeklere malzeme olarak kullanılıyor ve bu esnada bazı dış değişikliklere uğratılıyordu. Meselâ, buğdaydan "yarmaş" adı verilen bulgur veya yarma yapılıyordu. Bugün köylerde çok yaygın bir gıda maddesi olarak kullanılan bulgur ve yarma Kâşgarlı'nın eserinde sadece bir yerde geçmektedir.177 Bundan, bulgur ve yarmanın o zaman bugünkü kadar yaygın bir gıda maddesi olmadığı anlaşılıyor.

Buğday bir değişikliğe uğratılmadan, kaynatılmak veya pişirilmek suretiyle başka maddelere karıştırılıyor ve yemek olarak yeniyordu. Meselâ, kaynatılmış buğday, arpa hamuru ile yuğrularak bir keçeye sarılıyor ve sıcak bir yerde bırakılıyor, eridikten sonra yeniliyordu.178 Başka bir defa buğday pişirilerek, içine badem taneleri atılıyor; üzerine bal ile pişmiş bulamaç dökülüyor, ekşitildikten sonra buğdayları yeniyor, suyu da içiliyordu.179

Bunlardan başka yine buğdaydan doğrudan doğruya türlü içkiler ve bozalar yapılıyordu ki, bunları ayrıca ele alacağız.

B. Un

Buğday un haline getirildikten sonra asıl önem kazanıyordu. Buğday, bu arada arpa, şimdi olduğu gibi o zaman da yıkanıyor, kurutuluyor ve öğütülerek un haline getiriliyordu.180 Unu erkek öğütüyordu.181 Sıra unu muhafazaya geliyordu. Un küplere182 veya kaplara183 yerleştiriliyordu. Bu iş, erkeğin unu tıkması184 veya tıktırması185 ile oluyordu. Ayrıca adam unu basarak sıkıştırıyordu.186 Adam bazen unu başkasına bastırıyordu.187 Un bazen kaba sığıyordu,188 bazen de adam unu (basarak) sığdırıyordu.189 Bazen bir erkek başka birisine kaba un basmada yardım ediyordu.190 Unun herhalde kullanmak üzere kaptan boşalttığı oluyordu.191

Un yuğrulmadan önce eleniyordu.192 Bu esnada un kepekten ayrılıyordu. Bu bazen erkeğin emriyle oluyordu.193 Kadın un eleme işini tabii kendisi için yapıyordu.194 Erkeğin kadına un elettiği oluyordu.195 Erkek un eleme işinden başkasına (her halde hanımına) yardım ediyordu.196 Elenmesine rağmen, ekmekten taş çıktığı oluyordu.197

Yuğrulan unun, suyun çok konmasından dolayı cıvıklaştığı oluyordu.198 Bazan erkek başkasına un yoğurtturuyordu.199 veya erkek yine başkasına un yuğurmada yardım ediyordu.200 Söz konusu olan, “bir yuğrum un” idi.201

Yuğrulan undan202 neler yapılıyordu? Bunları burada saymak bile oldukça uzun sürer. Undan yapılan besin maddeleri başlıca iki kısımda toplanabilir:

1- Saf undan yapılan besin maddeleri. Bu takdirde yuğrulan una, tuzdan başka bir şey karıştırılmamış demektir. Bazan yağ da katılabilir. Yapılan iş ateşte pişirmekten ibarettir.

2- Yuğrulan unun içine başka besin malzemesinin katılmasıyla hazırlanan karışık besin maddeleri.

Biz önce saf undan yapılan besin maddelerini görelim.

C. Ekmek

Saf undan yapılan besin maddelerinin başında ekmek gelir. Ekmeğin nasıl pişirildiğine dair, Kâşgarlı Mahmud'un eserinde epey bilgi vardır: Ekmek, şimdi olduğu gibi o zaman da ya fırında, ya tandırda ya da ocakta pişiriliyordu. Anlaşıldığına göre, iki türlü fırın vardı. Birisi bildiğimiz büyük fırın idi. Selçuklu Devri'nde böyle bir fırının varlığınıf fırındaki ekmeği çevirmek için kılıç şeklinde tahtadan yapılmış uzunca, enli bir ağaç parçasının kullanılmasından anlıyoruz.203 Öteki fırın küçük olup "demirci ocağı" biçiminde idi.204 Tandırın şimdikinden farksız olduğu, kadının ekmek yapıştırdığının söylenmesinden anlaşılıyor.205 Şu halde, kadın tandırın üzerindeki saca ekmeklik hamuru yapıştırıyordu ve ekmeği böyle pişiriyordu. Ekmeğin ocakta da pişirildiğini, hamurun, biraz aşağıda görüleceği gibi, sıcak küle gömülerek, bir çeşit ekmek yapılmasından anlaşılıyordu.206 Daha pişirme yerlerinin şeklini belirtmek için verdiğimiz bilgiden her üç yerin kendilerine mahsus ekmek imâl ettiğini göstermiştir sanırız. Meselâ, bazı ekmeklere ekmekçilerin "tiküç" adlı bir aletle nakışlar yaptıklarını biliyoruz.207 Diğer taraftan, büyük fırının halk ihtiyacını; diğerlerinin ise daha ziyade ailelerinin kendi ihtiyaçlarını karşıladığını söylemeye hacet yoktur. Erkeklerin bile şüphesiz aileleri için ekmek yapmağa kalkıştıkları oluyordu.208 Pişirilen veya satılan ekmeğin sayısını bilmek için bir ağaçta işaret yapılıyordu. Buna, şimdi olduğu gibi o zaman da, "kertik" deniyordu.209

Türkler, undan pek çeşitli ekmek yapmasını biliyorlar, pişiriliş tarzına ve pişirilen ekmeğin biçimine göre, her birine ayrı bir ad veriyorlardı. Galiba en çok pişirilen ekmek, bugün de önemini koruyan yufka (yuga) idi.210 Yufka başlıca iki türlü idi. Bir türlüsü pek ince idi. Dokunur dokunmaz kırıldığı için bu türlü ekmeğe "yalaçı" yufka adı veriliyordu.211 Daha kalınca olanına ise "yarma" yufka deniyordu.212 Başka bir ekmek çeşidi de "sinçü" idi.213 Bu ne yufka kadar ince ve geniş ne de somun

kadar kalın idi. Bundan sonra çörek geliyordu.214 Anlaşıldığına göre, çörek o zaman bugünkü çörek karşılığı değildi ve daha ziyade bugünkü bazlama karşılığı idi. Zira o zamanki çöreğe yağ ve saire karıştırıldığından söz edilmemektedir. Erkek de çörek pişiriyordu.215 Kurabiye biçiminde "çukmın" adlı bir ekmek çeşidi daha vardı. Bunun özelliği pişirilişinde idi. Bu su buğusunda pişiriliyordu ve hazmı kolaydı.216 Bundan sonra sıcak külde pişirilen ekmekler serisi gelmektedir. Muhtelif adlar taşımalarına rağmen,217 müşterek oldukları nokta şu veya bu şekilde küle gömülerek, külün sıcağında yavaş yavaş pişmeleridir.218 "O (adam) hamuru külde pişirdi" dendiğine göre, bu çeşit ekmeği erkek de yapmaktadır.219

Yukarıdan beri, içine sudan ve tuzdan başka bir şey katılmayan hamurdan yapılmış ekmek çeşitleri hakkında bilgi verdik. Şimdi de içine başka besin maddeleri konan veya yüzüne başta yağ olmak üzere bir şey sürülen ekmek tipini ele alalım.

Başta yuğrulan una yağ katılarak yapılan mayalı pişkin bir ekmek tipi gelmektedir.220 Nerede pişirildiğine dair bilgi verilmemektedir. Fakat doğrudan doğruya yağla yuğrulan bir ekmek hamurunun fırında veya tandırda pişirildiği bilinmektedir.221 Bugün çörek adı verilen ekmek tipinin bunlar olması pek mümkündür.

Bilhassa yufka tipi ekmek, içine bir şeyler konarak dürülür ve buna dürmekten "dürüm" adı verilirdi.222 ki, bugün köylerde pek yaygındır. Dürülen yufka ekmeğe "tikim" de deniyordu.223 Nitekim ekmekte dürüm yapıldığından224 veya adamın başka birisiyle dürüm dürüştüğünden225 söz edilmektedir.

Bazan külde pişirilen ekmek, herhalde eritilmiş yağ içine doğranır ve üzerine şeker dökülerek yenirdi.226

Bundan sonra söz konusu edilecek olan karışık yemeklerde hamur, artık ekmek olma vasfını kazanmadan, başka besin maddeleriyle beraber

pişmektedir. Bununla beraber Kaşgarlı Mahmud, içindeki besin maddesinin vasfına göre hâlâ bunlara “bir çeşit yağlı ekmek” veya “bir çeşit (etli) ekmek” adını vermektedir. Bu sebeple, biz de bu çeşit yemekleri burada ele alacağız.

“Kuyma” adı verilen yemek şöyle yapılıyordu: Hamur, kadayıf hamuru gibi, ince ince kesiliyor, tencere kaynamakta olan yağın içine atılıyor ve karıştırılıyor, pişince üzerine şeker dökülerek yeniliyordu.227 “Kara ekmek” denen yemeğe gelince, et lime oluncaya kada kaynatılır, sonra üzerine, un yağ ve şeker konur, karıştırılarak tekrar kaynatılır, meydana gelen yemek yenirdi.228

D. Yemekler

1. Buğday Unundan Yapılan Yemekler

Undan yapılan sulu yemeklerin başında “to” gelir: Un bulamaç gibi pişirilir, sonra kaynatılmış buğdayda ekşitilir ve içilirdi.229

Bazan buğday unuyla arpa ununun karıştırılarak da yemek yapıldığı olurdu.230 Ayrıca buğday veya arpa unundan, ekmek gibi, bulamaç da yapılıyordu.231

Undan bir çeşit “erişte” de yapılıyordu: Hamur serçe dili gibi eğri kesilerek hazırlanıyor ve tabii bundan yemek yapılıyordu.232 Yine undan şehriye imâl ediliyor, bundan da “Ügre” adı verilen -tutmaca benzer- çorba yapılıyordu.233 Türkler “sarmaçuk” adını verdikleri bir çeşit şehriye çorbası daha biliyorlardı: Hamur nohut büyüklüğünde kesilerek pişirilirdi ve hastalara verilirdi.234 Çorba pişirilirken kepçe ile karıştırılıyordu. İşin dikkati çeken tarafı çorbayı kepçeleyenin erkek oluşudur.235

Şehriyeden soğukluk da yapılıyordu: Şehriye, çorba gibi pişirilir, su, kar, buz gibi şeylerle soğutulur, sonra içerisine baharat konur ve soğukluk yerine yenirdi.236

2. Darıdan Yapılan Yemekler

Şimdiye kadar söz konusu edilen yemekler daha ziyade buğday unundan yapılmışlardır. Kaşgarlı Mahmud'un eserinden öğrendiğimize göre, Türklerde az da olsadarıdan da bazı yemekler yapılmaktadır.

Darıdan yapılan yemeklerin başında "kağut" veya "kavut" denen yemek gelir: Darı kaynatılır, sonra dövülür; un gibi inceltilir, yağla ve şekerle karıştırıldı. Böylece meydana gelen yemek loğusa kadınlara verilirdi.237

Bundan sonra "kürşek" denen yemek gelir: Darı özü, suda veya sütte kaynatıldıktan sonra üzerine yağ dökülerek yenirdi.238

3. Pirinçten Yapılan Yemekler

Görünüşe göre, Türkler, pirinci bulgur kadar da tanımıyorlardı. Çünkü Kaşgarlı Mahmud'un eserinde pirince ve pirinçten yapılan yemeklere dâir fazla bilgi yoktur. Kaşgarlı'dan öğrendiğimize göre pirinç başka besin maddeleriyle birlikte, o da bir defa geçmektedir: Türkler, bağırsağı pirinç, et ve baharatla dolduruyorlar ve yiyorlardı.239 Pirinç bir de soğukluk olarak kullanılıyordu: Pirinç pişirildikten sonra soğuk suya konuyor, suyu süzülüyor, içine şeker atılıyor ve soğukluk olarak yeniyordu.240

4. Tutmaç

Kaşgarlı Mahmud'un da belirttiği gibi, "tutmaç" Türklere mahsus bir yemekti.241 Kaşgarlı Mahmud bu yemeğin nasıl icad edildiğine dair bir efsane de anlatılmaktadır. Onun verdiği bilgiye göre, (İskender) Zül-Karneyn karanlıklar ülkesinden çıkınca herhalde şu veya bu şekilde onun emrinde bulunan (Türk) kavminin yiyeceği azalmış; onlar İskender'e açlıktan yakınmışlar ve "bizi tutma aç" demişler. Yani bizi aç tutma, "yolumuzu aç, biz yurtlarımıza gidelim" demek istemişler. İskender bilginlere (hükemâ) danışmış. Onlar da, bu yemeği çıkarmışlar.242

Kaşgarlı Mahmud tutmaçın üstün vasıflarını şöyle sıralamakadır: Bu yemek, bedeni kuvvetlendirir: Yüze kırmızılık (yani insana sıhhat) verir. Kolaylıkla sindirilmez (yani insanı uzun müddet tok tutar). Bu yemeği

gören Türkler, buna “tutma aç”= “nefsini aç tutma, böyle yemek yap ve ye” anlamına gelen tutmaç adını vermişler.243 Nakledilen bu efsane bile Türklerin bu yemeğe ne kadar önem verdiklerini göstermeğe yeter. Bu yemek bugün Anadolu’da adı ile birlikte yaşamaktadır.

Tutmaçın ana malzemesini buğday unu ve et teşkil ediyordu: Undan hazırlanan hamur, tıpkı yufka gibi açılıyor, sonra açılan bu hamur bıçakla baklava biçiminde kesiliyordu. Kesilen parçaların her birine “tutmaç çöpü” deniyordu.244 Anlaşıldığına göre, tutmaç çöpleri’nin içine özel olarak doğranmış etten bir parça konuyordu.245 ve bugünkü mantı yemeği hazırlanırken yapıldığı gibi, karşılıklı uçları birleştirilerek, parça kapatılıyor bu iş böylece devam ediyordu.

Öyle anlaşılıyor ki, bu iş yalnız günlük yemek ihtiyacı için yapılmıyordu. zira tutmaç yemeğinin o zaman da aynı ad verilen şişlere (şış) dizilmesinden söz ediliyor. Demek ki, bu hazırlık yalnız günlük yemek ihtiyacı için değil, gelecekteki ihtiyaç için de yapılıyor ve gerektiği zaman şişlerden alınarak pişiriliyordu.246

Piştikten sonra süzgeçle süzülmesinden söz edildiğine göre,247 tutmaç tencerede bol su ile pişiriliyor ve bu esnada karıştırılıyordu248 İşin dikkate değer olan tarafı, erkek de tutmaç karıştırıyordu.249

Pişen tutmaçın süzülmesi işi Kaşgarlı’nın eserinde epey yer işgal etmektedir. Bir defa tutmaçı süzme, taze dallardan örülmüş kepçe gibi özel bir aletle, “çavlı” ile oluyordu.250 Bundan başka “tutmaç süzüldü”; 251 “O (erkek) tutmacı suyundan ayırttı”; 252 “kaptan tutmaca süzmede yardım etti”253 gibi cümleler süzme işinin önemini göstermeğe yeter. Görülüyor ki, tutmaç süzme işine erkek de müdahale etmektedir. Sonra tutmaç süzmede en az bir kişinin daha yardım etmesi gerekir.

İş süzme ile bitmiyordu. Pişen tutmaca o zaman “katık” adı verilen birtakım besin maddeleri katılıyordu. Bunların başında yoğurt

gelmektedir.254 Yoğurt tek başına kullanılmıyordu. Önce yoğurdun içine sirke, Türklerin bildikleri ve “tagna” veya “tagna yava” dedikleri bir ağacın posası; 255 yine Türklerin “sınçgan katı” dedikleri bir dikeninmeyvesi256 sıkılarak katılırdı. Yoğurda sarımsak da katıldıktan sonradır ki,257 tutmaç

ile karıştırılırdı. Yoğurdun içindekiler tutmaca renk vermek için konurdu. “Avılku” adlı bir ağacın ilaç olarak kullanılan kırmızı meyveleri ayrıca tutmaca katılırdı.258 Böylece uzun bir ameliyeden sonra hazırlanan tutmaç, kaşıkla değil, şişle yenirdi.259 Ayrıca suyu da içilirdi.260 İşte Türklerin milli yemeği hakkında verdiğimiz uzun bilgi burada bitmektedir. Şunu da ilâve edelim ki, bu yemek, adı ile birlikte, diğer milletlerin mutfaklarında da baş köşeyi işgal etmiştir.261

5. Sebze Yemekleri

Böylece undan ve etten, gerek tek başlarına, gerekse birbirleriyle veya başka besin maddeleriyle karıştırılarak yapılan yemeklere dâir bilgi vermiş bulunuyoruz. Tatlılara ve içkilere geçmeden önce Türklerce bilinen sebze yemekleri ve yenen otlara dair de bilgi verelim.

Yemeği yapılan sebzelerden biri o zaman “büsteli” denen sebze, kara pazıdır.262 Yemeğinin nasıl yapıldığına dair bilgi verilmemektedir. Buna kurutulduğunu göreceğimiz kabağı ilâve etmek gerekir.

6. Yenen Yabani Otlar

Yabani ot ve ağaç köklerinden yemeklerde kullanılanları yukarıda yeri geldikçe söz konusu ettik. Burada bunların doğrudan doğruya yenenleri hakkında kısaca fikir vermeğe çalışacağız. Bu otların pek çoğunun adları bugün kullanılmadığı gibi, kendileri de meçhuldur. “Aluçin”,263 “Şamuşa”,264 “Ulyan”265 doğrudan doğruya yenen başlıca yabani otlardır. Bunların sonuncusu nebat köküdür ve güzel kokuludur.

E. Tatlılar

Bilindiği gibi, tatlıların ana malzemesini un teşkil etmektedir. Bu sebeple biz de Türklerin bildikleri ve yaptıkları bu çeşit yemekleri karışık yemeklerden, bu arada bilhassa tutmaçtan sonra söz konusu etmeyi uygun bulduk. Esasında Türklerin birçok yemeklere ve soğukluk yerine içilen besin maddelerine şeker koyduklarını yukarıda gördük. “Adamın canı tatlı istedi” cümlesi, Türklerin tatlılara düşkünlüklerini gösteren tek işarettir.266

Türklerin en çok çevdikleri tatlı, kadın budu idi. “Türmek” adı verilen bu tatlının başlıca malzemesini, un bal ve badem teşkil ediyordu.267

Görünüşe göre, bugün pek yaygın bir tatlı yemeği olan hoşmerim, o zaman da hiç olmazsa bir kısım Türklerce bilinen bir tatlı çeşidi idi: Un, bugün olduğu gibi, ekşi süt ile yuğrulur, içine yaş veya kuru üzüm konarak pişirilirdi.268 Yine undan kadayıf yapıldığı anlaşılıyorsa da,269 bu hususta fazla bilgi verilmemektedir.

F. İçkiler

Türkler hemen hemen her türlü maddeden, sarhoş eden veye etmeyen içkiler yapmasını biliyorlar ve bunlara toptan “içkü” (içki) adını veriyorlardı.270 İmâl edilen içkilerin hangisinin sarhoş etmeyen, hangisinin sarhoş eden içki olduğunu tayin etmek pek mümkün olmuyor.

1. Boza

Türklerin en fazla sevdikleri içkinin boza olduğu anlaşılıyor. Zira Kaşgarlı Mahmud’un eserinde bu türlü içkiye dair oldukça bol bilgi vardır. O zaman “bekni” adı verilen boza, başta darı olmak üzere, buğday veya arpadan yapılıyordu.271

Bozanın olgunlaştığından söz edilmektedir.272 Bu arada bozanın testide muhafaza edildiğini; içileceği zaman adamın bozayı testinin emziğinden akıttığını biliyoruz.273 Ayrıca arpa unundan da sarhoş etmeyen içki yapıldığı anlaşılıyor.274

2. Şaraplar

Yine darıdan “buhsum” adı bir nevi şarap veya bira yapıldığını,275 küpte bulunan bu darı şarabının köpürdüğünden söz edilmesi göstermektedir.276

Buğdaydan “agartgur” adlı bir nevi içki yapıldığını biliyorsak da, nasıl imal edildiği hakkında bilgi verilmemektedir.277

Kaşgarlı Mahmud’un eserinde “buğday içkisi” adı verilen, esasında muhtelif nebatların karıştırılması ile elde edilen bir nevi şarabın nasıl imâl edildiği hususunda bol bilgi bulunmaktadır: Türklerin bildikleri birçok ilaçlar bir araya getirilerek ıslatılır, arpa unu ile karıştırılır, hamur haline getirilir. “Ugut” adı verilen bu hamur, fındık büyüklüğünde kesilerek, bunlardan toparlaklar yapılır ve kurutulur. Bundan sonra buğday ile arpa pişirilir, hamur ezilir, fındık tanesi büyüklüğünde olan her yuvarlak üzerine pişmiş buğday dökülür. Sonra bu buğdaylı hamur temiz bir şeye sarılarak olgunlaşması için üç gün bir yere bırakılır. Bu müddetin sonunda alınır ve bir küpe doldurulur. Buğdaylı hamurun daha iyi olgunlaşması için on gün de küpte bırakılır. Sonra üzerine su dökülür, süzülür, Meydana gelen içki artık içilebilir duruma gelmiştir.278

Görünüşe göre, asıl şarap, Oğuzların dahil bulunduğu bir Türk grubunun “süçik” veya “süçük”; 279 İli havzası Türklerinin ise, renginden dolayı “kızıl süçük” (=kızıl şarap)280 adını verdikleri şaraptır. Kaynakta neden yapıldığına dair bir kayıt yoktur. Fakat, renginden anlaşılıyor ki, bu şarap çeşidi üzümden yapılmakta idi. Bundan önce söz konusu ettiğimiz içkilerde sarhoş olmaktan söz edilmediği halde, bu şarabın insanı sarhoş ettiği belirtilmektedir.281 Galiba yine bu özelliği dolayısıyla, şarabın adamı kusturdğu kaydedilmektedir.282 “Bu adamın âdeti çok şarap içirmektir” cümlesi,283 sarhoşluğun ve kusmanın sebebini bir dereceye kadar açıklamaktadır.

Şarabın hızla içmekten ileri gelen bu kusurları yanında “şarap yemeği sindirdi” denmek suretiyle faydası da belirtilmektedir.284

Şarabın nasıl imâl edildiğine dair bilgi verilmemektedir. Ancak şarabın, herhalde imalatın bir safhasında kaynatıldığı, “kaynatılmış şarab” (pışıg süçik) ibaresinden anlaşılıyor.285 Bu kaynatma belki de “şarap sulandığı” zaman yapılıyordu.286 Nitekim “koyu şarap” (koyuğ süçik) 287 ibaresi, kaynatmanın bir sonucu gibi görünmektedir. Bu ibareden koyu şarabın iyi şarap mı, kötü şarap mı sayıldığı kestirilemiyor. Bununla beraber, şarapta çör-çöp ve tortunun (kavuz) bulunmasının hiç istenmediği, “kavuzu şaraptan gider” emrinin verilmesinden anlaşılıyor.288

Şarabın yapılmasından sonra, soğutulduğu ve bu maksatla soğuk bir yere konduğu malumdur.289 Bunun, aynı zamanda şarabın soğuk içildiği anlamına geleceği şüphesizdir.

Şarabın tulumlarda,290 veya havana benzer söbü kaplarda291 muhafaza edildiğini biliyoruz.

Şarap dolu tutuma “tim” denmesi, meyhaneciye de “timci” adının verilmesi292 şarap muhafazasında tulumun ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu, aynı zamanda şarapçılık ve meyhaneciliği meslek edinenlerin bulunduğuna delildir.

Türklerin şaraba düşkünlüğü meşhurdur.293 Görünüşe göre, Türkler, İslâm medeniyeti çerçevesine girdikten sonra kımızın yerini yavaş yavaş şarap almıştır.

3. Kımız

Türklerin milli içkileri, hiç şüphesiz, kımızdır. Kaşgarlı Mahmud’un eserinde bu içkiye epey yer verilmesi, yeni girdikleri islam medeniyeti çerçevesinde yeni içki çeşitlerinin, Türkler de kımızın önemini pek gölgeleyemediğinin delili olarak sayılabilir.

Kımız, ekşimiş kısrak sütü demektir.294 Süt ekşimesi, tıpkı yoğurt çalar gibi, özel bir kımız mayasıyla oluyordu. Kımız mayası ise, kabın dibindeki olmuş kımız artığının üzerine süt dökmek suretiyle elde ediliyor ve buna tıpkı yogün mayası gibi "kor" deniyordu.295 Böylece kımız mayası ile çalınan kısrak sütü tulumlara konarak bekletilirdi. Bir süt, mayanın da etkisiyle ekşirdi.296 Kımızlı kısrak sütünün içine ayrıca meyve de konduğu görülüyor.297 Olması için, kımız tulumunu zaman zaman sallamak gerektiği, "adam tulumu salladı" cümlesinden açıkça anlaşılmaktadır.298 Kımız olduktan sonra, her halde günlük ihtiyaç için özel olarak imâl edilmiş "kurluk" adlı bir testiye konuyordu.299

Herkesin kımızı olmadığı, "adam kımız sahibi oldu, kımızlandı" cümlesinden anlaşılıyor.300

4. Bal şarabı

İçkiler bahsini bitirmeden önce son olarak bal şarabından da bahsedelim. Kıpçak illerinden yetişen ve yaprağı fasulye yaprağına benzeyen "kumlak" adlı -sarmaşık gibi- bir ot, bal ile karıştırılarak, şarap imâl ediliyordu.301

Görülüyor ki, Türkler, yemek yaptıkları her çeşit hayvani ve nebati mahsullerden, sarhoş eden veya etmeyen içkiler imâl ediyorlardı.

G. Meyveler

Meyveler, besin maddesi olarak üç şekilde kullanılıyordu:

1. Taze meyve olarak yeniyordu.

2. Şurup veya şarap yapılıyordu.

3. Kış için kurutuluyordu.

1. Taze Meyve

Bugün bilinen, hatta bilinmeyen meyveleri yiyecek maddesi olarak kullanan Türkler, şüphesiz, bunların bir kısmını taze olarak sarfediyorlardı. Taze meyveye, bugün olduğu gibi, yemiş deniyordu.

Türklerin pek ağaç yetiştirme gelenekleri olmadığı anlaşılıyor. Zira ağaç yetiştirmeden pek söz edilmediği halde, iki kişinin birbirine ağaç sökmekte yardım ettiği belirtilmektedir.302 Bununla beraber, Türklerin mevcut ağaçlardan faydalandıkları ağaç dallandığı,303 meyve verdiği304 ve olduğu zaman305 toplamalarından anlaşılıyor. Nitekim adamın kendisi için meyve topladığı,306 başka bir adamın ötekine meyve toplamada yardım ettiği307 kaydedilmektedir. Türkleri en çok sevindiren iki şeyden birinin gençlere meyve toplatmak olduğu bir şiir parçasından anlaşılmaktadır.308

2. Meyve Suları

Türklerin meyvelerden şerbetler yaptıkları şüphesizdir. Ne yazık ki, Kaşgarlı Mahmud'un eserinde meyve sularına dair pek az bilgi verilmektedir. Hâlbuki Türklerin bildikleri meyvelerin yaş iken sularını çıkarmasını bildikleri şüphesizdir. Kaşgarlı Mahmud, sadece onun (adamın) üzümü şira yaptığından söz etmekte,309 kayısının sıkılarak suyundan şerbet yapıldığını belirtmekte; 310 bunun dışında sadece demir hindi adını zikretmektedir.311

Yaş üzümden o zaman "bekmes" denen pekmez yapıldığını312 ve bugün kavut, o zaman ise "talkan" denen kavrulmuş arpa ununa katılarak yendiğini biliyoruz.313

Pekmezden ayrıca şurup yapıldığı da anlaşılmaktadır.314 Üzüm sıkma zamanı için ayrıca Türklerin "sıkman" terimini kullanmaları,315 üzümün ve üzümden elde edilen maddelerin Türkler'in hayatlarında oynadığı rolü göstermeğe kâfidir.

3. Meyve Kurutmaları

Günlük ihtiyaçlardan ziyade, ileriyi düşünmenin, Türk beslenme sisteminin esasını teşkil ettiğini muhtelif vesilelerle belirtmiştik. Bu prensip yalnız et, süt ve hububat için değil, meyve için de uygulanıyordu.

Et kurutmasına olduğu gibi meyve kurutmasına da “kak” deniyordu. Meselâ, erik yarmasına “erük kakı” adı veriliyordu.316 Fakat, görünüşe göre, meyveler arasında en çok kurutulan üzümdü.317 Kaşgarlı Mahmud’un eserinde geçen “bu adam çok üzüm kurutucudur” cümlesi manalıdır.318 Demek ki, çok üzüm kurulan kimse dikkati çekmekte ve belki de takdir edilmektedir. Ayrıca şeftali de kurutuluyordu.319

Türkler yalnız meyveleri değil, sebzeleri de kurutuyorlardı. Ne yazık ki, bu hususta fazla bilgimiz yoktur. Yalnız kabak kurutması yaptıkları anlaşılıyor.320

Sonuç

Yukarıdan beri verdiğimiz bilgi, Alp Arslan zamamında Türklerin beslenme sistemleri, bu bakımdan hayat ve kültür seviyeleri hakkında bir fikir vermiştir sanırız. Bu uzun bilgiden anlıyoruz ki, Türkler kendilerine has bir beslenme sistemine sahiptirler. Et, yağ ve un Türk beslenme sisteminin esasını teşkil etmektedir. Onlar, bu üç besin maddesinden, ya ayrı ayrı ya da bu üç maddeyi birbirleriyle ve başka besin maddeleriyle karıştırarak, çok güzel yemekler yapıyorlardı. Hele, etten azami ölçüde faydalanıyorlardı. Bununla beraber, daima at üstünde olan Türkler, hayat şartlarının tesiriyle, hazırlanması ve yenmesi kolay yemek tipine de pek önem veriyorlardı.

Aileler kendileri için yemek pişirdikleri gibi, aşçılığı meslek edinen “salçı” adında bir insan zümresi de vardı.321

Yağın ve hele etin girmediği yemek, hemen hemen yoktu. İçinde et bulunmayan yemek düşünülemiyordu. Nitekim böyle yemeğe, bugün de kullanılan terimle “yavan aş” (= yavan yemek) deniliyordu.322 Et kadar olmamakla beraber, aynı şey yağ için de ileri sürülebilir: Yağsuz bulamaca “bulgama” deniyor ve tatsız sayılıyordu.323

Türk yemeklerinin ilk özelliği besleyici oluşlarıdır. Türklerin neden bu kadar kuvvetli oldukları, Türk yemekleri hakkında verdiğimiz bu bilgiden sonra kolayca anlaşılabilecektir sanırız.

1 Bildiğimizegöre, Kaşgarlı Mahmud’un bu eşsiz eserinde Türk yemeklerine dair verilen bilgi şimdiye kadar bizim burada ele aldığımız şekilde incelenmemiştir.

Anadolu Selçukluları yemekleri için şimdi bk. M. 2. Oral, Selçuklu Devri Yemekleri, Türk Etnografya dergisi, I, l73-76, II, 29-34.

2 Kâşgarlı Mahmud, Divanü Lügat it-Türk, trc. Besim Atalay, I, 389 (şiir parçası).

3 A.e., III, 102-3 (şiir parçası).

4 A.e., I, 55.

5 A.e., I, 415.

6 A.e., III, 26.

7 A.e., II, 37, 61: “ol, süt sağdı”. Ayrıca bk. 66.

8 A.e., I, 397.

9 A.e., II, 101.

10 A.e., II, 43, 51, 163.

11 A.e., III, 195.

12 A.e., II, 139.

13 A.e., II, 72.

14 A.e., I, 157.

15 A.e., I, 193.

16 A.e., I, 181; II, 101.

17 A.e., I, 523.

18 A.e., II, 13; III, 129. Aynı atasözü iki defa geçmektedir.

19 A.e., I, 55: “Aguz” veya “aguj”.

20 A.e., ayn. yer.

21 A.e., III, 122.

22 Hazırlanan maya, kaynatılmış süt bir kaba konur, belli bir sıcaklıkta hazırlanan maya, sütün içine atılarak karıştırılır kabın kapağı kapanır, etrafı bezlerle sarılır ve soğumaya terkedilir.

23 A.e., I, 208: “ol yoğurt udıttı” veya “uzıttı”.

24 A.e., II, 251.

25 A.e., I, 120.

26 A.e., III, 164.

27 A.e., II, 189.

28 A.e., I, 433.

29 A.e., I, 357; II, 15.

30 A.e., II, 81: “ol kurut sagurdı”.

31 A.e., III, 332: “er kurutsadı”.

32 A.e., II, 157.

33 A.e., I, 356: Kelime Karlukça olduğuna göre, bu çeşit peynir daha ziyade Karluklar tarafından yapılıyor demektir. Hâlbuki bu çeşit peynir bugün Türkiyemizde de yapılıp yenmektedir.

34 A.e., II, 295.

35 A.e., I, 105. C. Broçkelmann bu kelimeyi “peynir” olarak tercüme etmiştir (bk. adı geçen eser, 65). Süt-yoğurt karışımı yiyecek bugün de yapılmaktadır ve “köremez” adı verilmektedir.

36 A.e., I, 208: “ol udıtma udıttı”.

37 A.e., I, 143.

38 A.e., II, 342: “ol tizletti nenğni”.

39 A.e., I, 433.

40 A.e., I, 326 (atasözü) III, 159.

41 A.e., aynı yer.

42 A.e., III, 121. “Küç” kelimesi Çiğilçedir.

43 A.e., III, 156.

44 A.e., III, 222.

45 A.e., III, 233-4

46 A.e., II, 149.

47 A.e., aynı yer.

48 A.e., II, 123-4; III, 63, 77.

49 A.e., III, 305-6.

50 A.e., aynı yer.

51 A.e., I, 326.

52 A.e., III, 307.

53 A.e., II, 426.

54 A.e., II, 305-6.

55 A.e., I, 28; II, 188, 198. Yağ erimesi için bk. aynı eser, I, 182; II, 19, 198; III, 182, 262.

56 A.e., I, 227.

57 A.e., II, 293.

58 A.e., III, 119: "yağ çöpi".

59 A.e., II, 197: "ol bana ekmeği yağa bandırttı"; veya "ol ekmeğe yağ bandırayazdı".

60 A.e., II, 89, 154, 189, 190.

61 A.e., II, 89, 154, 189, 190.

62 A.e., II, 240, 245.

63 A.e., III, 319.

64 A.e., II, 229.

65 A.e., II, 205, 210.

66 A.e., III, 392.

67 A.e., II, 267.

68 A.e., II, 354.

69 A.e., III, 103.

70 A.e., III, 338.

71 A.e., III, 475.

72 A.e., II, 313; III, 320: “yumurtga”.

73 A.e., II, 313.

74 A.e., I, 369; II, 310; III, 270, 444.

75 A.e., I, 101, 284, 295; II, 237.

76 A.e., I, 95 (Atasözü)

77 A.e., I, 95 (Atasözü)

78 A.e., III, 7.

79 A.e., I, 445.

80 A.e., III, 63-4. Hangi kuş olduğu açıklanmamaktadır.

81 A.e., III, 334. Balık kelimesi Kâşgarlı’nın eserinin birçok yerlerinde geçerse de, pişirildiğinden veya yenildiğinden bahsedilmez.

82 A.e., III, 7.

83 A.e., III, 223-4: “kazı”.

84 A.e., I, 95.

85 Erkeç ve keçi etleri hakkındaki bu telâkki Türkiye’de bugün de yaygındır.

86 A.e., II, 217.

87 A.e., II, 48, 49.

88 A.e., II, 157.

89 A.e., I, 107: “etlik koy”.

90 A.e., I, 284, 295.

91 A.e., nşr. Kilisli Rifat, II, 63: “ol koyuğ kezirdi”: “o (adam) koyunu yüzdü”. B. Atalay, “o koyunu yüzdü”, cümlesini “onu pastırma yaptı” diye

tercüme ettiği için (bk. ayn. eser, II, 76) asıl metni verdik. Doğru tercümesi için bk. C. Brockelmann, A.e., 101.

92 A.e., ayn.yer.

93 A.e., II, 222. Tercüme yukarıdaki gibi düzeltilecektir.

94 A.e., II, 237.

95 A.e., I, 485.

96 A.e., III, 159.

97 A.e., I, 220. Et asılan çengele de etlik deniliyordu. Bk. A.e., I, 101.

98 A.e., I, 444: “bir batman at”.

99 A.e., I, 397: “bir tilim et” 429: “bir tilge et”.

100 A.e., III, 229: “bir tikü et”.

101 A.e., I, 483.

102 A.e., I, 401; II, 15.

103 A.e., II, 174.

104 A.e., II, 102.

105 A.e., II, 129.

106 A.e., III, 357.

107 A.e., III, 317: “Bu doğranacak et”.

108 A.e., ayn.yer.

109 A.e., III, 317.

110 A.e., II, 141, 240.

111 A.e., III. Ayrıca bk. 313: “et doğrayan”.

112 A.e., III, 317.

113 A.e., III, 313.

114 A.e., III, 312.

115 A.e., III, 315: “o (adam) et doğramak istiyor”.

116 A.e., III, 316.

117 A.e., III, 315.

118 A.e., III, 277-8.

119 A.e., III, 311.

120 A.e., II, 4: “Adam et biçti=kesti”.

121 A.e., I, 184; II, 212.

122 A.e., III, 277-8.

123 A.e., nşr. Kilisli Rifat, III, 207.

124 A.e., I, 495: “tamırlığ et”= damarlı, sinirli et; III, 407.

125 A.e., III, 124: “boş et”.

126 A.e., I, 323: “Bu ette yağ yok”.

127 A.e., III, 356: “tonğ et”=donmuş et.

128 A.e., II, 125. Adamın tuz düğmesi için bk. A.e., III, 184.

129 A.e., II, 243: “et tuzlandı”.

130 A.e., III, 263.

131 A.e., II, 342.

132 A.e., II. 342.

133 A.e., III. 263.

134 A.e., II, 309; III, 242.

135 A.e., I, 369: Kebab etmeğe yarar oğlak ve kuzuya “söğüş” deniyordu.

136 A.e., III, 444: “ol kuzu küriledı”.

137 A.e., ayn.yer.

138 A.e., II, 248, 254. Ayrıca bk. II, 120.

139 A.e.,I, 445.

140 A.e., I, 115.

141 A.e., II, 310.

142 A.e., III, 270: “kuzı buldı”= kuzu pişirdi.

143 A.e., I, 223.

144 A.e., III, 7.

145 A.e., III, 63-4

146 A.e., II, 334.

147 A.e., II, 78; III, 335.

148 A.e., II, 245.

149 A.e., I, 379; III, 23, 321.

150 A.e., I, 169, 233; II, 120.

151 A.e., II, 292.

152 A.e., III, 134: “Süllüğ et”.

153 A.e., III, 144: “yiğ et”.

154 A.e., III, 109.

155 A.e., III, 393.

156 A.e., III, 332.

157 A.e., III, 136: “Sımsımrak”.

158 A.e., I, 416: “soktu”.

159 A.e., III, 405.

160 A.e., III, 55. Yemeğin adı: “Yörgemeç”.

161 A.e., I, 380: “topık süngük”.

162 A.e., II, 252.

163 A.e., II, 236.

164 A.e., I. 173.

165 A.e., ayn. yer.

166 A.e., III, 286: “et kaksıdı”= et kak olayazdı, kak olmağa doğru yöneldi.

167 A.e., II, 222.

168 A.e., II, 348.

169 A.e., II, 282.

170 A.e., I, 209.

171 A.e., III, 16.

172 A.e., II, 186.

173 A.e., III, 16.

174 A.e., I, 368; III, 335.

175 A.e., I, 493; II, 235.

176 A.e., II, 81.

177 A.e., III, 40. Bulgurun ve yarmanın nasıl yapıldığı hakkında Kâşgarlı Mahmud’un eserinde hiç bir bilgi verilmemektedir. Fakat o zaman da her halde bugün harkesin bildiği şekilde yapılıyordu.

178 A.e., I, 318.

179 A.e.,I, 423.

180 A.e.,III, 234: “suma”.

181 A.e., III, 234.

182 A.e., I, 480; II, 129: “kendük”.

183 A.e., I, 268; II, 15, 16, 81, 174: Bu kaplar çuval veya dağarcık olabilir.

184 A.e., II, 16.

185 A.e., II, 174.

186 A.e., I, 174.

187 A.e., I, 269.

188 A.e., II, 15.

189 A.e., II, 81.

190 A.e., I, 268.

191 A.e., II, 71-2.

192 A.e., I, 258.

193 A.e., I, 221.

194 A.e., I, 255.

195 A.e., I, 264.

196 A.e., I, 238.

197 A.e., II, 102.

198 A.e., III, 280-1.

199 A.e., III, 436.

200 A.e., III, 102.

201 A.e., III, 47.

202 A.e., III, 107.

203 A.e., I, 452: “yerküç”.

204 A.e., I, 109.

205 A.e., III, 57.

206 A.e., I, 286; II, 27. Küçüklüğümüzde köylerde bu çeşit ekmek sık sık yapılırdı. Bu âdetin bugün Türkiye’mizde yaşayıp yaşamadığını bilmiyoruz.

207 A.e., 358.

208 A.e., II, 304.

209 A.e., I, 478.

210 A.e., III, 27. Bazı yerlerde bu çeşit ekmeğe “şebit” derler. Hakanlı Türkçesinde yufkaya “püşkel” deniyordu (A.e., I, 481).

211 A.e., III, 25, 35.

212 A.e., III, 34.

213 A.e., I, 417.

214 A.e., I, 388.

215 A.e., III, 340.

216 A.e., I, 444.

217 A.e., I, 360: “kömeç”; I, 444: “közmen”; II, 26: “közmen kömdi”.

218 Çocukluğumuzda çok yapılan ve gayet lezzetli olan bir ekmek çeşidi idi ve “kömbe” denirdi. Şimdi pişirilip pişirilmediğini bilmiyorum.

219 A.e., I, 286. B. Atalay “közleme yaptı” diye tercüme ediyorsa da, yanlışlığı meydandadır. Nitekim C. Brockelman “özlemek” mastarını külde pişirmek diye tercüme etmiştir (a.g.e., 238).

220 Kâşgarlı Mahmud, Divan, trc. Besim Atalay, III, 287: “kevser ekmek”.

221 A.e., I, 518.

222 A.e., II, 106; “türmek”= dürmek.

223 A.e., I, 396.

224 A.e., II, 276.

225 A.e., II, 106. Ekmek dürümü, çocukluğumuzda beslenmemizin esasını teşkil ederdi: Yufkanın içine kâh pişmiş yumurta, kâh yoğurt, kâh yağ ve bal, kâh peynir, bazen de sadece taze soğan koyarak dürer ve büyük bir lezzetle yerdik.

226 A.e., I, 151: “aşpöri”.

227 A.e., III, 173-4. Bu tariften bunun bir nevi hoşmerim olduğu anlaşılıyor.

228 A.e., III, 222.

229 Kâşgarlı Mahmud, Divan, nşr. Kilisli Rifat, III, 155; C. Brockelmann, a.g.e., 211. B. Atalay eksik tercüme etmiştir. Bk. Kâşgarlı Mahmud, III, 207.

230 A.e., I, 145: “Avzurı”.

231 A.e., III, 234.

232 A.e., III, 173: “kıyma ügre”.

233 A.e., I, 127: Yalnız “tutmaç”ın şehriye çorbasından daha sulu olduğu kaydediliyor.

234 A.e., I, 527.

235 A.e., III, 331.

236 A.e., III, 237-8.

237 A.e., I, 406; III, 163.

238 A.e., I, 478.

239 A.e., I, 356: “sogut”. Kençekçe “togrıl” kelimesinin de aynı yemeği gösterdiği anlaşılıyor. Bk. A.e., I, 482.

240 A.e., I, 90.

241 A.e., I, 452.

242 A.e., ayn. yer.

243 A.e., aynı. yer.

244 A.e., III, 119.

245 A.e., III, 277-8.

246 A.e., I, 331; II, 282; III, 125. Bilindiği gibi, yufka bugün bile aylarca yetecek kadar pişirilir, yığılır; her gün ihtiyaç ölçüsünde alınır, su serpilerek yumuşatılır ve yenir. Bunun “tutmaç çöpü” için de uygulanması pek mümkündür. Esasen bu şekil davranış, daima geleceği gözönünde bulunduran Türk beslenme sistemine de uygundur.

247 A.e., II, 217, 233, 349; III, 442.

248 A.e., III, 289.

249 A.e., ayn. yer.

250 A.e., III, 442.

251 A.e., II, 233.

252 A.e., II, 349.

253 A.e., II, 217.

254 A.e., I, 382.

255 A.e., I, 434; III, 26.

256 A.e., III, 146-7.

257 Faruk Sümer, Oğuzlar, 383.

258 Kâşgarlı Mahmud, Divan, trc. B. Atalay, I, 489.

259 A.e., II, 282.

260 A.e., I, 452.

261 Faruk Sümer, Oğuzlar, 383.

262 Kâşgarlı Mahmud, Divan, trc. B. Atalay, I, 493.

263 A.e., I, 138: Boğumlu bir ot.

264 A.e., I, 446.

265 A.e., I, 121.

266 A.e., III, 332-3.

267 A.e., I, 396, 477; II, 106.

268 A.e., I, 492: “Buldum”. Ayrıca bk. C. Brockelmann, a.g.e., 42.

269 Kâşgarlı Mahmud, Divan, trc. B. Aalay, I, 445: Başka bir husustan bahsedilirken sadece kadayıf hamurundan söz edilmektedir.

270 A.e., I, 128.

271 A.e., III, 60, 81. C. Brockelmann, “buhsum” ve “bekni” kelimesini bir arada tercüme etmiştir. Bk. a.g.e., 34.

272 Kâşgarlı Mahmud, Divan, trc. B. Atalay, ayn. yer.

273 A.e., III, 60.

274 A.e., III, 234.

275 A.e., I, 485. C. Brockelman, “buhsım” kelimesini bira olarak tercüme etmiştir. Bk. a.g.e., 45.

276 Kâşgarlı Mahmud, Divan, trc. B. Atalay, III, 234: Türkler bu köpüğe “tuma buhsum” adını veriyorlardı.

277 A.e., III, 442. C. Brockelmann, “agartgu” kelimesini yine buğday birası olarak tercüme etmiştir. Bk. a.g.e., 3.

278 Kâşgarlı Mahmud, Divan, trc. B. Atalay, I, 50.

279 A.e., I, 408.

280 A.e., ayn. yer: Bunlar, Yağma, Tohsi, Çiğil boylarıdır.

281 A.e., II, 427.

282 A.e., II, 290.

283 A.e., I, 157.

284 A.e., III, 397.

285 A.e., I, 373.

286 A.e., I, 282.

287 A.e., III, 166.

288 A.e., III, 164.

289 A.e., I, 211.

290 A.e., III, 136.

291 A.e., I,406.

292 A.e., III, 136.

293 Mesela bk. N. Elisseef, Nurad-din, Mahmud Damas, 1967, II, 387.

294 Kâşgarlı Mahmud, Divan, trc. B. Atalay. II. 268.

295 A.e., III, 122.

296 A.e., I, 365-6.

297 A.e., III, 197.

298 A.e., II, 12.

299 A.e., I, 473.

300 A.e., II, 268.

301 A.e., I, 475.

302 A.e., III, 103.

303 A.e., II, 269.

304 A.e., II, 269; III, 114.

305 A.e., II, 12.

306 A.e., I, 251.

307 A.e., II, 95.

308 A.e., I, 263: Ayrıca görüldüğü gibi, Türkleri bayram sevincine garkeden ikinci olay avcılıktır.

309 A.e., III, 331.

310 A.e., I, 122.

311 A.e., I, 138.

312 A.e., I, 459.

313 A.e., I, 440: şiir parçasında.

314 A.e., III, 164.

314 A.e., I, 164.

315 A.e., I, 444.

316 A.e., II, 282.

317 A.e., I, 159, 467.

318 A.e., I, 514.

319 A.e., I, 467.

320 A.e., I, 491: “sagangu”.

321 A.e., III, 442.

322 A.e., III, 37, 116-7: “Adam aşı yavan buldu” demek etsiz buldu demekti.

323 A.e., I, 491.

Fergana'da Yerleşim Yerleri / Gülnisa Aynakulieva [s.377-387]

Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

A. Fergana’da Şehirler, Kasabalar, Köyler

Genel olarak VIII. yüzyıl, Orta Asya’nın iki büyük dönemini ayıran bir hudut zamanıdır. Arapların fethi ve bununla birlikte yeni dinin yayılışı ve

Arap dilinin devlet dili yerine geçmesi, küçük prensliklerin tek devlet sistemine dahil edilişi, yeni kültürel ve ekonomik münasebetlerin meydana gelmesi bölgedeki maddi ve manevi kültürün tamamıyla değişmesine yol açmıştır.

İlk zamanlarda şehirlerdeki yapılara, büyük zarar veren Arap fetihleri aynı zamanda bunların biçimlerinin büsbütün değişmesinde de büyük rol oynamıştır. Orta Asya'nın Arap Hilafeti'ne bağlanması Yakın Doğu ile Maveraünnehir arasındaki ticari ilişkilerin genişlemesine yol açmış ve bu durum doğal olarak şehirlerin gelişmesinde de büyük etken olmuştur.1 Bölgenin İslam sancağı altına girmesi dolayısıyla bir merkezden yönetilen muntazam Hilafet kuruluş sistemine bağlanması, kültürel ilişkilerin ilerlemesine, ticaretin ve zanaatın gelişmesine yol açarak Orta Asya'nın IX-X. yüzyıllarda meydana gelen ikinci şehirleşme döneminde önemli rol oynamıştır.2 İslam müelliflerinin Maveraünnehir şehirleri hakkında yazdıkları ile yapılan arkeolojik araştırmalar sonucunda elde edilen bilgiler, bu tarihi döneme özgü ayırıcı vasıfların ve olayların bütün Fergana şehirlerinin kaderinde de belli bir derecede iz bıraktıklarını göstermektedir.

IX-X. yüzyılların Fergana vadisi, İslam coğrafyacıları tarafından detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Yazılı kaynaklar Arap fütühatı sırasındaki Fergana hakkında Kâsân, Ahsıket, Urest ve Hocend olmak üzere ancak dört şehirden söz etmektedir. X. yüzyıl coğrafyacıları ise Fergana'da 40 şehrin olduğunu belirtirler. Bunlardan Hocend, daha o zamanlarda duvarlarla çevrilmiş bir rabata sahipti.3

Fergana bölgesi Sema'ni'ye göre doğuda Ceyhun ve Seyhun nehirlerinin ötesinde bulunan geniş bir bölgedir.4 Yakut Hamavî, Fergana'nın sadece bir bölge adı olmayıp aynı zamanda bir şehir adı da olduğunu bildirir. Ona göre bölge, doğuda Haytal tarafından Türklerle sınır olup Semerkant'tan 50 fersahlık bir mesafede bulunuyordu5 (Hurdadbih'te

53 fersahtır).6 İstahri, vilayetin çok zengin ve nüfusunun çok kalabalık olduğunu kaydeder. Ona göre Fergana dağlarında çok sayıda altın, gümüş, bakır, firuze, civa, kömür ve nuşadır bulunmaktadır. Maveraünnehir'de nuşadırın bulunduğu tek maden ocağı buradadır.7 Mukaddesi, Fergana'da bulunan yaklaşık 40 tane büyük ve küçük şehirlerden söz eder.8 Şehirleri sayarken otuz bir isim zikreder ve başşehir hariç bunları üç gruba ayırır: 1- Miyan Rudan Bölgesi; Şimdiki Narin Nehri ile Kara Derya arasına denilip Doğu Fergana'yı temsil etmekteydi. 2- Nesya Bölgesi; Güney Fergana'yi temsil etmekteydi. 3- Vagiz Bölgesi; Kuzey Fergana'nın yani Sir Derya'nın kuzeyinde bulunan şehirleri içine almaktaydı.9

Mukaddasi ve diğer coğrafyacıların verdiği bilgilere göre birinci gruba Nasrâbâd, Minare, Renced, Şikit, Zârkân, Hayrlam, Beşbeşan, Özkent; İkinci guruba: Oş, Kuba, Bereng, Marginan, Riştan, Vankes, Kend, Aval, Nevkat-Miskan, Uştikan, Zenderamş; Üçüncü guruba: Bûkend, Kâsân, Bâb, Çarek, Aşt, Tubkâr, Dicerkerd, Bigân, Tishan, Cidgil, Şâvdân, şehirleri girmekteydi.10

İbn Havkal'e göre Fergana'nın alt bölgeleri arasında: Yukarı Nesya, Aşağı Nesya, Asbara, Nukad, Miyan-Rudan, Cidgil, Urest, Besafar ve Aşt bulunmaktadır. Hocend tarafından Fergana'ya girince ilk alt bölge Yukarı Nesya'dır. Buranın şehirleri arasında Vankes, Sûh, Huvakand (Hokand), Riştan vardır. Aşağı Nesya buraya bitişir. Aşağı Nesya şehirleri arasında Marginan, Zenderamş, Necrenk, Ustikan, Andukan (Andican) ve Hali bulunmaktadır.11 Zikredilen iki alt bölge ova ve çayır olup bunların arasında dağların olmadığı söylenir.

İbn Hurdadbih gibi, en eski Arap coğrafyacılarına göre, Batı

Asya'dan Hilafet'in şark hududuna giden ana yol Hocend'de Sir Derya'yı aşar, bundan sonra Ahsıket'e kadar sağ sahili takip eder ve Ahsıket'ten sonra yeniden nehri aşarak Kubâ, Oş ve Özkent'e ulaşırdı.12

İstahri, Sir Derya'nın güneyindeki mıntıkalardan geçen bu yolu ana yol sayıyordu.13 Şehirlerin bulunduğu yerleri öğrenmek için şehir sayımındaki düzen ve bunların arasındaki mesafelerin tespiti çok önemlidir. İstahri, vadi boyunca Güney Fergana'dan geçen bu Hocend-Özkent ana yolunu tasvir ederken şu şehirleri sayar: Hocend'den Kend'e kadar 1 merhale, Kend'den Soh'a kadar bir merhale, Soh'tan Riştan'a kadar bir merhale, Zenderamiş'tan Kuba'ya kadar bir merhale, Kuba'dan Oş'a kadar 1 büyük merhale, Oş'tan Özkend'e kadar bir büyük merhaledir.14

Ana yolun güneyinde Asfara (İsfara), Aval ve Nekad denilen dağlık bölgeler bulunuyordu. Asfara bölgesindeki şehirler Tâmâhuş ve Bamkâhuş idi.15 Bamkâhuş Sûh'tan beş fersah, Tâmâhuş da Bâmkâhuş'tan bir mil uzaklıktaydı.16 Bölge kısmen ovada ve kısmen dağda yer alıyordu.

Avâl şehri aynı addaki alt bölgenin merkezi olup Suh'tan on fersah uzaklıkta Ucne yolu üzerinde idi. Şehrin köyleri olup, ayrı ve kenarda bulunan bir alt bölgeydi. Hududu'l-Alam'daki bilgilere göre Bagaskan şehri Avâl'e aitti.17

Nukad (Mukaddesiye göre Nevkâd),18 dağlık bir şehrin adı olup aynı zamanda kurenin de adıydı. Şehrin adıysa Miskan idi ve başka bir şehri de yoktu.19 İstahri'ye göre Nukad, Kubâ'dan doğuya yönelik 7 fersahlık bir mesafede bulunuyordu.20

İslam müellifleri batıdan Fergana'ya giden ilk şehir olarak Hucanda'yı (Hocend) gösterirler. Söz konusu yüzyıllarda Hocend şehri bazen Fergana'ya bağlı olup, bazen de müstakil bir idari bölge durumunda idi.21 İbn Hurdadbih ve İbn Havkal22 Hocend'in Fergana'ya hudut olup buraya dahil olduğunu, yalnız yönetimin ayrı olduğunu bildirirler. İbn Havkal'e göre şehir Şaş nehrinin batı kıyısında yer almıştır. Şehrin uzunluğu genişliğinden fazlaydı. Her tarafı bağ ve bostandı. Fakat şehrin içinde bostanlar yoktu, evleri dağınıktı. Az sayıda köyü ile şehri ve kuhendizi

vardı. Camisi şehirde, Darü'l-İmâre'si rabattaki meydanda, hapishanesi ise kuhendizdeydi. Halkı güzel ve insanlık sahibiydi.23

Şehir herhalde nehir boyunca 1 fersahtan fazla (6-8 km.) bir mesafede uzanırdı. Evleri çoğu zaman birbirine çok yakın bir şekilde yapılırdı. Bunlar genelde şehrin etrafında yer alırlardı.24 Mukaddesi, şehrin güzel ve temiz olduğunu yazar. Ona göre bu tarafta Hocend'den daha temiz şehir yoktur. Şehir ortasında ırmak akardı ve buraya dağlar bitişirdi. Müellif: "Akıllı kişiler şehri methetmişlerdir, şairler şiirlerinde anlatmışlardır"25 der. Hudûdu'l-Âlem'deki bilgilere göre Hocend'in etrafında tarlalar çoktu, ve yetiştirdikleri bitkiler arasında en çok nar ağaçları bulunuyordu. Şehir sakinleri çok cesur ve savaşçıydı.26

Hocend'den bir fersahlık mesafede Kend şehri bulunuyordu.27 Bu amillikte Kend'den başka şehir yoktu. Yakut, şehirde bademlerin çok olmasından dolayı ona Kand-i Badem dendiğini söyler. Bu bademlerin kabukları o kadar ince olurdu ki elle kırılabilirdi.28 Buradan badem çeşitli ülkelere ihraç edilirdi. Mukaddesi'ye göre Kend'de çarşıların ortasından bir dere (veya kanal) akardı.29 Mukaddesi onu Fergana şehirleri arasında gösterir.

Hocend ile Fergana arasında bir hudut yerini tutan Vankent veya Vankes şehri yer almıştı. Şehir küçüktü fakat kalabalık bir ekim tarlalarına sahipti.30 Mukaddesi Vankent'in Riştan kadar büyüklükte olduğunu söyler. Ona göre Riştan büyük bir yer olup, camisinin biri çarşıya, diğeri meydana açılan iki tane kapısı vardı.31 Hududu'l-Alem'in yazarı Riştan, Huvâkand (Hokand) ve Zenderamış şehirlerinin çok nüfuslu olduklarını ve bunların da pek çok ekim tarlalarına sahip olduklarını bildirir.32 Yakut'a göre Riştan, Marginan köylerinden biriydi.33 Huvakand (Hokand) hakkında Arap coğrafyacıları başka bilgi vermezler. Sem'ânî, şehri hiç tasvir etmeden sadece adını zikreder.34 (Yakut'ta da aynısıdır).35

Nihayet Yukarı Nesya’nın diğer bir şehri olan Soh, dağlardan meydana gelen bir şehir olup, 60 köyü vardı. Amillikleri, durumu, ahalisinin kalabalığıyla ayrı bir büyük kûre sayılırdı.36 Şehir Buttam ile Fergana arasında yer alıyordu.37

Aşağı Nesya şehirlerine gelince; Marginân, Yakut’un malumatlarına göre Fergana’nin en meşhur şehirlerinden idi.38 Fakat böyle denmesine rağmen diğer kaynaklarda, şehir hakkında pek fazla malumata rastlanmaz. Sem’ânî de aynı bilgiyi verir, fakat farklı olarak şehrin Gandab adlı bir mahallesinden söz eder.39 Mukaddesi’ye göre Marginan küçük bir şehir olup, Cuma camisi çarşılar içindeydi ve şehir kapıları önünden bir nehir geçerdi.40 Uştikan küçük bir şehir olup camisi çarşısındaydı.41 Andukan (Andican) Yakut’ta sadece bir köy adı olarak zikredilir.42 (Sem’ânî’de de aynı bilgiler geçer).43 Andukan ancak XIII. yüzyılın ikinci yarısında Moğol hakanları Kaydu ve Tuva Han zamanlarında şehir konumuna gelmiştir ve XIII. yüzyıla kadar Fergana’nın başkentliğini yapmıştır.44 Aşağı Nesya’nın diğer şehirleri hakkında başka bilgilere rastlanmamaktadır.

Güney Fergana’ya ait olup ana yol üzerinde bulunan şehirlerden Kubâ ve Uş (Oş) şehirleri vardi. Kubâ, İstahri’ye göre bu yüzyıllarda Fergana’nin başkenti Ahsiket’ten sonraki ikinci büyük şehirdir. Ona göre Kubâ, buradaki şehirlerin en güzellerindendi. Burada kuhendiz, rabat, Cuma camisi ve çarşılar vardı.45 İbn Havkal aynı bilgileri vermekle birlikte şunları da ekler: “ şehrin kuhendizi harap olup camisi buradadır. Çarşıları rabattadır. Dar el-İmâre hapishane de rabattadır. Rabatın etrafını çeviren bir sur bulunur. Kubâ’nın, Ahsıket’in bostanlarından ve sularından daha fazla bostanı suyu vardır”.46

Mukaddesi Kuba’nın merkezlerden daha rahat, daha geniş, daha hoş, daha temiz, daha cazip bir şehir olduğunu bildirir. Hatta ona göre mantıken buranın merkez olması gerekirdi. Şehrin ortası meydanlık olup camisi

çarşısındaydı. Hakîmler Kuba için “Fergana Kuba’dan ibarettir. Geri kalanı çör çöptür” demişlerdir der.47 Şehrin muharebe hazırlığı ve sayısı çok köyü vardı. Kubâ hududunda başka bir şehir olmayıp, başka bir amillik de bitişmezdi. Hudûdu’l-Âlemin müellifi Kubâ’yı, Fergana’nın en büyük ve en gelişmiş mamur şehri olarak gösterir.48

Söz konusu yüzyıllarda Fergana’nın üçüncü büyük şehri Oş’tur ve Fergana’nın ekonomik ve ticari merkezidir.49 Mukaddesi’ye göre Oş nehirleri bol, çeşitli özelliklere sahip bir şehirdir. Ferah ve bolluktur. Çarşıları bol olup camisi çarşılarının ortasındadır. Dağa yakın zengin bir yerdir; suları boldur.50 İbn Havkal Oş için şöyle der: “Oş’un mamur şehri ve kuhendizi bulunur. Dar el-İmâre ve hapishane kuhendizdedir. Şehrin bir rabatı ve bu rabatın etrafında su bulunur. Bu şehir, üzerinde Türkleri gözetleme yeri bulunan dağa bitişiktir. Bu gözetleme yerinden onların sebze tarlaları, sürüleri korunur”.51 Karakola her taraftan gönüllüler gelirdi.52 Şehrin üç kapısı vardı: Dervaza-i Kuh (Dağ Kapısı), Dervaze-i Âb (Su Kapısı) ve Dervaza-i Mugkede (Mugkede Kapısı). Bu kapılar müstahkemdi.53 Mugkede “ateşe tapanlar mabedi kapısı” anlamına gelip, eski Zerdüştlük dininin bir yankısıydı. Bu yüzyıllarda Oş sakinlerinin ancak küçük bir kısmı Zerdüştlük mensubu oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü X. yüzyılda İslamiyet’in, Fergana’nın bütün tarım ahalisinin hâkim dini durumuna geldiği bilinmektedir.54

Hudûdu’l-Âlem’de Oş’un kalabalık ve zengin bir şehir olduğundan söz edilir. Halkı çok savaşçıydı. Şehir dağın eteğinde yer alıp dağın üzerinde gözetleme karakolları çoktu.55

Oş’un etrafındaki tarımla uğraşan meskun yerler (Özkent ve Kubâ’nın etrafında olduğu gibi) şehir için birer dış istihkam hattı görevini yapmaktaydı. Bunun dışında Oş’un güneydoğusunda 2 fersahlık56 mesafede zamanına göre mükemmel bir kaleye sahip olan Medva şehri

vardı.57 Oş'tan farklı olarak Kubâ ve Özkent'in etrafında şehirler yoktu. Oş hakkındaki bilgilere büyük Türk alimi Kaşgarlı Mahmud'un ünlü Divân-ı Lügati't-Türk'ünde de rastlanır. Kaşgarlı, Oş için "tanınmış bir şehir adı" demekle birlikte Uc diye şehir adının diğer bir yazılışını da verir.58

Ve nihayet Arap dünyasının son klasik coğrafyacılarından Yakut El-Hamavi sözlüğünde Oş'un büyük bir şehir olduğunu, duvarlarla çevrili olup dört kapısı bulunduğunu söyler. Daha önceki coğrafyacılar şehrin ancak üç kapısından söz etmişse de arada geçen 2-3 yüzyıl boyunca şehrin daha da büyüdüğü, daha müreffeh olduğu anlaşılmaktadır. Süleyman Dağı'nın üzerinde hâla Türk göçebelerine karşı karakol bulunuyordu. Ona göre Oş, Kubâ'nın yakınında yer alıp, şehir ve civarındaki topraklar çok bereketliydi.59

Fergana'nın kuzey kısmındaki şehirlerin tasvirine geçmeden önce, ilk olarak vilayetin merkezi olan Ahsıket'te durmamız lazım gelir. Günümüzde Sır Derya'nın kuzey sahilinde, Namangan şehrinin 20 km. güneydoğusunda tarih literatüründe Ahsıket olarak (X-XIII. yy.) ve Ahsı olarak (XIV-XVII. yy.) bilinen bu eski şehrin büyük harabeleri bulunmaktadır.60 Arkeolog uzmanlar onun en az iki bin sene önce meydana geldiğini ileri sürmektedirler.61

İslam müelliflerinden İbn Havkal, Orta Çağ Ahsıket şehrini şöyle tasvir eder: "Şehir Şaş nehri üzerinde düz bir arazide kurulmuş, kendisiyle dağlar arasında 0.5 fersah uzaklık bulunan bir beldedir. Nehrin kuzeyindedir. Şehrin bir kuhendizi vardır. Şehrin ayrıca bir rabatı bulunur. Dar el-İmare ve hapishane kuhendizde, camii kuhendizin dışındadır".62 (İstahri'ye göre şahristandadır).63 Bayram namazgahı Şaş nehrinin kıyısındadır. Çarşıları hem şehirde hem rabattadır. Bununla beraber, çarşıların çoğu şehirdedir. Şehrin büyüklüğü üçte bir fersah genişliğindedir. Yapıları topraktandır. Rabatın etrafında sur vardır. İç şehrin müteaddit kapıları bulunur. (İstahri'de

beş kapıdır).64 Bunlardan biri Bâbu Büceyr, diğeri Bâb el-Murakkaş'tır. Diğerleri ise Kâsan, Cuma Mescidi ve Rahabe kapılarıdır. (İstahri'de Dâr-i Rihane'dir).65 Hem şehirde hem rabatta akarsular, çok sayıda havuz vardır. Rabatının her kapısı iki fersah boyunca uzanan gür bostanlara ve devamlı akan nehirlere açılır. Şaş Nehri'ni geçince bir konak boyunca şehrin hizasında çayırlar, bol otlaklar ve kumluklar uzanır.66 Hudûdu'l-Âlem'de, Ahsıket emirlerin ve âmillerin devamlı bulunduğu yer olarak gösterilir. Ona göre Fergana'nın bu baş şehri Sır

Derya'nın kıyısında, bir dağ eteğinde yer almıştır ve bu dağda çok sayıda altın, gümüş madenleri mevcuttur.67 Sem'ânî'ye göre Ahsıket Fergana'nın en güzel ve en temiz şehridir.68

Şehristanı sulayan çeşitli kanallar, duvarları tuğla ve kireçle örülmüş güzel depolara dökülürdü. Başlıca binalar bulunuyordu. Mukaddesi'ye göre Ahsiket, Filistin'deki meşhur Remle şehrinin bir buçuk misliydi.69 Yazılı kaynakların verdiği bu bilgileri arkeoloji araştırmaları da desteklemektedir.

Arkeolojik bilgilere göre Ahsıket'in kuhendizi şehristanın güneybatı köşesinde yer almaktaydı ve 30 m. yükseklikteydi. Güney tarafını tahkim etmek için nehrin yüksek ve sarp kıyısı kullanılmıştır ve buradaki duvarlar daha alçaktı. Şehristan ve rabatın diğer bütün tarafları duvarlarla çevrilmiştir. Ahsıket'in şehristanı plan olarak uzunca kare şeklinde olup, batıdan doğuya doğru uzanmaktaydı. Şehristan üç tarafından kulelere sahip kudretli duvarlarla çevrilmişti. Şehristanın doğu duvarında 10 tane kule bulunmaktaydı. Bu kuleler günümüzde biribirinden 20-30 metrelik mesafeyle ayrılan, yayılmış tepeler şeklinde muhafaza edilmiştir. Kuzey duvarında 11 tane kule bulunmuştur, batı duvarında ise 3 tane kulenin izi muhafaza edilmiştir.70 Bütün duvarlar, dış kenarı yüksek derin bir hendekeyle çevrilmiştir. Şehristanın meydanı boyunca birbirine çok yakın yapılan binaların kalıntıları bulunmaktadır. Bunların üzerinde Orta Çağ

Dönemine ait çeşitli çini eşyalar bulunmuştur. Bu çini eşyaların arasında Türk dönemine ait ve özellikle Samanoğlu-Karahanlı dönemine ait eşyalar ağırlıktadır.71 Kültür tabakası gösteriyor ki, insanoğlu burada Kuşan zamanından beri yaşamaktaydı. Fakat Ahsıket'in inkişafı Türk dönemi ve sonraki dönemlere denk gelmektedir.

Şehrin içindeki sahanın büyük kısmı yerliler tarafından tuğla fabrikası ve diğer inşaatlar için kazılıp götürülmüştür. Fakat şehrin bir kısmı yine de muhafaza edilmiş durumdadır ve topografik çekimler sırasında şehir mahallelerinin bulunduğu yerler, anıtsal yapıların kalıntıları, havuzların, kapılara götüren yolların izleri tespit edilmiştir: İkisi şehristanın batı duvarında ve ikisi de doğu duvarında yer almaktaydı.

Şehrin kuhendizi şehristanın güneybatı köşesinde yer alıp, şehristandan kuzeyden geçen bir yol vesilesiyle, doğudan da bir hendekle ayrılmaktaydı. Plan olarak üçgen şeklindeydi. Kuhendizin güney tarafı Sır Derya'ya doğru sert bir uçurumla açılmaktaydı. Bu tarafta ve kalenin kuzeybatı tarafında iki tane kulenin izi muhafaza edilmiştir. Genel olarak kuhendiz şehristandan bir kaç metre daha büyüktü ve böylelikle şehristan ve etrafındaki yapılardan münferiden, daha yüksek ve hâkim durumda idi. Kazı sırasında kuhendizin sahasının büyük kısmı Sır Derya tarafından alıp götürüldüğü anlaşılmıştır.

Rabatın, zamanında duvarla çevrildiği anlaşılmaktadır. Onun geniş toprakları zanaatçıların mahallelerini, çiftçileri, çarşıları vs. içine almaktaydı. X-XII. yüzyıllarda bu toprakların yoğun bir şekilde meskun edildiği arkeolojik malzemelerden belli olmaktadır. Kazılar sırasında burada pek çok seramik kuburlar (borular), humlar, tuğla örmeleri, dökme seramik, cam kapkacaklarının kalıntılarına rastlanmıştır. Su selleriyle rabatın güneydoğu kısmında yer alan hamamın büyük kısmı tahrip edilmiştir.72

Arkeolojik araştırmalar IX-X. yüzyıllar Ahsıket'in bütün ekonomik kılığını ortaya koymaktadır. Zanaat mahallelerinin büyük sahalarından

anlaşılıyor ki, bu şehir zamanında büyük bir ticaret ve zanaat merkezi olmuştur. Bu paraların ve cûrufların çok sayıdaki kalıntılarından anlaşılmaktadır. Şehrin sağlam duvarları ve kuvvetli kuhendizi de onun bir idare merkezi olduğunu göstermektedir. IX-X. yüzyıllarda Fergana'nın başkenti olan Ahsıket, eski başkenti Kasan'i çoktan geride bırakmıştı. Çünkü Ahsıket, Fergana'nın ekonomik gücünün temerküz ettiği Sir Derya civarında bulunuyordu.

Ahsıket'in beş fersah kuzeyinde aynı adı taşıyan nehrin kenarında söz ettiğimiz Kâsân şehri bulunuyordu.73 Şehir İslamiyet'ten önce de var olup, Miladî yüzyılın başında Davan Devleti'nin başkenti idi ve sonra vilayetin İslamiyet'ten önceki hükümdarları olan Ihşidîlerin başkentliğini de yapmıştır.74 Yalnız söz konusu dönemde Kâsân eski önemini çoktan yitirmiş ve küçük bir şehir haline gelmiş durumda idi. İslam müellifleri ondan pek fazla bahsetmezler. İbn Havkal'e göre Kâsân, hem şehrin hem kurenin adıdır. Köyleri, tarlaları ve sürüleri vardır.75 Sem'ânî burada fethedilmez bir kalenin bulunduğunu söyler.76 Şehir Türk topraklarının yakınında bulunuyordu77 ve geniş bir çevreye sahipti.78

Nihayet Fergana'nın kuzey kısmında Necm ve Kervân kureleri ile aynı adlardaki şehirler ve Cidgil kuresi ile Ardlânkes zikredilmektedir. İbn Havkal'e göre Necm, burada bir bölgede toplanmış kalabalık bir köyün adıdır.79 Bu köylerde, buraya saldırmak isteyen düşmanlara karşı koruyan askerler, hayvanlar ve müdâfiler bulunuyordu. İstahri'ye göre Ahsıket'ten Kervân kuresinin sınırına kadar 7 fersah, Kervân şehrine kadar 9 fersah idi.80 İbn Havkal şehrin geniş sahası, mamur köyleri olduğunu söyler.81 Yakut şehir adının yazılışını Karavan olarak vermektedir.82

Hudûdu'l-Âlem'deki bilgilere göre Cidgil, dağlar ve harabeler arasında bulunan Fergana'nın bir kûresidir. Burada küçük şehirler ve pek çok köy yer almıştır. Maden ocakları vardır. Cidgil'de at ve pek çok koyun

yetiştirilirdi.83 İbn Havkal Cidgil'in şehri olarak Ardlanket'i (veya Ardlankesi) gösterir ve bu âmillikte başka bir şehir yoktur der.84 Kâsân ile Fergana'daki Ardlanket'in arası bir günlük yol, yani iki menzil idi. Cidgil bölgesi o zamanlarda Fergana'nın dahilinde olarak kabul edilen Çatkal Vadisi'ne tekabül ettiği açıktır.85

Fergana vilayetinin üçüncü bölgesi olan Miyan-Rudan Cidgil Nehri (Narın) ile Sır Derya (Kara Derya) arasında yer alıp Türklerle sınır bölge idi. Bu bölge günümüze kadar yerli adını "İki su arası" muhafaza etmiştir. Müslümanlar burasını ancak X. yüzyılda ele geçirebilmişlerdir. Miyan-Rudan'ın esas merkezi Haylam (Ketmen Töbö) her halde Karluk hükümdarlarının ikâmetgâh yeri idi.

İbn Havkal'e göre Miyan-Rudan'ın çok köyü, bol zahiresi vardı. Bölgenin başşehri Haylam olup Samanoğullarından Emir Abu'l-Hasan Nasir b. Ahmed burada doğmuştu. Mukaddesi bölgenin adını Hayrlâm olarak verir. Ona göre Hayrlâm, büyük bir şehir olup çarşısında güzel bir camisi vardı.86 Hudûdu'l-Âlem'de ise Hatlam olarak zikredilir ve küçük bir şehir olarak göstermektedir.87

Sem'ânî'nin Türk şehirlerinden diye zikrettiği Uzkand veya Yuzkand (Özkent) Miyan-Rudan bölgesinde bulunuyordu.88 Yakut, şehrin diğer bir yazılışını da verir: Uzcand. Ona göre Uzcand Maveraünnehir'e ait bir şehir olup Fergana'nın en ucundadır ve gayrimüslim ülkelerle bitişiktir.89 Kaşgarlı'nın bilgilerine göre Özkent, Fergana'daki bir kasabanın adı olup Türkçe bir isimdir. "kendimizin şehri" anlamına gelmektedir.90 İstahri'ye göre burası, Oş şehrinin üçte ikisi kadar büyüklükteydi. Kuhendizi, müstahkem şehri, rabatı, bağları, bostanları ve akarsuları vardı.91 İbn Havkal'e göre buranın geniş bir bölgesi, geniş bir sahaya dağılmış köyleri bulunurdu. Âmilliğinde başka bir şehir yoktu. Çarşıları rabattadır. Özkent Türklerin kapısı önünde bir ticaret yeriydi.92 Türkler ticaret yapmak için

buraya gelirlerdi. Mukaddesi'ye göre Özkent'in kapısının önünde köprüsü olmayan bir kanal akardı. Rabatını bir duvar çevrelerdi. Buranın şehir merkezi mamur olup çarşıları, camisi, suru vardı. Bunların hepsinin içine su giderdi. Şehrin dört kapısı bulunurdu. Bu kurenin şehirleri arasında suru bulunan başka bir şehir yoktu.93 Hudûdu'l-Âlemdeki bilgilere göre şehir dolaylarından iki tane nehir geçerdi. Bunlardan birinin adi Yabaku olup Tibet Dağlarından akar, diğeri Barshan nehri Karluklar (Halluk) bölgesinden akardı.94

XII. yüzyıllarda da Özkent şehri ekonomi ve ticaret merkezi olarak o kadar önemli mevkiye gelmişti ki şehrin bulunduğu Sir Derya nehri (Kara Derya) bazen Özkent nehri olarak zikredilirdi.95 Asıl Özkent şehri IX. yüzyılda Türk beylerinden Dihkan Çur-Tegin'e aitti.96 X. yüzyılın sonuna doğru Fergana Vadisi, Maveraünnehir'in diğer bölgeleri gibi Karahanlılar tarafından zapt edildiği zaman Özkent Maveraünnehir'in baş şehri durumuna gelmişti. Özkent'in en müreffeh ve mamur olduğu devir bu döneme, yani Karahanlıların ilk devrine rastlar. Sonraki dönemde Özkent, Fergana vilayetinin merkezi görevini yapmıştır.

Yakut, Özkent'in şehirleri olarak Malud97 ve Şikit98 isimlerini verir. Bunlar, Türklerle sınır şehirlerdi. İbn Havkal'e göre Ahsıket'ten Şikit'e kadar 9 fersahlık yol olup burası Miyan-Rudan'ın ilk şehri idi.99

Mukaddesi Şikit'in büyük bir yer olduğunu ve burada çok ceviz yetiştiğini bildirir. Ona göre Şikit'te bazen 1000 ceviz bir dirheme alınabilirdi. Şehrin camisi çarşısında idi.100 Burada Türk toprakları sınırında Özkent, Şelat'tan başka Biskent, Astiyâkent101 şehirleri Haft-dih yani yedi köy kazası bulunuyordu. İstahri, Şelat ile Biskent'te cami yoktur fakat bunlar hudud şehirleri olduğu için bunları da zikrettim der. Ona göre Ahsiket'ten Miyan-Rudan'in son şehri olan Şelat'a kadar yaklaşık 5 geçitti; Haylam ile Şelat arası ise 7 fersahtı.102

Fergana'nın doğu bölgesinin diğer bir şehri Nasr-Âbâd idi. Mukaddesi'ye göre Nasrâbâd büyük bir şehir olup etrafı sefîddal ve hûr ağaçlarıyla çevriliydi. Burasını bir hükümdar (Herhalde Ahmed b. Asad) Nasr adlı oğlu için kurmuştu. Şehir onun adını taşırdı. Camisinin kapısının üzerinde küçük bir minaresi vardı.103

Yakut Zârkânı bir köy ismi olarak verir.104 Sem'ânî'de de aynısıdır.105 Mukaddesi'ye göre Zârkân orta büyüklükte bir şehir olup Cuma camisi vardı.106 Pirinç tarlaları çoktu ve sulama tesisleri yapılmıştı. Renced büyük ziraat sahaları bulunan ve ayakkabıcılar çarşısında temiz bir camisi olan bir şehirdi.107 Beşbeşan büyük bir şehirdi; camiinin önünde bir meydan bulunuyordu.108

Coğrafyacıların tasvir ettiği bu Fergana şehirleri sadece siyâsi iktidarın, ticaretin ve zanaatin merkezleri değildi. Bunların yanında çok gelişmiş yer altı servetlerini çıkarma sanayileri de temerküz etmişti. Ayrıca bölgenin Karahanlılar tarafından zapt edilmesinden sonra Yedisu bölgesinde Issık Göl sahilleri ve Tanrı Dağlarında da şehirlerden, kervansaraylardan, kalelerden oluşan kalabalık bir kültür şebekesinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu topraklar ve şehirler üzerinden Semerkant, Buhara vs. diğer şehirlerden pek çok ticaret kervanları geçerdi.

Orta Asya şehirlerinin teşekkülleri çok farklı, değişik ve özgün bir şekilde gerçekleşmiştir. Bazı şehirler, kökleri çok eski zamanlara kadar giden yerleşim merkezleri üzerinde yükseldiyse de (bu şehirler genel olarak Maveraünnehir vaha bölgesine aittir) diğerleri ise eski

Sogd kolonileri esasi üzerinde veya V-VII. yüzyıllarda vücuda gelen askeri ve ticaret merkezleri üzerinde yükselmiştir. Bu tür şehirler daha çok Yedisu bölgesi şehirlerine özgüdür. Yerleşim merkezlerinin bir kısmı göçebeler muhitinde: Merkezi Tanrı Dağlarındaki Atbaş, Koçingarbaşı şehirleri gibi Şırdakbek ve Koşoy Kurgan şehir harabeleri, Suyap şehri,

Koyluk ve Kuzey Yedisu'nun diğer şehirleri gibi askeri ve ticari merkezler üzerinde veya Kagan karargahlari üzerinde meydana gelmiştir. Bu ikinci tip şehirler genel olarak XI-XII. yüzyıllara yani Karahanlılar dönemine aittir.

B. Kültürel Açıdan Orta Asya ve Fergana Şehirlerinin
Genel Özellikleri

Arap fütuhatı, İslamiyet'in yayılışı anlamına gelmiştir. Arap fatihleri İslam dinine, fatihler ile feth edilen halkı aynı dünya görüşüne, aynı ahlak normlarına bağlayabilecek büyük bir ideolojik güç olarak çok büyük önem vermişlerdir.

İslam dini Arap yöneticilerin oturduğu, büyük tüccarların bulunduğu, ticarete bağlı toprak aristokrasisinin temerküz ettikleri şehirlerde daha başarılı olmuştur. Yerli aristokrasi İran ve Ön Asya ile yapılacak ticaret için geniş perspeftikler açan bu Arap fütuhatının önemini çabuk anlamışlardı.109

Bu zaman içinde meskun yerlerin umumi sayısının şiddetle azaldığı bellidir; fakat büyük ticaret yollarının üzerinde bulunan şehirler, sadece varlıklarını korumakla kalmayıp, büyümeye ve gelişmeye başlamıştır. Araplar Türkistan'da, İran'da (Şiraz ve Kum) ve Kafkasya'da (Gyanca) olduğu gibi yeni büyük şehirler kurmamışlardır. Fakat bunların zamanında eski şehirlerin ölçüleri daha da büyümüştür. İslamiyet'ten önce meydana gelen şehristanlar (İç şehirler), kuhendizler (Kaleler) ve şehrin dış duvarlarıyla çevrili olan rabatlar daha da net bir şekilde belirmeye başlamıştır.110

Orta Asya şehirleri daha Arap fütuhatı sırasında şehristanların etrafında, ticaret ve zanaat varoşları olan rabatların kuruluş sürecini yaşamaktaydı. İşte bu VIII-X. asırlar arası Orta Asya şehirleri tarihinde rabatların ortaya çıkışı ve bunların ayrıca mahallelere dönüşme dönemi olarak bellidir. Ticaret ve zanaat varoşları şehrin en kalabalık ve en canlı kısmı olmaya

başlamıştır. Şehristan ya tamamıyla ortadan kalkmış veya şehrin genel planı içinde eriyip, rabatla birleşerek bir bütünlüğü oluşturmaya yol açmıştır. Dolayısıyla şehrin genel durumu da değişmeye başlamıştır. Şehir bir feodalin konağı vaziyetinden devleti temsil eden hâkimiyet konağına, yönetim merkezine dönüşmüştür. IX. asrın başına doğru öyle bir şehir tipi meydana gelmiştir ki, genel olarak hiçbir esaslı değişime uğramadan bütün Orta Çağ boyunca yaşamını sürdürmüştür.111

Şehir hayatı eski devirlere göre daha az meskun yerlerde tekâsüf etmekteydi. Bu da şehir bayındırlığı ve yapı inşaatı için büyük işlerin yapılmasına yol açmaktaydı. Böylece, şehir kültürünün özü olan camiler, medreseler, hamamlar, çarşılar, hanlar, mağazalar ve zanaat mahalleleri meydana gelmeye başlamıştır.112

Yazılı kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla feodal ilişkilerin ilk merhalesinde ticaret çarşı niteliğindeydi. Çarşı yerleri genelde şehristan duvarları içinde değil, kapıların yanındaydı. Bartold'a göre çarşılar genelde şehir civarında bulunmaktaydı.113 Fakat çok zaman geçmeden ticaret daha mütemadi bir karaktere dönüşmeye başlar ve çarşı meydanında zanaat tesisleri de toplanır.

Şehirlere su, ya en yakın nehirlerden veya bazen onlarca kilometrelik açık veya yer altı kanalları vasıtasıyla dağlardan çekilirdi. Orta asırlarda bu yer altı kanalları halk arasında "kyariz" adıyla belliydi. İstahri'ye göre erken Orta Çağ Buhara, Semerkant ve Merv su dağıtım sistemleri genel olarak dere şebekelerinden ve havuzlardan oluşmaktaydı. Bununla birlikte Buhara'nın şehristanı tepe üzerinde yer almıştı ve bundan ötürü buraya su ulaşmıyordu. Dolayısıyla sadece rabat sulanabiliyordu.114 Semerkant'ta su, şehre kurşun oluğu vasıtasıyla çekilirdi ve dere şebekeleriyle dağıtılırdı. Dere-şebeke sisteminin kullanımıyla birlikte halk aynı zamanda kuyuları da kullanmaktaydı.

Açık dere su dağıtım sistemleri her halde çok yaygındı. Fakat su dağıtım sisteminin tek üslubu değildi. Orta Asya şehirlerinde çok eskiden beri çömlek boruları yardımıyla yapılan yer altı su dağıtım sistemleri mevcuttu. Bu çömlek boruları yani “kuburlar” daha eski zamanlardan beri kullanılmaktaydı. Ve bazen kanalizasyon fonksiyonunu da yapmaktaydılar.115 Erken Orta Çağ şehirlerine ait çömlek su boruları eski Pencikent kazıları sırasında kalabalık bir şekilde ortaya çıkmıştır.116

Kuburlar sadece su borusu olarak kullanılmayıp yerli tip kanalizasyon için de kullanılırdı. Bu tür kuburların örnekleri Varahşa’nın X-XI. yüzyıllara ait toprak katmanında kalabalık bir sayıda keşfedilmiştir. Bunlar avlularda ve evlerde yer alan akıtma oluklarıydı. Bu su tesisatı birkaç parçadan oluşuyordu:

1- Toplayıcı kerpiç kutusundan, 2- Eğik şekilde yerleştirilmiş akaçlama tesisinden, 3- Humdan (büyük kap) yapılmış emme kuyusundan. Hum genelde devrilmiş şekilde yerleştirilirdi. Borular genel olarak hum üzerinde, onun kırılmış dibine oturtulan düşey bir dirseği oluşturmaktaydı. Bunun için çoğu zaman kırılmış veya kullanılmayan kaplar kullanılırdı. Kaplar düşey şekilde, iki üç tanesi üst üste birleştirilirdi. Bu tür çömlek su boruları şeklinde kanalizasyon sistemi, Fergana şehirlerinde yapılan arkeoloji kazılarında da ortaya çıkmıştır.

Sonraki dönemlerde Orta Asya şehirlerinde ana kanalizasyonlar kullanılmaya başlar. XI-XII. yüzyıl Termez’de tonoz biçiminde olan yer altı galeri şeklinde tuğladan yapılmış bir çirkef çukuru keşfedilmiştir. Bu tip çirkef çukurları “tazarlar” Buhara’da da vardı ve aynı zamanda Fergana şehirlerinde de yaygındı. Ahsıket, Kuva, Oş vs. şehirlerinde yapılan çeşitli kazılarda bu tür tazarlar, çirkef çukurları defalarca ortaya çıkarılmıştır.

Kuva şehrinde caddeler taşla döşenmişti. Kaldırımlar ise kırık taşlarla kaplanmıştı. Küçük avlulu evler birbirine sıkışık bir türde yer almaktaydı.

Evlerde ocaklar, eyvanlarda pide pişirmek için tandırlar bulunmaktaydı.117

Arap coğrafyacılarının verdiği bilgilere göre X. yüzyılda Buhara ve Semerkant şehirlerinin caddeleri de taşlarla döşenmişti.118 Arkeolojik araştırmalar sırasında XI-XII. yüzyıl Taraz şehrinde de Arnavut kaldırımları ve taş levhalarıyla döşenmiş kaldırımlar ortaya çıkmıştır.119 Mukaddesi'ye göre Kyat'ta pislikleri önce çukurlarda toplarlardı ve sonra çuvallarla tarlalara götürürlerdi.120

Orta Asya şehirleri aynı zamanki Batı Avrupa şehirlerine göre çok daha temizdi.121 Buna kısmen kuru iklim sebep oluyordu ama en başlıca sebep temizlik kontrolü için gösterilen ihtimamdı. IX-XII. yüzyıl Orta Asya şehirlerinde geniş türde derin çöplük kuyuları kullanılırdı.

Tabi ki şehirlerin temizliği ideal değildi. Bunların çoğu muasırları için bile kirli görünürdü. Özellikle Harezm şehirleri çok kirliydi; çünkü zemin sularının yüksek seviyesi derin çöp kuyularının kazılmasına engel olurdu. Pislikler doğrudan sokaklarda yatardı ve ayaklarla bütün şehir boyunca dağıtılırdı.122

Merv ve Semerkant'ta ağaçlandırmalar vardı ki, bunlara açık su rezervuarları eşlik ederdi.123

VIII. yüzyıldan sonra şehir hayatında ortaya çıkan yenilik, toplum hamamlarıydı. Orta Çağ müellifleri Merv, Dandanakan, Nuzvar hamamlarından söz ederler.124 Arkeolojik kazılar tarafından ortaya çıkarılan en eski Afrasiab ve Taraz hamamları IX. ve X. yüzyıllara aittir.125 Bu dönemden önce hamamların varlığından ne yazılı kaynaklar ne de arkeoloji söz eder. Fakat IX. yüzyılın başında belki İslamiyet'in umumi yayılışından dolayı, belki de şehir bayındırlığının ve şehir hayatının önemli bir parçasını oluşturan bölgelerle sıkı temasların kurulmasından dolayı hamamlar entansif bir şekilde meydana gelmeye başlar. Semerkant'ta bu yüzyıllarda 60-80'e kadar varan hamamın bulunduğu söylenir.

Hamam camiden sonra en çok ziyaret edilen toplum yeri olduğundan hamam duvarlarındaki süslemelerin arasında canlı varlıkların tasvirlerinin bulunmaması için özen gösterilmesi gerekiyordu. Böyle bir kontrolün kuvvetli tesirini arkeolojik malzemeler ortaya koymaktadır. Günümüze kadar ulaşan hamam duvarları resimlerinin kalıntılarında ancak ornömantal karakterdeki resimler görünmektedir. Son yılların arkeoloji araştırmaları aynı tür hamamların Karahanlı dönemi Ahsıket, Oş gibi Fergana şehirlerinde de bulunduğunu göstermektedir.126

Bunlardan 1984’te Oş şehrinde Süleyman Dağı’nın eteğinde bulunan X-XII. yüzyıllara ait Karahanlı hamamının yapısına bakarak bu dönemdeki hamamların genel durumunu, toplumun kültür seviyesini kolayca anlayabilmek mümkündür. Hamam 18x12 m2 ölçüsündedir; kuzey, merkez ve güney olmak üzere üç kısımdan oluşmaktaydı. Kuzeybatı köşesinde ısıtma kısmı bulunmaktaydı. Isıtma tesisi kerpiç sütunlardan, isi iletici kanallardan ve kuburlardan oluşmaktaydı. Duvar dışı boyunca “tazar” denilen lağım kanalı geçmekteydi. Isıtma merkezinin batısında kuburlardan yapılmış 1,7 metrelik akaçların kalıntıları bulunmuştur. Burada 4 maden para, boncuklar ve yeşil kaplamalı tipik Karahanlı lambası (kandili) bulunmuştur.127

Hamam altı odadan oluşmaktaydı. Bunların arasında 4 nolu oda serin oda, 3 nolu oda da mülayim oda idi. 3 ve 5 nolu odalar suya girmek için, masaj yapmak ve dinlenmek için kullanılmaktaydı. Yerdeki ve duvardaki itinayla yapılmış suya dayanıklı sıvalara göre güney taraftaki bütün odalar yıkanmak için kullanılırdı. Hamamın kaplamaları, bunların renkleri, küvetlerin yerleşimi, ısıtma tesisinin yapısı genel olarak Oş hamamını Ahsıket hamamına benzetmektedir.128

Ahsıket hamamlarına gelirsek, arkeologlar tarafından eski Ahsıket harabelerinde biri erkeklerin diğeri ise kadınların olmak üzere iki tane

ortaçağ hamamı tespit edilmiştir. Hamamın biri haçvari planda olup 5 tane odası vardı. Diğeri de bu hamamdan 20-25 metrelik bir aralıkta bulunmaktaydı. Hamam döşemesinin altında binanın tabanını ısıtan borular bulunmaktaydı. Sıcak havanın geçmesi için kullanılan bu borular, suyun toplanması ve bekletilmesi için yapılan havuzlar gibi, hatta kapı eşiği bile 29-17-4 ve 27-15-3 ölçüdeki ince, uzunca tuğladan yapılmıştır. Oda tabanları özel, kare şekilli tuğlalarla döşenmiştir. Bazı odalar suya dayanıklı, boz renkli özel sıvalarla sıvalanmıştır.

Bulunan seramik kalıntıları ve para bilgilerine göre hamam XI. yüzyılda yapılmıştır. Binanın tabanında bulunan maden para M. Ye. Masson'a göre Özkent şehrinde bastırılmış olup, İlek Kadır Han'a aitti.129 Aynı benzerlikleri Orta Asya'daki diğer Karahanlı hamamlarında da görmekteyiz.130

Hamamların araştırılması bir mimarlık haysiyet noktai nazarından, sivil ve toplum değerindeki bir tesisat olması bakımından çok enteresan bir konudur. Hamamlar Doğu feodal şehirlerinin güncel hayatında, tıpkı Romalıların termaları gibi önemli rol oynamışlardır. Hamamlar sadece bir hıvzısıhha müessesi olmayıp, aynı zamanda tıbbi müesseseler idi. Orta asırlarda hamamlara çok ihtimam gösterilirdi. Bu konuda XI. yüzyıla ait edebi eser olan Kabus-Name bize güzel bir örnek vermektedir, ki eserde hamama gitme kurallarına ayrılan özel bir başlık bulunmaktadır.131

Orta Çağlarda hamamlar aynı zamanda çok gelir getiren müesseselerdi. Bazı bilgilere göre (rakamlar biraz abartılmıştır) X. yüzyıl Bağdat'ta 10.000 tane hamam bulunmaktaydı.

Semerkant'ta Tamgaç Han'a en az iki hamam aitti. Bunlardan Hammad caddesinde bulunan erkek hamamını, Han, bir medreseye vakfetmişti. Bunun yakınlarında bulunan diğer "Mervan Hamamı"nı hastaneye vakfetmişti.132

Büyük şehirlerde çoğu zaman hastaneler (bimaristanlar) bulunmaktaydı. Bunlar hem hastane olarak hem yoksullar için barınak yeri olarak hizmet ederlerdi. Bu müesseseler-vakıflar, hayır sahipleri sayesinde varlığını sürdürürlerdi. Böyle bir hastane mesela 1066'da İbrahim Tamgaç Han tarafından Rivdad caddesinde kurulmuştu.133

Şehirlerin gelişmesiyle burada halk tesisleri, zanaat tesisleri, ticaret, yönetim müesseseleri olan divanlar temerküz etmeye başlardı. Şehirlerin büyümesi çeşitli yollarla olurdu. Bazı durumlarda şehrin eski kısmı olan şehristan herhangi bir sebepten dolayı işe yaramaz, elverişsiz, köhneleşmiş duruma gelirdi ve yok olurdu. Diğer durumlarda ise eski çekirdek sağlam olurdu ve gelişmekte olan şehrin merkezi olarak kalmaya devam ederdi.

Şehrin bir yerden diğer bir yere taşınması genelde iki durumda meydana gelirdi: birincisi, şehrin eski kısmı (şehristan) çok ciddi bir şekilde tahrip olur ve harabe şeklinde uzun süre beklerdi ki, onu eski yerinde tekrar canlandırmanın hiç anlamı kalmazdı. İkincisi, şehristan yeni taleplere uymayan arazide bulunuyor olurdu. Mesela, Orta Çağ şehirleri için, şehir tahkimatı şehrin varlığını sürdürmek amacıyla ilk zaruri şartlardandı. Şehrin kuruluşunda her zaman, mümkünse şehrin bir tarafına doğal engel sağlamaya çalışılırdı.

Şehirler genelde sarp kıyıda, nehrin çıkıntısında yer alırlardı. Bunun haricinde arazinin suni bataklıklaştırılması yapılırdı134 veya şehir, kendisinin müstakil müdafaası için uygun olan yüksek bir yerde yer alırdı. Fergana şehirlerinin özelliklerinden biri de işte bu tür topografyasıdır. Şehrin iyi korunabilmesi için bunlar da çoğu zaman tepelere yerleşirlerdi. Birbirinden derin saylarla ayrılan tepelerin tüm sahasını kapsayan şehirler birkaç bağımsız kısımlara ayrılırdı. Böyle durumlarda şehir sanki birkaç şehristandan oluşuyor gözüküyordu. Bu tür şehirlerden biri de mesela

Özkent şehri olup, yaklaşık üç şehristandan meydana gelmekteydi. Bunlar Kara Derya'nın yalçın kıyısında yer almaktaydı.

Fakat bu durum şehrin ileride gelişmesi için yapılarla doldurulmasına, bayındırlığına, şehre yeterli miktarda suyun çekilmesine engel olurdu. Ayrıca bundan dolayı şehir için karmaşık teknik tesisatların kurulması gerekiyordu. Mesela Timur'dan önceki Semerkant'ta su, kurşundan yapılmış boruyla getirilirdi.135 Bundan dolayı gelişmekte olan şehrin yeni kısımları, ana ticaret yollarının kavşaklarına yakın bölgelere veya ticaret şehirlerinin büyük semtlerinin yerleşmesi için uygun arazilere taşınırdı. Şehir, siyasi önemini yitirerek ticaret ve zanaat merkezi olarak geliştiği zaman, onun eski çekirdeği halk tarafından bırakılırdı ve gitgide harabeye dönüşürdü. Hayat ise şehrin etrafında inkişaf ederdi.136

Bu devirde görüldüğü gibi, şehir merkezi genel olarak mümkün derecede bir yokuşta veya tepede yer almış olan şehrin müstahkem kısmıdır. Burada, merkezde hükümdarın sarayı olan kale yer alırdı. Kalenin yakınında, kuvvetli duvarlarla çevrilmiş hazine, silahhâne vs. gibi önemli devlet müesseseleri ve aynı zamanda kale içinde yaşayan hükümdar ailesine hizmet veren müştemilât yapılar yer alırdı. Kalenin (Kuhendizin) yanında, çoğu zaman onun etrafında şehristan bulunurdu. Şehristanın içinde devlet müesseseleri, asilzadelerin ve devlet erkanının çiftlikleri, Cuma camisi ve bu devir şehir hayatının önemli parçasını oluşturan çarşılar bulunurdu. Çarşıların çoğu aynı zamanda üretim yerleri idi; ve bu durum X-XII. yüzyıllar Orta Asya çarşılarının genel spesifik özelliğini oluşturmaktaydı.

Şehristan duvarlarının dışında bulunan ticaret ve sanayi varoşlarında " rabatlarda " genel olarak demircilik, dericilik, yüksek fırınlar atış menfezleri vs. gibi muhtelif spesifik üretim özelliklerinden dolayı şehristanda bulunması istenilmeyen işletmeler yer alırdı.

IX-XII. yüzyıl şehir ahalisi aynı türden değildi. Ahali yüksek aristokrasi, büyük toprak sahipleri ve yüksek ulema sınıfına bağlı tüccar aristokrasisinden teşekkül oluyordu. Şehir halkının esaslı kısmını zanaatçılar oluşturmaktaydı. Bunların haricinde askerler, hizmetçiler, köleler ve tarımcılar tabakasının bir kısmı bulunmaktaydı. Çiftçi olup da şehir sınırlarında oturan çiftçiler konusuna gelince, Pencikent şehir kazıları sırasında şehristanın doğu duvarlarının ötesinde, büyük sahada çiftçilere ait olan onlarca küçük evler bulunmuştur. Bu evlerin yakınlarında, büyük ihtimalle çiftçilerin geçici olarak kaldığı diğer hafif yapılar da bulunmaktaydı; fakat bunlardan hiç bir eser muhafaza edilmemiştir. Kazılarda çıkarılan buluntulara göre tarımcıların belli bir kısmı şehristanın dahilinde de oturmaktaydı. Arkeologların bu tahminleri etnografik malzemeler tarafından da desteklenmektedir. Materyallere göre toprak sahipleri olan çiftçiler ve ırgatlar da hemen hemen XX. yüzyılın başına kadar şehir duvarları içinde oturmulardır. Şehir dışındaki yapılar çoğu zaman tenteler ve alacıklardan oluşan hafif tesislerdi ve bu konuda Fergana'daki küçük müstahkem yerler çok enteresan bir konudur. Halk bu müstahkem yerleri, en küçük bir tehlike işareti olduğunda tekrar şehir duvarlarında saklanmak üzere ancak tarla çalışmaları sırasında terk ederlerdi.137

Kervan ticareti ile ilgilenen zengin tüccarların mahalleleri ayrı bir yerde bulunmaktaydı. Kervansaraylar bunların ticari faaliyetlerinin geçtiği yerler idi. Aynı zamanda büyük imalathaneler "tirazlar" mevcut idi. Burada emire, halifeye ve zengin şahıslara bağlı zanaatçılar çalışırdı. Bu tür imalathaneler (dükkanlar) sonraki Moğol döneminde "Karhona" adıyla bilinirdi.138

Şehir hudutlarının ötesinde müstahkem yerler olan Ribatlar yer alırdı. Bu ribatları şehir hudutlarını (İslamiyet'e çok yavaş geçmekte olan) "kafir göçebe Türklerin akınlarından koruyan mücahitler" otururdu.

Şehirler arası yollarda, ticaret yollarının emniyetini, kervanların konaklamasın ve korumasını sağlayan çok müstahkem kervan saraylar yer alırdı.

Karahanlılar devri Orta Asya'daki feodalizmin gelişmiş safhasına yükseldiği dönem olmuştur. Bu toprakların tek devlet bayrağı altında birleştirilmesiyle eski zamanlardan beri çeşitli münasebetlerde bulunan Orta Asya ve Doğu Türkistan halklarının ekonomisinin gelişmesi için, yeni şehirlerin ortaya çıkması için uygun şartlar hazırlanmış bulunuyordu. Bu devirlerde eski Samanoğulları döneminden farklı olarak, sadece Maveraünnehir'de değil Tanrı Dağlarının merkezi bölgelerinde de çok büyük gelişmeler ortaya çıktığını, üretim kuvvetlerinin inkişâf ettiğini görmekteyiz. Bu yüzyılların en önemli vakalarından biri göçebe kavimlerin yerleşik hayata geçme sürecinin daha şiddetli, entensif bir karakter almasıydı ve bu bölgelerde de zanaat, iç ve dış ticaret münasebetlerinin daha da gelişmesiyle pek çok yeni şehirlerin meydana gelmesiydi.

Karahanlı şehirlerinin özelliği de şudur ki önceki devir şehirlerinin tipik hatları muhafaza edilmekle birlikte Karahanlı şehirlerinde, daha doğrusu şehristanlarında rabatların sayılarının artmasıydı.139 Rabatlar genelde kapıların yanında yer alan çarşı meydanında radiyal olarak ayrılan sokaklardan oluşuyordu. Rabatın karakteristik özelliklerinden biri de etrafında bulunan köylerin tarım ekonomisi mahsullerinin şehir zanaatçılarının mallarıyla değiştirilmesinin gerçekleştiği bir yer olmasıydı. Rabatın şehir civarında bulunan tarım bölgeleri ile olan bağlantılarını rabat sokaklarının çizgileri açıkça ortaya koymaktadır. Merkez kavşaktan yollar yarı çap şeklinde şehir kapılarına giderdi. Şehir dışındaki yollar doğrudan doğruya şehir yollarının devamıydı.

Rabatta engin sahalar ve yeşillik daha çoktu; fakat burada yapılar daha küçük ve kalabalık değildi. Şehir artık kare şekilli plandaki şehristana

sahipti; yalnız kuhendiz hâla tepe üzerinde bulunuyordu. Rabatlar doğru olamayan bir şekle sahipti. Rabat da duvarla çevriliydi fakat şehristan duvarları kadar müstahkem değildi. Karahanlı döneminde sadece şehir planı değil, bütün vahanın silüeti teşekkül olmuştur. Şehrin etrafında şatoya benzer kaleler, kuleler bulunurdu ve bunların arasında ribatlar yer alırdı ki, bunlar bu vahayı koruyan duvar parçalarıyla birbirine bağlanırdı. Vahanın diş duvarları boyunca yer alan ribatlar sadece askeri meskûn yerler olmayıp bozkırdan ve dağlardan gelen göçebeler ile canlı bir ticaret yapan ticaret noktaları idi. Vaha içerisinde, kuvvetli platform üzerinde bazen bataklıklar arasında veya suni yapılmış tepeler üzerinde feodallerin müstakil kaleleri bulunurdu ki; bu kalelerin muhasarası daha zor olurdu.140

Doğu bölgelere gittikçe şehir planlarında yerli özellikler ağırlık kazanmaya başlamaktaydı. Çu bölgesindeki şehirler vadi bölgesindeki şehirlere benzemekteydi, fakat konum bakımından söz konusu şehirler göçebe Türklerle komşu bulunmalarından dolayı bazı farklılıklar içermekteydi. Bu farklılıklar göçebelerin muhafaza edilmiş görgü, geleneklerini yansıtan yerli Türk hususiyetleri ile Maveraünnehir şehir geleneklerinin karışımından ibarettir. Bu tip şehirler arasına mesela Balasagun şehri girmektedir.

Balasagun ve özellikle Sarığ şehirleri eski Soğd’un meskun yerleri üzerinde meydana gelmiş şehirleri temsil etmekteydiler. Bu şehirler mimari ahenklerine göre Maveraünnehir şehirlerine uymaktaydı ve kaleden, şehristandan ve az çok gelişmiş rabattan oluşmaktaydı. Fakat bu şehirler aynı zamanda göçebelerin geçici olarak oturduğu şehir ve Türk hanlarının bulundukları konak, karargahları olmuştur. Bunlar şehrin eski merkezi olan şehristan topraklarında değil, şehir civarlarında, dik açılı plana sahip, müstakil duvarlarla çevrili, kudretli, müstahkem kapılara ve savaş kulelerine sahip yeni sahalarda oturmaktaydılar. Mesela XII. yüzyıl

Balasagunun hayat merkezi eski şehristanda değil, onun doğusunda yer alan savunma tabyasıyla çevrelenmiş doğu kısmı idi.

Siyasi ve ekonomik hâkimiyetin ezelden beri göçebelerin elinde bulunduğu İli vadisi ve Tanrı Dağlarının iç bölgelerinde meydana gelen (mesela, Koşoy-Korgon, Atbaş vs.) şehirlere gelirsek, bu şehirler göçebe ekonomisinin iç gelişmesinin mahsulü olup, yerleşik hayvancılar ile tarımcıların ortaya çıkmasıyla vücuda gelmiştir. Şehirlerin çekirdeğini oluşturan bu meskun yerler başlangıçta müdafa kaleleri olarak kullanılan göçebe Türk hanlarının karargahları idi. Burada aynı zamanda zanaat de temerküz etmişti. Söz konusu meskun yerlerin özelliği kalelerin olmayışı, şehristanla rabat arasında açık bir ayrımın olmayışı ve küçük ölçüde olmaları idi. Bu tür şehirlerin duvar ötelerinde savaş sırasında halk ve sürüleri saklanırdı, çadırlar kurulurdu. Sadeleştirilmiş bu şehir tipleri göçebe bozkırı ile yerleşik vahaların hudutlarında meydana gelmekteydi.

Orta Asya'da bu devirlerde zanaat üretiminin hacmi o kadar yükselmişti ki, bu durum şehirlerin görünüşünü tamamıyla değiştirmiştir. Zanaatçıların sayısının yükselmesi uzmanlık dallarının meydana çıkmasına da yol açmıştır. Şehirlerin yüksek bayındırlığı sadece genel kültürden değil, halkın maddi refahından da belli olmaktaydı.

Görüldüğü gibi bir merkezden yönetilen devletin meydana gelişi, iç ara savaşların azalması, ticaret adamlarının İslam dünyasının bütün toprakları üzerinden maniasız hareket edebilme imkanları, Orta Asya'nın ekonomisinin gelişmesinde ve şehirlerinin inkişafında olumlu tesirini göstermiştir. Arap fütuhatının yarattığı harabelerin kısa süren tamirat döneminden sonra, sanki şehir duvarlarının dar bir halkasına sığıştırılmış sımsıkı yapılarla doldurulmuş Orta Asya şehirleri, IX. yüzyılda ve sonraları bu halkadan dışarıya dökülerek etraftaki topraklarda geniş bir şekilde

dağılmaya başlamıştır. Artık şehrin emniyetini duvarlar değil, devletin kudreti temin etmekteydi.

1 Gafurov B. G. 1972: 182.

2 Belenitsky A. M. 1973: 163.

3 İstoriya at-Tabari 1984: 1443.

4 Sem’ani: 1912: IX, 274.

5 Yakut: 1906-1907: VI, 364.

6 Hurdadbih: 1967: 30.

7 İstahri: 1967: 334.

8 Mukaddasi: 1967: 262.

9 Mukaddasi, 262.

10 Mukaddasi: 1967: a. y. ; İstahri, 266; Havkal, 513.

11 Havkal, 513-514.

12 Hurdadbih, 30.

13 İstahri: 1967: 335.

14 İstahri: 1967: 335.

15 Havkal: 514; İstahri, 226.

16 Bartold V. V. 1990: 174.

17 Hudûd: 1937: (p. 23B).

18 Mukaddasi, 262.

19 Havkal, 514.

20 İstahri, 347.

21 Hurdadbih, 30.

22 Havkal, 511.

23 Havkal, 511.

24 Negmatov N. 1956: VIII, 104.

25 Mukaddesi, 272.

26 Hudûd, (p. 23B).

27 Havkal, 511.

28 Yakut: VII, 283.

29 Mukaddesi, 272.

30 Hudûd, (p. 23B).

31 Mukaddesi, 272.

32 Hudûd, (p. 23B.).

33 Yakut: IV, 262.

34 Sem’ânî: V., 200.

35 Yakut: III, 480.

36 Havkal: 514; İstahri, 266.

37 Hudûd, (p. 23B).

38 Yakut: VII, 310.

39 Sem’ânî: IX, 179.

40 Mukaddesi, 272.

41 Mukaddesi, a. y.

42 Yakut: I, 347.

43 Sem’ânî: I, 364.

44 Bartold V. V. 1990: 171-174.

45 İstahri, 333.

46 Havkal, 513.

47 Mukaddesi, 271.

48 Hudûd, (s. 23B).

49 Zadneprovsky A. Yu. 1997: 113.

50 Mukaddesi, 272.

51 Havkal, 513; İstahri, 266.

52 Mukaddesi, a. y.

53 Havkal, 513; İstahri, 266.

54 Galitsky V. Ya. 1987: 24.

55 Hudûd, (s. 23B).

56 İstahri, 347.

57 Havkal, 514.

58 Kaşgarlı, 1998: I, 35.

59 Yakut: I, 374-375.

60 Çulanov Yu. G. 1963: III, 197.

61 Bernştam A. N. 1952: 247; Çulanov Yu. G. 1963: 199.

62 Havkal, 512; Şeşen R. 1985: 239-240.

63 İstahri, 265.

64 İstahri, 265.

65 İstahri, a. y.

66 Havkal, 512-513; Yakut: I, 153.

67 Hudûd, (p. 23B).

68 Sem'ânî: I, 153.

69 Mukaddesi, 271.

70 Ahrarov İ. Ye. 1962: VII, 55-56.

71 Bernştam A. N. 1952: 244-247.

72 Ahrarov İ. Ye. 1962: 56.

73 İstahri, 275.

74 Bartold V. V. 1990: 176-177.

75 Havkal, 514.

76 Sem'ânî: X, 239.

77 Yakut: II, 207.

78 Havkal, 334.

79 Havkal, 514.

80 İstahri, 346-347.

81 Havkal, 514.

82 Yakut: VII, 247.

83 Hudûd, a. y.

84 Havkal, a. y.

85 Bartold V. V. a. e.: 177.

86 Mukaddesi, 272.

87 Hudûd, (p. 23B).

88 Sem'ânî: VIII, 438; V, 49.

89 Yakut: I, 374; VII, 530.

90 Kaşgarlı, I, 344.

91 İstahri, 266; Havkal, 513; Şeşen 1985: 240.

92 Havkal, 513-541.

93 Mukaddesi, 271.

94 Hudûd, a. y.

95 Bartold V. V., a.g.e., 167-169.

96 Hurdadbih, 30; Kudama, 1967: 208.

97 Yakut: III, 154.

98 Yakut: V, 285.

99 Havkal, 524.

100 Mukaddesi, 271.

101 Havkal, 514.

102 İstahri, 346-347, 348.

103 Mukaddesi, 271.

104 Yakut: V, 384.

105 Sem'ânî: VI, 267.

106 Mukaddesi, 271.

107 Mukaddesi, a. y.

108 Bartold, V. V. a.g.e. 178.

109 Lavrov B. A. 1950: 67.

110 Bartold, V. V. 1963: (II 1), 122.

111 Belenitskiy A. M. 1973: 162.

112 Lavrov V. A. 1950: 68.

113 Bartold V. V. 1963: II (1), 102

114 Voronina V. L. 1959: 101.

115 Voronina V. L., a.g.e.

116 Vyazminita M. İ. 1945: I, 38.

117 Ahrarov İ Ye. 1973: 64.

118 Bartold V. V. 1963: II (1), 93, 115.

119 Bernştam A. N., 1941: 57.

120 Bartold V. V.: 1963: 145.

121 Belenitskiy A. M., 1973: 307.

122 Volin S. L., 1939: I, 187.

123 Volin S. L., 1939: I, 174.

124 Volin S. L., 1939: I, 188, 194, 195.

125 Bernştam A. N., 1940: II, 177.

126 Anarbayev A. ; Ahrarov İ. Ye. 1991: 25; Amanbayeva B. E. 1998: 44-45; Ahrarov İ. Ye: 1962: 57-59.

127 Amanbayeva B. E. a.g.e.

128 Ahrarov İ. Ye. 1962: VIII, 57-58; Anarbayev A., Ahrarov İ. Ye., a.g.e. 25.

129 Ahrarov İ. Ye. 1962: VIII, 57.

130 Amanbayeva B. E., a.g.e. ; Pugaçenkova G. A. 1949: 1; Gulyamova E. O. 1961: 31.

131 Bertels Ye. E. 1958: 113.

132 Khadr 1967: 317, 322, 326, 332.

133 Khadr 1967: 314.

134 Voronina V. L., 1959: 93.

135 Gulyamov Ya. G.1967: 316.

136 Lavrov V. A. 1950: 67.

137 Voronina V. L. 1959: 104.

138 Lavrov V. A. 1950: 69.

139 Bernştam A. N. 1950: 36.

140 Voronina V. L. 1959: 102.

Ahrarov İ. Ye. , Arheologiçeskiye Raskopki v Şahristane Gorodişşa Kuva. İMKU, X, Taşkent, 1973.

Ahrarov İ. Ye., Arheologiçeskiye İssledovaniya Gorodişşa Ahsıket v 1960 g. ONU, VIII, 1962.

Amanbayeva B. E., Srednevekovaya Banya. TDSK, 1998, I, 44-45.

Anarbayev A., Ahrarov İ. Ye., Banya Srednevekovogo Ahsıketa. İMKU, XXV, 1991. 5. Bartold V. V., İstoriya Turkistana. Soçineniya, II (1), Moskva, 1963.

Bartold V. V., Moğol İstilasına Kadar Türkistan. Hazırlayan: H. D. Yıldız, Ankara, 1990.

Belenitskiy A. M., Bentoviç İ. V., Bol’şakov O. G., Srednevekovıy Gorod Sredney Azii. Leningrad, 1973.

Bernştam A. N., Arhitekturnıye Pamyatniki Kirgizii. Moskva-Leningrad, 1950.

Bernştam A. N., Banya Drevnego Taraza i Yego Datirovka. TOV, II, Leningrad, 1940.

Bernştam A. N., İstoriko-Arheologiçeskiye Oçerki Tsentral’nogo Tyan’-Şanya i Pamiro-Alaya. MİA, XXVI, Moskva-Leningrad, 1952.

Bernştam A. N., Pamyatniki Starinı Talaskoy Dolinı. Alma-Ata, 1941.

Çulanov Yu. G., Gorodişşe Ahsıket. Sovetskaya Arheologiya, 1963.

Gafurov B. G., Taciki. Drevneyşaya, Drevnyaya i Srednevekovaya İstoriya. Moskva, 1972.

Galitskiy V. Ya., Ploskih V. M., Starinnıy Oş. Oçerk İstorii. Frunze, 1987.

Gulyamov Ya. G., İstoriya Uzbekskoy SSR. I, Taşkent, 1967.

Gulyamova E. G., O Rabotah Kulyabskogo Otryada na Gorodişşe Hulbuk v 1959 g. Trudı İİ AN Tacikskoy SSR, XXXI, Duşanbe, 1961.

İbn Havkal, Kitabu Suratu’l-Arz. Ed. by M. J. De Goeje, Leiden, 1967.

İbn Hordadbih, Kitabu’l-Mesalik ve’l-Memalik. Ed. by E. J. De Goeje, Leiden, 1967.

Hududu’l-Alem. (The Regions of the World) A Persian Geography 372 A. H.-982 A. D. Translated and explaned by Minorskiy. London, 1937.

Al-İstahri, Kitabu Memalik ve’l-Mesalik. Ed. by M. J. De Goeje, Leiden, 1967.

İstoriya At-Tabari. Taşkent, 1987.

Kaşgarlı Mahmud, Divanu Luğati’t-Türk. Trc. B. Atalay, Ankara, 1939-1941.

Lavrov B. A., Gradostroitel’naya Kul’tura Sredney Azii. Moskva, 1950.

Materialı po İstorii Kirgizov i Kirgizii. Pod red.: B. A. Romodina, I, Moskva, 1973.

Materialı po İstorii Sredney i Tsentral’noy Azii X-XIX vekov. Pod red.: B. A. Ahmedova, Taşkent, 1989.

Materialı po İstorii Turkmen i Turkmenii. Pod red.: S. L. Volina, A. A. Romaskeviça, A. Yu. Yakubovskogo, I, Moskva-Leningrad, 1939.

Mukaddesi, Ahsenü’t-Tekasim fi Marifeti’l-Akalim. Ed. by M. J. De Goeje, Leiden, 1967.

Negmatov N., Geografı IX-XII vekov o Hocente i Yego Oblasti. İzvestiya OON AN Tacikskoy SSR, VIII, 1956.

Ploskih V. M., İstoriya Kirgizskoy SSR. I, Frunze, 1984.

Pugaçenkova G. A., Arhitekturnıye Pamyatniki Nisı. TYuTAKE, I, Aşhabat, 1949.

Sem’ani, Kitabu’l-Ensab. Leiden-London: E. J. W. Gibb memorial series, XX, 1912.

Şeşen R., İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri. Ankara, 1985.

Voronina V. L., Rannesrednevekovıy Gorod Sredney Azii. Sovetskaya Arheologiya, I, 1959.

Vyazmitina M. İ., Keramika Ayrtama Vremeni Kuşanov. Trudı AN Uz SSR, I, Taşkent, 1945.

Yakut el-Hamavi, Mu’cemu’l-Buldan. Kahire, 1906-1907, VIII cilt.

Zadneprovskiy Yu. A., Oşskoye Poseleniye k İstorii Ferganı v Epohu Pozdney Bronzı. Bişkek, 1997.

X-XII Yüzyıllarda Merv / Prof. Dr. Yegen Atagarriyev [s.388-393]

Başbakanlık Tarih Araştırma Enstitüsü / Türkmenistan

“Altından daha değerli cilt-cilt kitaplardanoluşan Merv kütüphaneleri dünyanın ilk ilmi merkezlerinden biridir”. Saparmurat TÜRKMENBAŞI

Yirminci yüzyılın sonunda Samaniler devletinin dağılması ve Gazneliler devletinin ortaya çıkması ile ilgili Orta Asya’da önemli siyasi değişiklikler yaşanmıştır. Bu vakıa tarihin bundan sonraki gidişatında dönüm noktası olmuştur. XI. yüzyılda Tuğrul Bey ve Çağrı Beyin başkanlığında Büyük Selçuklu Türkmen devletinin kurulması tarihin kavşağında büyük bir dönüm noktası olarak sadece siyasi olaylarda değil, Horasan’ın ve Harezm’in iktisadi ve kültürel açıdan kalkınmasında da büyük iz bırakmıştır.

Büyük Selçuk Türkmen Devleti’nin kültürünün gelişmesine, sonra ise belli bir dönemde onun zayıflamasına etki eden nedenler nelerden ibarettir sorusunu cevaplayabilmek için ilk olarak o dönemin öncesindeki durumu netleştirmemiz gerekiyor. İşte bu noktayı nazardan baktığımızda Orta Asya’nın, Yakın ve Orta Doğu devletlerinde VII-X yüzyıllar ilmin ve kültürün yükselmeye başladığı dönem olmuştur. Peki bunu nasıl izah edebiliriz?

Bu durum Arapların ve Arapça alfabenin Orta Asya’ya gelmesi aynı zamanda dönemin gelişmiş devletlerinin ilmi-felsefi mirasının Arapça’ya aktarılması, Arapça’nın ise o zamanlar ilmi dil olarak işlev görmesiyle izah edilebilir. Bu faktörler, sonraki devirlerin kültürel açıdan gelişmesine büyük ivme kazandırmıştır.

Türkmen komutanları Tuğrul Bey, Çağrı Bey ve Musa Yabgu 1035 yılında 10 bin Türkmen ailesiyle Horasan’a gelmiş yaklaşık bir yıl sonra

Merv’in Camilerinde Çağrı Bey adına Hutbe okutulmuş ve ona “şahların şahı” unvanı verilmiştir. İşte o dönemden itibaren Merv Türkmenlerinin başkenti olarak daima hafızalarda durmuştur.

Horasan’ın en büyük şehirlerinden biri olan Merv’de insanların uğraşı ve hayatı, kahramanlığı, ahlaklılığı hakkındaki anlatılanlar soydan soya aktarılarak efsanelere dönüşmüştür. Arap coğrafyacısı al-Makdisi’nin Merv’i Mekke’nin Hicaz şehri ile bir sıraya koyması ve ona “Horasan şehirlerinin anası”1 demesinden bu şehrin Yakın ve Orta Doğuda hem de Horasan’da büyük bir üne sahip olduğunu anlamak zor değildir.

Ünlü oryantalist V. A. Jukovskiy’nin yazdığı gibi halifeliğin genelde harp komutanları, Abbasi Devleti’nin yöneticileri Horasan’ın hükümdarları, birçok hukuk hizmetinin mensupları ünlü konuşma üstatları-hatipler Merv’den çıkmıştır.2

Bilim adamlarının sayıca çokluğu, ve çok değerli insanlarıyla hiçbir şehir Merv gibi övgüye layık olamaz-diyen orta çağ yazarlarından biri çok doğru söylemiştir.

M. Aydoğdıyev el-Mervezi’den yola çıkarak orta çağlarda Müslüman âlemindeki mevcut 2500’den fazla ilim ve kültür temsilcilerinin yarıdan fazlasının Merv’de doğmuş olduğunu ifade ediyor.3

Merv’de ilim kaidesinin teşekkülünde çeşitli yurtların bilim adamları veya Merv’e taşınmış alimler de taktire şayan katkılarda bulunmuşlar. Örneğin Suriyeli Arapların Merv’de sadece ticaretle değil, ilimle de ilgilendikleri tarihte belirtiliyor. Bilim adamlarının hangi din mensubu olduğuna bakılmaksızın bir ilmi merkezde çalışabilmesi önemli şeydir. Bu ise toplumda ilimin gelişmesine yardımcı olan en uygun yoldur.

XI yüzyılda çok sayıda bilim adamının Maveraünnehir’den Merv’e göç ettirildikleri belirtiliyor. Onlardan biri de Muhammet Ebu Nasır Habibi’dir. çok bilgili ve aklıselim alim Habibî Marı ulemalarının imamı olmuştur.4

Merv’li bilim adamları kendi devirlerinde ilmin çeşitli dallarına; tarih, filoloji, coğrafya, matematik, mekânik, astronomi, fizik vs önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onların arasında tarihçi ve filolog Abdıkerim as-Samani’yi, al-Habeş al Hasib lakaplı matematikçi Ahmet ibn Abdullah al-Mervezi’yi, fizikçi Abdurahman Al-Mansur al-Hazini’yi ve diğerlerinin adlarını sayabiliriz. Bu alimlerin katkıları dünya ilminin altın hazinesinde önemli bir yere haizdir. Öylesine büyük katkı ilmi örf-adetin eksiksiz yerleştiği yerde, medeniyetin geliştiği yerde mümkündür. Demek ki bizim yurdumuz-vatanımız Türkmenistan eski ve Orta çağlarda ilmin ve kültürün önemli ocaklarından biri olmuştur.

XI. yüzyılın ortalarına doğru Horasan’ı ele geçirebilmek uğruna Türkmen Selçuklu ve Gazneli devletleri arasındaki beş yıllık (1035-1040) savaş yurdun iktisadi açıdan gerilemesine yol açtı. Ama savaştan sonra Horasan’ın Türkmen hükümdarları yurdun iktisadi durumunu, ilmini ve kültürünü geliştirme doğrultusunda belirli bir derecede çalışmalarda bulunmuşlardır. O zaman, önceki var olan ilmi ve kültürel miras yerinde kullanılmıştır. Arapların Orta Asya’yı ele geçirdiklerinden sonra kurmuş oldukları ilmi ocaklar sonraki devirlerde de az çok devam etmiştir.

Bilindiği gibi Abbasi Halifeliği’nde ilk olarak coğrafya ve matematik ilimlerinin gelişmesine ihtiyaç duyulmuştur. Coğrafya ilimi Araplara komşu ve uzak mesafeli devletlerle, onların uzaklığı, yakınlığı, zenginliği, nüfusunun yoğunluğu ve birçok bilgiler edinmek için lüzumluydu.

Orta çağlarda Türkmenistan’da ilmin gelişmesine İran, Hint ilmi geleneklerinin de katkıları olmuştur. Ticaret yollarının aralarındaki mesafe hakkında harita planı coğrafya ilminin gelişmesinde önemli bir konuma sahip olmuştur.

Arapların yayılması politikaları ve diplomatik ilişkilerin yoğunlaşması nedeniyle birçok kitaplar yazılmış ve haritalar üzerinde çalışılmıştır. Buna

örnek olarak orta çağlarda tanzim edilmiş “İslam’ın Atlası” adlı haritayı, İbn Hordad Beyin “Kitab al-mesalik va-l-memalik” (Yolların ve vilayetlerin kitabı), Abu-Bekr Ahmet ibn Muhammet ibn İshak al-Hamadin’in “Kitab ahbap al-buldan”, “Yurtlar hakkındaki hikayeler”adlı eserlerini hatırlamak yerinde olur. Coğrafya ilmi açısından bakıldığında Halife al-Muktadir tarafından gönderilen elçilerin düzenledikleri raporlar tarihte “İbn Fadlan’ın yazıları” adıyla tanınan eserde çok önemli bir değere sahip olmuştur. Onun önemini iki durumla izah etmek mümkündür. İlk olarak gönderilen bu elçilerin yolu Bağdat’tan yola koyulduktan sonra İran’a, sonra da Türkmenistan’ın ortaçağ şehirleri olan Sarahs’ın, Merv’in hem de Könürgenc’den geçmiştir. Ayrıca İbn Fadlan Oğuzların arasında kalarak, Türkmenlerin örf adetleri, davranışları hakkında değerli bilgileri derlemiştir.

İbn Fadlan’ın Türkmenler hakkında verdiği bilgilerden Merv’in kütüphanelerinde Moğol saldırısından önce çalışan ünlü alim Yakut’da istifade etmiş, “Yurtların sözlüğü” adlı fevkalade değerli ilmi eseri yazmıştır.5

Ama kendi söylediği gibi kütüphanelere dalıp ailesini, evini, çoluk çocuklarını unutan ve Moğol istilasına kadar Merv’den ayrılmamış olan-Yakut, ibn Fadlan’ın yazılarından acaba nerede yararlanmış olabilir? Belki de Merv kütüphanelerinde bu yazıları görmüştür.

Eğer, 1923 yılında Meşhet’teki imam Reza Ali’nin Mescidinde İbn Fadlan’ın yazılı derlemelerinin bulunduğunu hatırlarsak Merv’in kütüphanelerinde de böyle yazıların olması tezi kuvvetlenir. Merv’in kütüphanelerinin ve kıymetli yazı anıtının XIII. yüzyılın I. çeyreğinde Moğol yağmacıları tarafından yok edildiği kuşkusuzdur. Onun içindir ki, gelecekte arkeolojik kazı arama çalışmaları sonucunda veya bazen bir rastlantı sonucu İbn Fadlan’ın yazılarının Merv harabelerinde bulunma ihtimali boşuna bir ümit değildir.

Al-İstahri’nin “Kitab mesalik al-memalik” (Yurtların yol kitabı), Al-Belazurin’in “Kitab futuh al-buldan” (Yurtların istilasına dair kitap) ve diğer bir çok eserlerde Türkmenistan’ın orta çağ şehirlerine ve köylerine, ticaret yollarına ait bir çok coğrafi bilgiler mevcuttur.

XI-XII. yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğunun, Orta Asya’nın şehirlerine, ilmin çeşitli dallarına, bilim adamlarına ait birçok kitaplar ortaya çıkmış; “Dünya şehri” diye adlandırılan Bağdat’ın 14 ciltlik, Şam’ın 80 ciltlik tarihi yazılmıştır. Onların etkisi sonucunda Orta Asya’nın, aynı anda Horasan’ın da ayrı ayrı siyasi, ilmi ve medeni merkezleri olmuş büyük şehirlerinin tarihi hakkında çok ciltli kitaplar ortaya çıkmıştır. Onların arasında Merv’li tarihçi as-Samani’nin 20 ciltten oluşan “Merv’in tarihi” adlı kitabı da vardır.

V. V. Barthold Merv’in tarihinden bahsederek Bağdat’ın tarihinin yazarı Ebu Tahir Tayfur’a atıfta bulunarak IX. asırda Halife Memun’un divanının Merv’de yerleştiği dönemde bu şehirde çok miktarda Pehlevi el yazılarının olduğunu belirtmektedir.6

O zamanlarda iyi bir gelenek olarak ilmin kaynağı olan kitapları hayrına, sevabına mescitlere miras bırakırlarmış. Üstelikde Orta Çağ Müslüman hükümdarları kitaplık oluşturmayı kendilerine büyük bir gurur kaynağı saymaktaydılar.

İspanyol hükümdarı al-Hakam’ın Doğuda bir çok ülkede kitap satın alan şubeleri bulunmaktaydı.7 Onun şahsi kütüphanesindeki kitaplarının katalog sayısı her biri 20 sayfadan ibaret olan 44 defterden oluşmuştur.

Samani hükümdarları, As-Sahibi (X. yüzyıl) adlı birine devletin valisi olarak Buhara’ya taşınmasını teklif ettiklerinde o kitaplarının çokluğunu yani onların 400 deveye yük olacağını gerekçe göstererek gitmek istememiş, bazı insanlar için ulaşılması imkansız sayılan böylesine büyük vazifeden yüz çevirmiştir.8

Genel olarak kütüphaneler medreselerin yanında olmuştur. Merv’de en az 10 tane kütüphanenin olduğu hakkında yazılı kaynaklarda kayıtlar vardır. Kütüphanelerde ilmin bir çok dalları hakkında kitaplar bulunmaktadır. Arap coğrafyacısı Yakut’un yazdığına göre Merv mescitlerinin sadece iki tanesindeki kitapların sayısı 12 bini aşkındır.9 Merv kütüphanelerinde Araplardan kaçan Sasan’lı padişahı Yezdigerd Ş-in/632-651y./getirdiği Pehlevi el yazılarının sayısının binden fazla olduğu hakkında kaynaklarda bilgi vardır.

Merv’in orta çağlardaki alimleri ve ilmi hakkında bahsedildiğinde ilk olarak aslen Merv’li, tarihçi ve filolog Ebu Seyid Abdulkerim ibn Muhammet as-Samaninin (506/1113-562/1167) adını söylemek gerekir. As-Samani alimler ailesinden gelmekte olup, kendi zamanında Müslüman dünyasının birçok alimler nesillerini yetiştirmiştir. O tarih ve filolojiden başka hukuk, hadis ilminde birçok makaleler ve eserler yazmış, Kuran’ı yorumlayabilmiştır.

As-Samani’nin “Kitap al-asnab” (Adların menşei hakkında kitap) kitabında, ataları-ecdatları, ilme alakası hakkında birçok değerli bilgiler vardır.

Abdulkerim as-Samani Merv’de medreseyi bitirdikten sonra ilim arayarak Buhara, Semerkent, Termez, Nişahpur, İsfehan, Bagdat, Aleppo, Şam, Kudüs, Hicaz gibi dünyanın belli şehirlerini dolaşmıştır. O al-Hatibi’yi Bağdat’ın çok ciltlik tarihini yazmaya devam etmiştir.10 Bunun gibi Abdulkerim as-Samani de kendi doğduğu şehir olan Merv’in 20 ciltlik tarihini oluşturmuştur.

Merv’in saygın alimlerinden biri de XI. yüzyılda yaşamış Ebu Seyid ebul Muzaffardir. O kendi çalışmalarıyla iyi bir filolog ve tarihçi olmuştur. Onu diğer bir tarihçi Abdulkerim as-Samani ile karıştırmamak lazım. Ebul Muzaffar as Samani’nin yanına diğer yurtlardan da eğitim almaya gelenler

olmuştur. Buna örnek olarak Aksiketli alim Ahmet ibn Muhammet ibn el-Kasım el-Ahsiketin (Fergana'dan) Merv'e geldiğini hatırlamak yeterlidir. Fergana'dan gelen alimler okullarını bitirdikten sonra Merv'de daimi çalışmak sayikiyle kalmışlardır. O bilim adamları Merv'in medreselerinde talebelere ders vermişler ve öylece bilim adamlarının yetişmesine değerli katkılarda bulunmuşlardır. Ahmet el Ahsiketi'nin "Tarih boyunca kitap" adlı bir eseri günümüze kadar ulaşamamışdır. Zamandaşlarının aktardıklarından yola çıkarsak Ahmet el Ahsiketi basiretli bir alim olarak, "sentaks ve kelime biliminde yetenekli, şiirde usta" olmuştur. O kendi zamanında ünlü ilim ve sanat adamlarından biri olmuştur.

Ahmet el-Ahsiketi zamanının ünlü şairleri ile yarışabilmiştir. Horosanda bir çok insan ondan ders almıştır. Tarihçi Ebu Seyit Abdulkerim as-Samani de Ahmet el-Ahsiketi'nin öğrencilerinden biridir.

Merv'de ilmi çalışmalar ile meşgul olan alimlerin biri de Ebu Mudar Mahmud ibn Carir el İsfihani'dir. O filoloji ve tıp ilimleri ile meşgul olmuştur. Bu alimlerin tıp alanındaki çalışmaları günümüze kadar ulaşamamıştır. Ama onun tıp alanında çalışmalarının olduğunu Doğunun ünlü alimi Yakut Homavi'nin ona atıfta bulunmasından dolayı biliyoruz.11 Ebu-Mıdar dünyada tanınmış alim Zamahşari'nin öğretmeni olmuş ve çoğunlukla Harezm'de yaşasa da ömrünün son yıllarını Merv'de geçirmiştir, orada da vefat etmiştir. Az-Zamahşari öğretmeninin ölümüne çok üzülmüş ve gözlerinden yaş dökerek ağlamıştır.

Aslen Şamlı (Suriye) olan Ali Bin el-Hasan 1300 öğretmenden ders almıştır. 50'den fazla eseri olan bu alimin sadece bir "Tarihu Medeniyeti Dımeşk" (Şam şehrinin kültürel tarihi) atlı eseri 80 ciltten oluşmuştur.12

XII. asrın filozoflarından biri Kutb az-Zaman Muhammet ebu Tahir at-Tabasi al-Mervezi hakkında mevcut kaynaklarda çok sınırlı bilgiler vardır. Onun adı Abul Hasan al Beyhakı'nın eserinde geçmektedir. Kutub az-

Zaman Merv'de ve Sarahs'da yaşamış, 539/1144 yılında Sarahs'da vefat etmiştir.

Merv'in saygın filozoflarından biri de XII. yüzyılda yaşamış Mahmud ibn Aziz al-Aridi al-Harezmi olmuş. O aslen Harezmli olsa da çoğunlukla Merv'de yaşamıştır. Orta Çağ yazarları Yakut'un ve Beyhaki'nin verdiği bilgilere göre o devirdeki bu çok büyük filozofa "Doğunun Güneşi" ve az-Zamahşarı tarafından "İkinci Cahız" unvanlar verilmiştir.

Orta Çağ yazılı kaynaklarında Merv'de ilmin gelişmesine büyük ivme kazandıran zengin kütüphanelerin olduğu hakkında bir çok belge vardır. Şehirde bulunan 10 kütüphanenin ikisi as-Samanilerin ailesine ait olarak kitaplarının çokluğu ve çeşit fazlalığı açısından en zengin kütüphanelerdendir. O kütüphanelerin hizmetinden faydalanmak için Horasan'ın, Maveraünnehir'in, Arabistan'ın ve Doğunun birçok yurtlarından alimler gelmiştir. Buna örnek olarak Arap seyyahı ve coğrafyacısı Ebu Abdallah Şihabuddin Yakut al-Hamavi'yi sayabiliriz. O kendinin "Mucam al-buldan" (yurtların sözlüğü) adlı kitabını yazmak için üç sene boyunca Merv kütüphanelerinde çalışmıştır. 1219 yılında Moğolların Merv'e yönelik istilacı saldırıları onu bu şehirden ayrılmaya mecbur etmiştir. O bu olay hakkında: "Ben kitaplara dalıp uzak yerdeki vatanımı da, çocuklarımı da unuttum. Dünyanın diğer kütüphanelerinden bulunamayan çekici bilgileri ben bu yerde buldum. Eğer Moğolların istilacı saldırısı olmasa idi, ben hayatımın sonuna kadar Merv'den ayrılmazdım" diye yazmıştır.13 Yakut al-Hamavi Ebu Seyid as-Samani'nin oğlu Abdurahman'ın öğrencisidir.14

Yakut al-Hamavi Merv kütüphanelerinde çalıştıktan sonra daha net ve itibarlı bilgiler veriyor. Onun yazdığına göre kütüphanelerden ikisi daha ünlü ve zengin dir. Onların birine "Aziziye". Yani Aziz-ad-din Ebu Bekr

Atik az-Zincani ya da Atik ibn Ebu-Bekr demişlerdir. Kütüphanelerin diğerine Kemaliye denildiğini, Yakut belirtiyor.

Kütüpanelerin üçüncüsü Türkmen Selçuklu devletinde Alp Arslan'ın ve Melik şahın sadrazamı Nizam ül-mülkün medresesi içindedir. Ayrıca Amidiye medresesinde, sadrazam Mecit al-Mülk'ün kütüphanelerinin olduğunu Yakut al-Hamavi. Hatuniye adlı medresesinin Cumayriye adı verilen dervişlere tahsis edilmiş konak evinde kütüphane olduğu yazılı kaynaklarda belirtilmektedir.

Kütüphanelerin okuma ve öğrenme meraklısı insanlar için elverişli ve engelsiz olduğu açıktır. Yakut'un ifadesine göre, Merv'deki evine kütüphanelere ait kitapların 200 cildini getirmiştir. Kitaplar okuyucuya her hangi bir kefalet karşılığı olmadan serbestçe veriliyordu. Kitapların her bir cildinin fiyatının bir dinara (altın para) eşit olduğu da Yakut'un çalışmalarından anlaşılmaktadır. Yakut'un Suriye'nin Hama şehrinden Merv'in kütüphanelerinde çalışmak için özellikle buraya geldiği ve bu şehrin Doğunun çok ünlü şehirlerinden ve ilmi merkezlerinden biri olduğuna tasdik etmektedir.

Yakut al-Hamavi'nin Merv kütüphanelerinden derlediği ilmi belgeler ona "Yurtların Sözlüğü" adlı coğrafya kitabıyla birlikte "Edebiyatçıların Sözlüğü" adlı kitabını da yazdırmıştır.15

Merv'in tarihine ait bazı ilmi çalışmaların ve kitapların hiç bir iz bırakmadan kaybolup gittiğinden kuşku yoktur. Ona örnek olarak Biruni'nin çalışmalarında anılan "Merv'in Tarihini" söylemek yeterlidir. O kitapta Merv'in yakınındaki kumsalda ilaçlık bitkilerin olduğu ve diğer yurtlara satış için üretildiği söylenmekteydi.16

Horasanlı alim Abdul Kasım İsmail el Bayhaki Merv'de çalışmış ve yaşamış olan ünlü alimlerden biridir. Onun "İmamların Güneşi", "Bayhakı'nın Güneşi" adlı meşhur lakapları bulunmaktaydı. Bu alimin

“Kelime Bilimine Dair Kitap” diye derlemeleri olduğunu Merv kütüphanelerinde çalışan Yakut haber veriyor.

Dünyaca bilinen alimlerden biri de XII. yüzyılda yaşamış Abdurahman el-Mansur el-Hazinidir.17 Onun “Feraset terazileri adlı kitabı” geniş manaya ve büyük öneme haiz olmuştur. Bu eser ilmin mekânik aletlerine dair olsa da, ahlaki ve manevi değeri fevkalade büyük olarak nitelendirilmiştir. “Feraset terazileri” helallıkta, pâklıkta Kuran’a benzetilmiştir. El-Hazini’nin işi bahis konusu olduğunda Türkmenlerde terazinin düzgün tartılmasında nasıl milli duygunun ve ahlaklılığın varlığını hatırlamak yerinde olsa gerek. Türkmenler terazinin doğru tartılmamasının ağır günahının olduğunu, hatta bu konuda Hz. Muhammet’ten şefaat istedikleri, tartı işini yapanların insanları helalliğe davet ettiklerini göz önüne aldığımızda Türkmenlerin bu konuya ne kadar önem verdikleri görülür.

Teraziyi doğru ya da yanlış tartan insanın ahlak sıfatına değer verilmiştir. Teraziye muhakeme meclisinde en inanılır şahit gibi bakmışlardır.

Teraziyi Tanrının çırası saymışlardır. Tanrının çırasında ise hiçbir zaman sahtekarlık, kayma olmuyor. O daima, herkes için eşittir. Terazinin yardımıyla doğruyu, yanlışı ayırt etmişler, adilliği ve adaletsizliği terazi tartıcısı örneğinden yansıtmışlardır.

İlmi noktayı nazardan teraziler çeşit-çeşit olmuştur. Sıradan iki tabaklı teraziden başlayarak, karmaşık düzenli olan beş tabaklıları da olmuş. Al-Hazini’nin çalışmasında terazilerin on çeşidi ele alınmıştır. Su tartısında yararlanılan teraziler de vardır.18

Feraset terazileri hakkında ünlü matematikçi, astrolog, şair Ömer Hayyam ve Biruni de eser vermiştir. İlginç bilgilerden biri de Ömer

Hayyam tam al-Hazini gibi o daldan olan eserlerin ikincisini de Merv'de yazmıştır.

Terazilerin özel çeşitli türlerinin olduğu hatta onların bazılarının matematik-geometri yolu ile çözüldüğü hakkında tarihte ilginç hikayeler bulunmaktadır.

"Feraset terazisi kitabını" oluşturma fikri eski Yunan bilgelerinin birinin kalbinde türemiş. O fikri uyandıran vakıa ise şöyle olmuş:

-Sicilya kralı Gierona'ya çok değerli, ince ustalıkla yapılmış taç hediye etmişler. Kralın kafasına şöyle bir fikir gelmiş, yani bu taç saf altından yapılmamış, onun içinde gümüş karışımı da vardır. İnceleyerek tacın altın ile gümüşten eritilerek yapıldığını öğrenmişler. Kralda bu iki değerli madenin "hangisinin daha çok ve hangisinin daha az" olduğu konusunda merak uyanmış. Ama taç öylesine güzel işlemeli yapılmış ki onu kırmaya kıyamamış. Kralın kendisi de tacı parçalamadan öğrenmek istiyormuş. Geometriden ve mekânikten anlayan bir çok insandan onu sormuşlar, ama geometrici Arşimet'ten başka hiç kimse buna cevap verememiş. Öylece tacı parçalamadan onun içeriğindeki altın ve gümüşün her birinin ne kadar katkısının olduğunu feraset terazisi ile, geometrik yönle tartılmış.

Öylece al-Hazini'nin "Feraset Terazisinin" teorik ve pratik önemi çok derin ve geniş olmuştur.

Bu teori doğrultusunda pratik açıdan adamlara en lüzumlu ve faydalı modelleri oluşturmak mümkün olmuştur. Örneğin gemicilikte suda hareketi dengede tutmak için lüzumlu olmuş. Suda yüzen gemiyi terazi sayarsak onun bir tarafı ağır ve diğer tarafı hafif olsa "terazide" oluşan dengesizlik doğrultusunda geminin batma tehlikesi meydana gelecektir.

"Akıl terazisi" en gerçekçi terazi olup insanlar ondan faydalanıyorlar, onu mesleki hayatta ve ticarette kullanıyorlar. İnsanlar onun gerçekçi

olduğuna inanıyorlar. Helal kazanç sahibi insanın pâklığının ve ahenkliliğinin teraziye benzetilmesi boşuna değildir.

"Feraset terazisi" kelimesinin kendisi de çok şeyi vaat ediyor. İnsan ferasetinin bir çok imkanlarının varlığına güven oluşturuyor. Güven ise tüm başarıların anahtarıdır.

Dikkat edersek, Abdurahman el Hazini kendi zamanının en büyük fizik alimi imiş. O Galileo Galiley'in XVII. yüzyıldaki buluşlarını ondan 500 yıl önce XII. yüzyılda bulmuştur. Yine de bizi hayretler içinde bırakan bir başka şey de, önce Newton'un zannedilen tüm dünya çekim kuvveti kanununun da aslında Türkmenistanlı el-Haziniye ait olduğunu yeni yeni öğreniyoruz. Bunlar el-Hazini'nin buluşlarının daha hepsi değil. İsmail Kılınç'ın yazısına göre Torriçelli'nin bir çok buluşu da aslında Hazini'nindir.19

Al-Hazini Merv'de Sultan Sencer'in sarayında çalışmıştır. Onun Merv'de 15-16 yıl ilmi çalışma yaptığı tahmin edilmektedir. O İslam dinini kabul eden bir Rumdur. Bu alimin Hazini adının nereden geldiği hakkında iki tür kanı var. Birinciye göre Abdurahman (onun Müslüman adı) Ebul Hüseyn Ali ibn Muhammet al-Hazin el Mervezi denen birinin elinde yaşamış. Yani, Abdurahman'ın patronunun adı el Hazin (hazineci). Ona göre de el Hazinin köşkte yaşadığı fikrini desteklemektedir. Diğer bir grup ise Hazin (kadı) sözünün serbest söylenmesinden ortaya çıktığını, onun ruhban olduğu fikrini ortaya koyuyorlar. Öylece Abdurahman el Hazin denen adamın kuludur. El-Hazin Abdurahman önce felsefe ve matematik ilmini öğrenmeye çalışmış, daha sonra ise geometriyi daha iyi öğrenmiştir. Sultan Sencer'in köşkünde matematikçi ve uzay bilimci olarak çalışmıştır.

Abdurahman el Hazin'in ilmi eserlerinin içinde "Sancar'ın Zic'i" (astronomi tablolarının karşılaştırılması) Merv'deki rasathanede yapılan gözlemler sonucunda 1115-1120'ci yıllar arasında yazılmıştır. O tabloların

yardımıyla Merv'in/37∞ 4C/ve Bağdat'ın/33∞ 25/yer alan genişliklerini saptamıştır.

"Sancar'ın Zic'i" Güneşin ve Ayın ve diğer birçok gezeğenlerin hareketlerini saptamaya, ay ve güneş tutulması gibi gökyüzü hadiselerinin en önemli konuları bazında ilmi bilgiler elde etmeye yardımcı olmuştur.

Bilindiği gibi Ömer Hayyam Melik Şah döneminde (1072-1092) ona yakın adamlardan biri olarak hizmet vermiştir. Görevini ifa etmiştir. Ömer Hayyam Melik Şah'ın sarayında astrolog, hekim ve danışman olarak görev yapmıştır.20

Ömer Hayyam 1074-1075 yıllarında Melik Şah'ın sultan rasathanesinde başkanlık yapmıştır. Melik Şah rasathaneyi araç ve gereçlerle donatmak için ona yüklü miktarda para vermiştir. O güçlü bir matematikçi, astronom, müzik sanatının önde gelen nazariyecisi olarak temayüz etmiştir. Arap ve Fars edebiyatını iyi bilen, yetenekli bir şairdir. Ömer Hayyam Kuran'ı eksiksiz biliyordu. Gazneli Devleti'nin köşk tarihçisi Beyhaki'nin yazdıklarına göre, Ömer İsfihan'da bir kitabı yedi defa tekrarlayarak okuduğu zaman onu ezberlemiştir. Sonra Nişahpur'a gelerek ezberindeki o kitabı yazmıştır. Daha sonra Ömer'in yazısıyla o kitap karşılaştırıldığında, aradaki farkın yok denecek kadar az olduğu görülmüştür. Kuran'ı ve hadisleri "onun önüne geçecek kişi yok" denilecek kadar iyi biliyordu.

Ömer Hayyam'ın güçlü bir müneccim olduğu hakkında XI-XII. yüzyılın şairi Nizami Aruzi Semerkandi bilgi vermektedir. Bir defa sultan İmam Ömerden (Ömer Hayyam) avlanmaya çıkmak için ilerleyen günlerin nasıl olacağını tahmin etmesini istemiş. O iki gün yıldız falcılığıyla uğraştıktan sonra ilerleyen beş günün avlanmaya uygun olduğunu söylemiş. Sultan ata binip, köyden horoz sesi duyulacak mesafeyi katettiğinde gökyüzünü bulut sarmış, rüzgar esmiş ve kar katışık fırtına kopmuş. Sultanın yanındakiler gülüşerek İmam Ömer'e itimat etmediklerini işaret etmişler. Sultan geri

dönüp gideceği zaman Ömer Hayyam, hava şimdi açılır demiş. Sultan öne doğru hareket etmiş. Az zamandan sonra bulutlar sıyrılıp, beş gün güzel hava olmuş.21

Ömer Hayyam Merv'de çalıştığı yıllarda, daha doğrusu 1079 yılında Melik Şah için her açıdan kullanılabilir bir takvim hazırlamıştır.

Bir hususu özellikle belirtmek lazım. Yani Ömer Hayyam'ın yaşadığı zaman kargaşalıklar olmuştur. İslam dinini kabul etmiş halkların arasındaki çeşitli akımlar arasında, kanlı çatışmalar olmuştur. Yurtta serbest fikirli alimlerin takip edilmesi gibi eksiklikler manevi açıdan büyük zararlar vermiştir. Bu konu hakkında Ömer Hayyam "Cebir Eserinde" şöyle yazıyor: "Biz bilim adamlarının hezimete uğratıldığının şahidi olduk… Şimdi bizim zamanımızdaki alimlerin çoğu doğruyu saklıyor, ilim hususunda uydurmacılığa, baş vuruyorlar. Eğer ilim hakkında onlar bazı şeyleri biliyor olsalar bile, onu da kendi kötü amellerine alet ediyorlar. Eğer bazı insanlar gerçeği söylese, hileyi reddetse, ufak tefek günahlardan arınmaya çalışsa, onalara hakaret ediyorlar, küçümsüyorlar, alay ediyorlardı".22

Öylece Ömer Hayyam sadece edebiyatta değil, tabiat ilimlerine de büyük katkılarda bulunan alim olarak bilinmektedir.

Merv'in ilim ve kültür açısından yeşerdiği dönem Sultan Sencer'in idare ettiği yıllara tekabül etmektedir. Bu dönemde Merv'de ilmi bir merkez olan rasathane ve yeni kütüphaneler inşa ediliyordu.23 Böylece Merv XI-XII. yüzyıllarda Doğunun sadece siyasi bir merkezi olmakla kalmamış, aynı zamanda büyük ilmi merkezlerinden biri de olmuştur. Buraya dünyanın birçok ülkelerinden, ilmin çeşitli dallarına mensup alimlerin geldiği, zengin kütüphanelerinin olduğu şahitlik ediyor.

1 Makdisi Ahsan at-Takasim fi-marifetal-Akalim. MİTT. T. 1., s. 119.

2 Jukovskiy V. A. Razvalinı starogo Merva. Sankt-Peterburg. 1894, s. 20.

3 Aydoğdıyev M. Saparmırat Türkmenbaşı, dünya tarıhında Türkmenlerin ornı hakında. Saparmırat Türkmenbaşı'nın cemgıyet baradakı tağlımatı. Aşgabat, 2000, s. 70.

4 Halmırat A. Abu Sahıt Abul Hayır. Tahran, 1999, s. 49.

5 MİTT. T. 1, c. 24.

6 Bartold V. V. K istorii Merva. Soç. T. IV, M., 1966, s. 195.

7 Mess. Adam. Musulmanskiy renessans. M., 1966, s. 154.

8 Aynı yerde.

9 Yakut İbn Abdullah ar-Rumi al-Kamavi "Midcam-al-buldan".

10 Kraçkovskiy. İ. İzor. Soç. t. IV, a-L., 1957, s. 315.

11 Bulgakov P. G., Vahabova B. A. Srednevekoviye uçeniye iz Merva, TOTAKE, t. XVI. Aşkabat 1973. s. 49.

12 İsmail Kılınç, Harikalar Dünyası. 1 cilt, İstanbul 1993. 2. Baskı. s. 43.

13 aynı yerde.

14 Kamaliddinov Ş. S. Svedeniya "Kitab al-Ansab" Samani po istoriçeskoy Topografii Srednevekovogo Merva. Problemı Srednevekovoy istorii Turkmenistana. Aşh. 1993, s. 41.

15 MİTT. T. 1, s. 39.

16 Bulgakov Yag., Vahabova B. A. Srednevekovıye uçeniye iz Merva. TOTAKE, t. XVI, Aşh. 1973, s. 43.

17 Abu-l-Fath Abd ar Rahman al-Mansur al-Hazinı. Nauçnoye nasledstvo. t. 6, Traktatı al-Hazini, al-Biruni, İbn al Huseyna, aş-Şirazi. M., 1983. s. 15-130.

18 A.g.e., s. 20.

19 İsmail Kılınç. Harikalar Dünyası. İstanbul. 1993, s. 42.

20 Aliyev R. M. Osmanov M. H. Omar Hayyam. M., 1959, s. 44.

21 Nizami Aruzi Semerkandi. Gösterilmiş eser. s. 93.

22 Ömer Hayyam. Rubagılar (Rubailer). Aşgabat, 1971, s. 9.

23 Yazberdiåew A. "Srednevekovıye Bibloteki Merva" (Merv'in Ortaçağ Kütphaneleri). İzv. AN TSSR, CCH 1988, s. 12.

Memlûkler Döneminde Sosyal Yapı / Dr. Bahattin Keleş [s.394-398]

Gaziosmanpaşa Üniversitesi / Türkiye

Sosyal Yapı

Memlûkler Dönemi'nde Mısır toplumu çeşitli tabakalardan meydana gelmiş bir sosyal yapıya sahip gibi görünüyordu.1 Fakat çeşitli sosyal tabakalara ayrılmış gibi görünen toplum esas olarak şu iki temel tabakada birleşiyordu. Bunlardan birincisi, sultan, emîrler ve askerlerden oluşan imtiyazlı bir askerî tabaka, diğeri ise, halktı. Tarihçi İbn Haldun ise o günkü Mısır toplumunu, sultan ve halk diye iki kısımdan meydana geldiğini söylemiştir.2 Bu tanım onun o günkü toplumu gerçek manada idrak ettiğini gösteriyor. Bizim düşüncemize göre İbn Haldun, sultandan maksatla o günkü hâkim olan organları kastetmiştir. Raiyyeden ise, tüm tabakalarıyla birlikte Mısır halkı kastedilmiştir.

Mısır toplumunu daha kapsamlı bir şekilde incelediğimizde Memlûk toplumunda genel olarak şu dört sınıf insanı görebiliriz.

1- Hâkim olan askerî sınıf,

2- Din adamları, tüccarlar ve sanat erbabı,

3- Küçük el sanatları erbabı, ücretliler ve orta halli çiftçiler,

4- Fakirler ve yoksullar.

Memlûk toplumu sabit ve kapalı bir toplumdu. Bu toplum fert hukukuna dayalı değildi. Ferdin hukuku, bağlı bulunduğu sınıfa göre belirlenirdi. Makrizi ayrıca Memlûk toplumunu gelir, emniyet, istikrâr, idarî ve siyasî merkezler bakımından farklı sınıflara ayırmaktaydı. Makrizî'ye göre bu 7 sınıf şunlardı;

1- Devlet ricali,

2- Elit tabaka (üst düzey tüccarlar, fakihler ve soylular,

3- Orta sınıf (Orta halli tüccarlar, maaşlı ve ücretliler, pazarcılar),

4- Çiftçiler,

5- Köylüler,

6- Sanatkârlar ve küçük el sanatları erbabı,

7- Yoksullar (tüm bunlardan yoksul olanlar).3

1. Hâkim Olan Askerî Sınıf

Memlûkler devrinde toplumda hâkim olan bir askerî sınıf vardı. Memlûkler gibi idari bakımdan diğer Türk devletlerinden ayrı olarak kölelerden oluşan bir devlet kurmuşlardır. Çok değişik ülkelerden bilhassa Kıpçak, Rus ve Çerkez topraklarından getirilen bu insanlar çok disiplinli bir eğitimden geçirildikten sonra önce orduda asker, daha sonra başarı durumlarına göre çeşitli rütbelerden kumandan (Beşler Emîri, Onlar Emîri, Tablhanah ve Yüzler Emîri) ve en sonunda ülkenin sultanı oluncaya kadar yükselebiliyorlardı.4

Memlûklerde yönetimin en zirvesinde bulunan sultan, kölelikten yükselerek bu makama çıkmaktaydı. Bu sistemde liyâkat ve sadakat çok önemliydi. Her sultan devletin başına kendi gücü ve kabiliyeti neticesinde yükselebiliyordu. Fakat Sultan Mansur Kalavun döneminden itibaren 1299-1382 yılları arasında sultanlığa babadan oğula geçme sistemi uygulanmıştır.

İlke olarak bu yıllar arasında her bir hükümdara oğlu halef olmuştur. Bu durum ise çocuklar arasında kanlı taht kavgalarına sebep olmuştur. Eğer sultan küçük yaşta tahta çıkmışsa büyük emîrlerin idaresi altında kalmaya mahkum olmaktaydı. Böyle durumlarda hiçbir sultan onlara karşı koymaya cesaret edememiştir.5

Memlûk askerî sistemi temelde köleliğe dayanmaktaydı. Bu köleler eğitilirken ve normal hayatta yaşarken diğer insanlardan tamamen uzak bir hayat yaşıyorlardı. Bu askerî sınıf içerisinde yer almak için Türkçe konuşmak şarttı. Memlûkler tüm toplantılarında Türkçe konuşuyorlardı.6 Çok azı Arapça biliyordu. Bilakis bir kısmı hiç Arapça bilmiyordu. Emîr Kaçmaz Kelime-i Şehadeti ve Fatiha'yı telaffuz etmeyi dahi bilmiyordu. Memlûk emîrleri ya Türk uyruklu veyahut da emîrlerin kızlarıyla evleniyorlardı. Emîrlerin çok az bir kısmı tüccar veya ulema sınıfın kızlarıyla evleniyorlardı. Bütün emîrlerin ilk ismi Türkçe idi, Memlûkler "beyaz cins köle"ye çok büyük önem veriyorlardı ve onu siyah köle manasına gelen "abd"den ayırıyorlardı. "El-abdı" ev işlerine bağlı bir nevi köle demektir. "Memlûk" ise, hükümdar ve emîrlerin muhafız birliklerine dahildir. Ayrıca memlûk kelimesi harplerde esir düşerek veya tüccardan satın alınarak köle olan beyaz insanı ifade eder.7

Memlûkler, kendilerine has elbiseler giyinmekle halktan ayrılıyorlardı. Elbiseleri kolları dar olan uzun bir pardösüden ibaretti. Memlûkler ayrıca sarıksız beyaz papaklar da giyiniyorlardı. Bellerinin üzerine ise Baalbek pamuğundan örülmüş kemerler bağlıyorlardı. Bu elbiseler Memlûkler arasında gittikçe yaygınlaştı. Fakat asıl vatandaşın elbisesinden farklıydı. Emîrlerin giyindiği elbise ise askerlerin elbiselerinden de farklıydı.8

Memlûkler Dönemi'nde askerî sınıf çok büyük ıktalara sahip olmalarına rağmen Şam'da oturmamışlar, Kahire'de eğlence yerlerinin bulunmasından dolayı buraya yerleşmişlerdir. Askerî tabaka, kendilerine has özel

toplantılar tertip ediyorlar ve vatandaşlar arasına girmiyorlardı. Hâkim askerî tabaka, vatandaşa hep tepeden bakıyor ve vatandaşların arasına girmekten kaçınıyorlardı. Böylece kendilerine has bir sınıf oluşturmuşlardı. Fakat Memlûkler yine de aristokrat bir tabaka teşkil edememişlerdi. Bu aristokrat sınıf için gerekli olan şartlar eksikti. Bu gerekli şartlar ise; üretken yatırım, veraset ve istikrar idi.9

Memlûkler, halkın trajik durumundan tamamen uzak ve çok lüks bir hayat yaşıyorlardı. Memlûk kaynakları, tek bir emîrin sıkıntılı bir hayat geçirdiğini zikretmemiştir. Bu hâkim tabaka, ülkenin gelirlerini fakir halk adına kendi aralarında paylaşıyorlardı. Memlûk kaynakları sultan ve emîrlerin servetlerinden ve onların debdebeli bir hayat yaşadıklarından bahsetmişlerdir. Sultanların harcadıkları günlük et miktarı büyük meblağlara ulaşıyordu. Sultan Kitboğa'nın mutfağında günlük tüketilen et miktarı yaklaşık 20.000 rıtıl idi. Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun'un mutfak masrafı günlük 26.000 rıtıl etten hariç olarak, 700 kuş idi. Sultanlar Ramazan ayında yaklaşık 1000 kıntar şeker tüketiyorlardı. Bu rakam oğlu Salih zamanında 3000 kıntara ulaştı.10

Sultan ve emîrler ıktadan en çok payı aldıklarından maddî yönden de herhangi bir sıkıntıları yoktu. Onların bıraktıkları mirasa bakınca, ne kadar zengin ve büyük servet sahibi oldukları anlaşılır. Emîr Salar, vefat ettiği zaman yanında büyük hazineler bulunmuştu. O hazineler de; 25 rıtıl zümrüt ve yakut taşları, 300 parça elmas, 150 adet büyük inci, 200 dinar altın, 400 dirhem gümüş, 4 kıntar sikkelenmiş altın, hayvan ve diğer gelirleri hariç çok malı vardı. Emîr Salar'ın günlük geliri 100.000 dinar idi.11

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gerçekler Memlûkler Dönemi'nde askerî tabakanın ve yöneticilerin elde ettikleri korkunç servetin bir göstergesidir. 1340 yılında Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun'un Şam valisi Tenkez'in malını müsadere ettiği zaman bu emîrin servetinin değeri

yaklaşık 2,5 milyon dinara ulaşmıştı. Fakat daha sonra emîr Tenkez görevden alınmıştır.

Bu emîrler arasında Emîr Mancıkla çok büyük servete sahip idi. Fakat daha sonra bu emîr de görevinden alınmıştır.12

Memlûk sultanları, saray görevlileri ve hizmetçileriyle beraber Kal'atü'l-Cebel denilen hükümet sarayında oturuyorlardı. Kal'atü'l-Cebel'de Memlûk Devleti'nin idare merkezi ve aynı zamanda emîrlerin evlerinin ve aile efradının bulunduğu yerdi. Sultanlar ve emîrler Kal'atü'l-Cebel'de çok lüks ve toplumdan uzak bir hayat yaşıyorlardı. Bunların lüks hayat yaşamalarına karşılık Memlûklerin son dönemlerine doğru orta halli tabakanın sürekli gerilediğini, sanat erbabının yok olduğunu, dükkânların kilitlendiğini görüyoruz. Hâkim askerî tabaka her tarafa el atıyor ve ülke gelirlerini adeta emiyordu. Bu yüzden devlet malî yönden büyük sıkıntılara girdi ve halkın çoğu Ecnadü'l-Halka'ya girmeye başladı. Bir kısım halk ise, ticarethanelerini bırakıp sultanlara ait fabrikalarda ve ticarethanelerde işçi olarak çalışmaya başladılar.13

Memlûkler Dönemi'nde emîrlerin hırsı, istek ve mal biriktirme arzuları durmadı ve daha yüksek makam ve daha çok ıkta elde etmek için birbirleriyle yarıştılar. Bu durum Memlûk asrı boyunca siyasî, sosyal ve iktisadî açıdan karışıklık ve fitnelerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu karışıklıklara askerlerin karışması eklenince artık onlar da bir şeyler istemeye başladılar. Emîrlerin ve askerlerin karıştığı ve körüklediği toplumsal kargaşa Memlûk Devleti'nin askerî ve idarî müesseselerinin bozulmasına ve çökmesine sebep oldu.14

2. Reaya (Halk)

Memlûklerde iktisadî yapıyı daha iyi anlayabilmek için bu devletin toplum yapısını da bilmek gerekmektedir.15 Memlûkler Dönemi'nde Mısır toplumu çeşitli tabakalardan meydana gelmiş bir cemiyet manzarası

arzetmekteydi. Memlûk Devri, Mısır toplumunda idare edenlerle idare edilenler arasında büyük farklar vardı. İdare edenler, her bakımdan yerli halka yabancı olmuşlar ve onlara hep tepeden bakmışlardır. Hâkim askerî sınıf, halkla iyi münasebetler içinde olmamış ve onların refah seviyesini yükseltecek işler yapmamışlardır.16

Memlûkler döneminde halk gerek Mısır'da gerekse Suriye'de olsun şehirde yaşayanlar, köyde yaşayanlar ve konar-göçerler (göçebeler) olmak üzere 3 kısma ayrılmaktaydı.

A. Şehirde Yaşayanlar

Memlûk toplumunda şehirde yaşayanlar nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturmaktaydı. Bazı kaynaklar özellikle Bahrî Memlûkler Dönemi'nde Abbasi Devleti'nin yıkılışından sonra bazı Türkmen aşiretlerinin Mısır'a göç ettiklerini belirtmektedir. Sultan Baybars zamanında gelen bu göçmenlere sevgi gösterilmek suretiyle onların Mısır'a gelmesi sağlanmıştır. Böylece Bahrî Memlûkler Dönemi'nde Mısır'ın nüfusu oldukça artmış ve 3.000.000'a ulaşmıştır. Bazı araştırıcılar sadece Kahire'nin nüfusunun XIV. yüzyılda 600.000 civarında olduğunu ifade etmişlerdir.17

Memlûkler Dönemi'nde Kahire, Dimyat, İskenderiye ve Reşid gibi şehirler çok gelişmiştir. Bu şehirlerin evleri birbirine çok yakın ve sokak ve caddeleri ise oldukça dardı. Aşur'un ifadesine göre, bu dönemde Mısır'ı ziyaret eden seyyahlar, şehirlerin oldukça büyük ve kalabalık oluğunu ittifakla zikretmişlerdir.18

Memlûkler Dönemi'nde, Mısır şehirlerinin her birinin kendisine has bir pazarı vardı. Bir kısım şehirlerin ise birkaç pazarı vardı. Bu durum şehirlerin büyüklük veya küçüklüğüne göre değişmekteydi. Mısır'ın güneyindeki Îhmîm, İsnâ ve bunların dışındaki şehirlerde çeşitlilik bakımından çok zengin pazarlar vardı. Sahildeki şehirlerin de kendisine

mahsus pazarları vardı. İbn Dokmak, Mısır'ın batı kesiminde bulunan Masallat şehrinde çok canlı pazarların olduğunu söylemiştir. Kalyûb şehri ise; meyve, süt ve bunların ürünlerinin çoğunu teşkil etmesi bakımından Kahire pazarının bir uzantısı durumundaydı.19

Memlûkler Dönemi'nde sultanlar aristokrat bir sınıf olarak yaşadılar ve büyük servetler biriktirdiler. O dönemde Mısır'ı ziyaret eden gayrimüslimler Memlûk emîrlerinin de şehirde çok lüks bir hayat yaşadıklarını ve onların çok servete sahip olduklarını müşahade etmişlerdir. Memlûkler Dönemi'nde esas sıkıntıyı halk çekmiştir. Bu dönemde halkın çoğu özellikle çiftçiler çok sıkıntılı bir hayat yaşamışlardır.20

Memlûk sultanları ticarete özel bir önem verdiler ve ticareti teşvik ettiler. Böylece İskenderiye, Şam ve Beyrut'ta Avrupalılara ait ticaret merkezleri ortaya çıktı. Hindistan ve Uzakdoğu ile de ticareti geliştirdiler. Böylece Mısır'da bazı şehirler dünya ticaretinin merkezi durumuna geldi ve bu sayede şehirlerde bir canlılık görüldü.21

Memlûkler, bütün Mısır şehirlerini özellikle de Kahire'yi büyük eserlerle süslemişlerdi. Bu dönemde büyük hanlar, hastaneler, sebiller, camiler, hamamlar ve medreseler yaptırıldı. Bu dönemde ayrıca hapishaneler de yaptırıldı. Bu hapishaneler asker ve sivil için ayrı ayrıydı. Ayrıca kadınlar için de ayrı hapishaneler vardı.22 Memlûkler kadınlarına çok değer vermişlerdir. Bu dönemde kadınlar çarşı ve pazarlarda alış-veriş yapıyorlar, hamama gidiyorlar ve ilim tahsil etmek için camilere gidiyorlardı. Kadınlar buna benzer bütün haklara sahipti ve şehir hayatında da toplumun bir parçasıydı.23

İbn Haldun, Mısır toplumunun sultan ve halktan meydana geldiğini ifade ederken,24 David Ayalon ise, halkla yönetici arasında bir ara sınıfın olduğunu buna ise "evladu'n-nas"25 denildiğini belirtmektedir. Bu

evladu’n-nas zamanla halkla kaynaştı ve çok az bir kısmı hariç bunların çoğu halkla içiçe yaşadılar.26

Memlûklerin torunları ise evladu’n-nas’tan daha düşük bir sosyal yapıdaydılar. Mısır toplumu iki veya üç nesil sonra bunları da kendi potasında eritti ve bunlar Mısır’ın genel hayatı ile bütünleşip hâkim askerî tabakadan uzaklaştılar.27

Şehirde yaşayan hâkim sınıfa yakın olan ve sultanların da yakınlık duyduğu bir grup daha vardı ki bunlar ilim erbabı idi. Sultanlar siyasi, iktisadî ve malî konularda kendilerini güven içerisinde hissetmeleri için böyle bir sınıfa yakınlık duyuyorlardı. Bu ilim erbabı içerisinde hâkimler, medrese hocaları ve din adamları vardı. Büyük alimler sultana bağlılıklarını vurgulamak için zaman zaman sultanların yanına çıkarlar ve onlarla görüşürlerdi.28 İlim erbabından sonra şehirde yaşayan önemli bir sınıf ise tüccarlardı. Memlûkler başları sıkışınca hep tüccar sınıftan para yardımı aldıklarından, onları kendilerine yaklaştırmışlar ve iyi davranmışlardır. Tüccarlar Memlûkler Dönemi’nde büyük servetlere sahiptiler. Tüccarların büyük servetlere sahip olması, sultanların iştahını kabartmış bazen mallarını müsadere etmişlerdir. Bu sebeple tüccarlar servetlerini güvence altında hissetmemişler ve devamlı şikâyetçi olmuşlardır.29

Gayrimüslimler, Memlûkler döneminde ülkenin değişik bölgelerinde dağınık vaziyette yaşıyorlardı. Kıptîler daha çok yukarı Mısır’da yaşıyorlardı. Memlûklerin bunlara karşı bazen sert bazen yumuşak politika izlediği görülmektedir. Memlûkler bazen Avrupa karşısında başarısızlığa düştüklerinde Mısır’daki Kıptîlerden intikam alırlardı.30 Bütün bunlara rağmen Memlûkler, Hıristiyan Kıptîleri özellikle malîye teşkilâtında çalıştırarak bunlardan faydalanmışlardır.31 Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında papalık, Hıristiyanların Müslümanlarla beraber ikamet etmelerini ve onlara yumuşak davranılmasını talep etmişti.32 Fakat

H.700/1300 yılı Recep ayında Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında Hıristiyanlar ve Yahudiler hakkında bir karar alındı ve bu tarihten itibaren gayrimüslimlerden Hıristiyan erkeklerine mavi sarık, Yahudi erkeklerine ise sarı sarık giyinmeleri zorunlu kılındı. Gayrimüslimler ata binemeyecekler, silah kullanamayacaklar, konuşurken seslerini Müslümanların seslerinden daha fazla yükseltemeyeceklerdi. Bu tarihten sonra Hıristiyan ve Yahudiler sultan ve emîrlerin divanlarında çalışmaktan da men edildiler.33

Memlûkler döneminde Kahire ve diğer şehirlerde; işçiler, zanaatkarlar, satıcılar, nakliyeciler, tüccarlar ve yoksullardan oluşan büyük bir halk kitlesi yaşıyordu. Memlûkler Dönemi'nde gündüz olduğu gibi gece de hayat çok canlıydı ve sokaklar kandillerle aydınlatılıyordu.34

B. Göçebe Yaşayan Arap Bedevileri

Memlûkler Dönemi'nde bedevi Arap kabileleri ülkenin değişik bölgelerinde göçebe hayatı yaşıyorlardı. Bu bedevi Araplar daha çok Şarkiyye, Buhayra, Menufiyye, Feyyûm, Mina ve Asyût bölgelerinde yaşıyorlardı. Bedevi Arap kabileleri bulundukları bölgelerde sürekli fitne çıkarıyorlardı. O dönemde köy ve şehir halkı bu bedevi Arap kabilelerinden sürekli tedirgin oluyorlardı.35

Sultan Zahir Baybars ve diğer sultanlar zamanında bedevi Arap kabilelerinin isyanlarını önlemek için onları bazen bulundukları yerlerden zorla göçe zorlar ve gerekirse askerî tedbire de başvururlardı. Bu Arap kabileleri Mısır ve Suriye'de yarı göçebe bir hayat yaşıyorlar ve Memlûk Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar isyan çıkarmaya ve ticaret kervanlarını soymaya devam etmişlerdir. Bedevi Araplar bu isyanlarını daha çok sultan değişikliği esnasında yapıyorlar ve iç karışıklığa sebebiyet veriyorlardı.36 Bedevi Araplara isyanlarını durdurmaları karşılığında kendilerine ıkta dahi veriliyordu.37

C. Köyde Yaşayanlar

Memlûkler Dönemi'nde çiftçiler genellikle büyük şehirlere yakın köylerde yaşıyorlardı. Bu dönemde çiftçilerin büyük bir sıkıntı ve baskı altında yaşadıklarını o dönemin kaynakları ifade etmektedir. İbnü'l-Hac, çiftçilerin çok perişan ve zillet içerisinde bir hayat sürdüklerinden bahsetmektedir.38

Çiftçiler bu dönemde bütün hayatlarını toprağa bağlamışlardı ve çok çalışmalarına rağmen toprak gelirinden fazla bir şey alamıyorlardı. Çünkü çiftçiler o dönemde bir yandan bağlı oldukları ıkta sahibi emîrlerin baskılarından, diğer yandan da bedevi Arapların zulüm ve baskısı altında eziliyorlardı.39 Memlûklerin köylerde yaşayan çiftçilere ağır vergiler yüklemeleri üzerine ıkta nizamında bozulmalar başladı ve çiftçiler bulundukları yerleri terk etmeye başladılar. Böylece bazı köyler tamamen ıssız ve kimsesiz kaldı ve toprak gelirinde büyük düşüşler yaşandı. Bunun etkisi üzerine ülke ekonomisi gerilemeye başladı. Memlûkler Dönemi'nde çiftçilere hiçbir zaman şefkat eli uzatılmamış ve onlar her zaman toplumda hakir görülmüşlerdir.40

Memlûkler Devri'nde vergi memurları köye vergi tahsil etmek için gittiğinde vergi memurunun bütün masrafları çiftçilere yükleniyor ve evinden kaçan çiftçilerin çocukları da rehin alınıyordu. Kıtlık ve vebanın yoğun olduğu dönemlerde çiftçilerin köyden kaçmaması için çiftçiler borçlandırılıyor ve arazi icar ücretleri de kat kat arttırılıyordu. 1348 yılında görülen vebadan çiftçilerin büyük bir kısmı öldü ve bazı köylerde toprağı ekecek kimse kalmadı.41

Memlûkler Dönemi'nde köylerde sadece çiftçiler yaşamıyordu. O dönemde küçük imalat sahipleri de köylerde oturuyorlardı. Örneğin şeker kamışı ekiminin yapıldığı yerlerde şeker kamışı imalathaneleri vardı ayrıca Mısır'ın bazı köylerinde dokuma ve diğer sanayi dallarının dahi köylerde

birer küçük imalathaneleri vardı. Yine köylerde hayvancılık da yapılıyordu. Koyun ve keçiler sürüler halinde köylerde besleniyordu. Köylüler hayvanlardan azami derecede istifade ediyorlardı.42

1 K. Y. Kopraman, "Memlûkler Dönemi'nde Mısır'da Sosyal Hayat" DGBİT, c. VII., s. 17-78, İstanbul 1989.

2 İbn Haldun (Abdurrahman b. Haldun), Mukaddime (Tahkik, Ali Abdulvahit Vasfî), Kahire 1957, s. 183.

3 Makrizî, İğasetü'l-İmme bi Keşfi'l-Ğimme, (Nşr, Muhammed Mustafa Ziyade-Cemaleddin Muhammed Şeyyal), Kahire 1940, s. 73-74, El-Mevaiz ve'l-İtibar bi zikri'l-Hitat ve'l-Asar, Darusâdır, Beyrut.

4 P. K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi (Çev. Salih TUĞ), İstanbul 1995, s. 1087; Türk Memlûkleri arasında çoğunluğunu Kıpçak ve Harezmlilerin teşkil ettiği ayrı bir Memlûk grubu Nil nehri üzerindeki er-Ravza adasında kurulmuştur. Buraya gelen askerlerin kara ile irtibatları kesildi ve burası mühkahkem bir hale getirildi. Nil nehrine izafeten "el-Memaliku'l-Bahriyye (Bahrî Memlûkleri) denildi. Bunlar bu adada en iyi şekilde yetiştirildiler. K. Y. Kopraman, "Türklerde İnsani Değerler ve Hukuka Saygı" "Türklerde İnsani Değerler ve İnsan Hakları, (Başlangıçtan Osmanlı Dönemine Kadar) Birinci Kitap, İstanbul 1992, s. 392-393.

5 M. G. S. Hodson, İslamın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih), (Çev. Metin Karabaşoğlu), c. II., İstanbul 1993, s. 460.

6 D. Ayalon, The Muslim City and the Mamluk Military Aristocracy, Proceeding of the lsrael Academy of Sciences and Humanities 2, Jerusalem 1968, s. 323.

7 Kazım Yaşar Kopraman, Mısır Memlûkler Tarihi Sultan al-Malik al-Mu'ayyad Şeyh al-Mahmûdî Devri, (1412-1421), Ankara 1989, s. 1; Ali Aktan, "Memlûklerde Saltanat Değişikliği Usûlü" Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi S. IX, (Erzurum 1990), s. 270.

8 Makrizî, El-Mevaiz ve’l-İtibar bi zikri’l-Hitat ve’l-Asar, Darusâdır, Beyrut, c. II., s. 98.

9 A. H. Dumit, ed-Devletü’l-Memlûkiyye-Tarih-i Siyasî ve’l-İktisadî, ve’l Askerî (?), s. 89-90; Memlûklerin bu aristokrat bir sınıf oluşturamadıkları hususundaki şartlar eksikti. Bu şartlardan veraset; her ne kadar saltanatın tahtını yücelmede nispeten muvaffak olmuşlar ise de, yüce makamı miras alma noktasında muvaffak olamamışlardır. Çünkü sultan ve emîrler hâkim olan askerî tabakaya istisnai durumlar hariç çocuklarını yerleştirememişlerdi. Aristokrat sınıf sürekli kendi çocuğunu yerine geçirmek için uğraşmaktaydı. Aristokraside ikinci bir şart ise, huzur içinde ve istikrarlı bir hayat yaşamaktı. Fakat Memlûkler Dönemi’nde bir dizi kanlı olayların yaşandığını görüyoruz. Üçüncü bir şart ise, Memlûkler ülke geliri üzerinde tüccar ve sanat erbabına çok yüklenmişlerdi. Onları adeta ağır vergi ve müsadere ile ezmişlerdi.

10 A. Turhan, en-Nizamu’l-Iktaiyye fî’ş-Şarkı’l-Evsat fî Usûri’l-Vustâ, Kahire 1968. en-Nizamu’l-İktaiyye, s. 203.

11 A. H. Dumit, a.g.e., s. 91; Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun 1340 yılında Şam valisi Tenkez ile beraber savaştan döndükten sonra emîr

ler sultanı karşılamak için seferber oldular. Emîr Kutlubağ Mansur’un hediyeleri; ayarlanmış 10 tane at, ve her atın boynunda içinde 1000 dinar bulunan bir kese vardı. Bu durum sultan ve emîrlerin çok lüks ve debdebeli bir hayat yaşadıklarını göstermektedir. Seyyit Baz el-Arinî, el-Memalîk, Beyrut 1967, s. 204.

12 İbn Kesir, el-Bidaye ve’n-Nihaye, c. XIV., s. 661; İbn Tağribirdi, En-Nücum, c. IX., s. 741; A. H. Dumit, a.g.e., s. 91-92.

13 Makrizî, Hıtat, c. II., s. 94 vd.

14 A. H. Dumit, a.g.e., s. 76.

15 A. H. Dumit, a.g.e., s. 84.

16 K. Y. Kopraman, “Memlûkler Dönemi’nde Mısır’da Sosyal Hayat”, DGBİT, c. VII. s. 28.

17 Kasım Abdul Kasım, Dirasât fî Tarih-i Mısri’l-İctimaî Asri’ Selâtini’l-Memâlik, Kahire 1983, s. 30.

18 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalîk fî Mısır ve’ş-Şam, Kahire 1976, s. 31.

19 Kasım Abdul Kasım, Dirasat fî Tarih-i Mısır, s. 31; Memlûkler döneminde Kahire ve diğer büyük şehirlerde iktisadi açıdan büyük bir gelişme görülmekteydi. Çünkü Memlûkler bu şehirlerin caddelerini ve dükkanlarını çeşitli mallarla doldurmuşlardı. Esnaf, muhtesib gözetiminde sürekli denetim altında idi. S. A. Aşur, Mısır ve’ş-Şam…, s. 288.

20 S. A. Aşûr, el-Eyyubiyyûn ve’l-Memalîkî fî Mısır ve’ş-Şam, Kahire 1990, s. 288.

21 A. Durî, İslâm iktisat Tarihine Giriş, (Çev. Sabri Orman) İstanbul 1991, s. 147.

22 K. Y. Kopraman, “Memlûkler Devrinde Mısır’da Sosyal Hayat” s. 31.

23 Kasım Abdul Kasım, Dirasât fî Tarih-i Mısır, s. 289.

24 İbn Haldun, Mukaddime, s. 183.

25 Evladun’n-Nas; Mısır’da doğan Memlûklerin çocukları idi. Bunlar köle değillerdir. Toplum içinde konumları Memaliklerden (Kölelerden) daha düşüktü. Babalarının gölgesinde yaşıyor, siyasi ve askeri hayattan da uzak duruyorlardı. Mısır toplumunda en üstün sınıf askeri sınıftı ve kölelerden oluşuyordu. Sultan olmak ve emîr olmak için köle olmak şarttı. Evladu’n-nas vakitlerinin çoğunu spor ve oyunlarla geçiriyorlardı. Bu evladu’n-nas’tan meşhur tarihçiler dahi çıkmıştır. Bunlar arasında İbn Ebi Devadar, Halil b. Şahin, Ez-Zahirî, Salim b. Dokmak, İbn Tağribirdi, ve İbn İyas gibi meşhur tarihçiler vardı. Kasım Abdul Kasım, Ahmed-el-Havarî, er-Rivayetü’t-Tarihiyye Fi’l-Edebi’l-Arabi’l-Hadîs, Kahire, 1977, s. 89; M.

Sobernheim, “Memlûkler”, İA. (MEB), İstanbul 1988, c. VIII, s. 690; P. M. Holt “The Structure of Government in the Mamluk Sultanate “The Eastern Meditterranean Lands in the Period of Crusades (Nşr. P. M. Holt), Warminster 1977, s. 44-61. Bu makale Belleten dergisinde Samira Kortantamer tarafından “Memluk Sultanlığında Devlet Yapısı” olarak çevrilmiştir. Belleten, LII/202 (Nisan 1988), s. 227-246.

26 David Ayalon, Outsiders İn the Lands of İslami Mamluks, Mongols and Eunuchs, London 1988, s. 328-329.

27 Kasım Abdul Kasım, Dirasât fî Tarih-i Mısır, s. 24.

28 Makrizî, Kitabu’s-Sulûk li-Ma’rifeti Düveli’l-Mulûk, Kahire 1956, c. IV., s. 1189.

29 K. Y. Kopraman, “Memlûkler Döneminde Mısır’da Sosyal Hayat”, DGBİT, C. VII, s. 30.

30 A. S. Atiya, The Crusade İn the Later Middle Ages, London 1968, s. 272 vd.

31 Donald, P. Little, “Coptic Conversion to İslam Under the Bahri Mamlûk, BSOAS, C. XXXIX, London 1976, s. 692.

32 WE. Muir, The Mameluke or Slave Dynastry of Egpyt, London 1996, s. 73.

33 A. İbrahim Hasan, Tarih-i Memâliki’l-Bahriyye, Kahire 1967 s. 345. Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun H. 721/1321 yılında Hıristiyan ve Yahudilere karşı tekrar bir yumuşama gösterdi ve onlara iyi davrandıkları müddetçe kiliselerine serbest gidip ayin yapabileceklerini ve kiliselerinin de tamir edileceğini söyledi. Lane-Poole, History of Egypt İn the Middle Age, London 1936, s. 212.

34 K. Y, Kopraman, “Memlûkler Devrinde Mısır’da Sosyal Hayat”, s. 30-31.

35 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s, 327; Bedevi Arap kabileleri 1261 yılında Sultan Zahir Baybars zamanında isyan çıkarmışlar ve yine 1290 yılında Sultan Mansur Kalavun zamanında da Saîd Bölgesinde isyan çıkarmışlar, yine Bedevi Arap kabileleri Saîd bölgesinde bu tarihlerden sonra da isyan çıkarmaya devam etmişlerdir. S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s, 328.

36 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s, 327.

37 İ. Turhan, en-Nizamu’l-İktaiyye, s. 155-156.

38 İbnü’l-Hac, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ba’bedrî, el-Medhal Şer’i’ş-Şerif ale’l-Mezahib, İskenderiye 1876, c. II., s. 8.

39 S. A. Aşûr, Mısır ve’ş-Şam, s. 284.

40 A. H. Dumit, a.g.e., s. 148.

41 Makrizî, İğasetü’l-Ümme, s. 45 vd.

42 Edfuvi et-Tali’us Saîd, s. 28.

Tarihî Süreçte Türk Kadınları / Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Kurt [s.399-405]

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Bu araştırmada, İslam öncesinden Osmanlı'nın ilk dönemlerine gelinceye değin, eski Türk kadınlarının toplumsal hayat içerisindeki konumları incelenecektir. Birkaç seyahatname ile birlikte, ilgili tarihi ve edebi eserler kaynaklarımızı oluşturmuştur. Söz konusu kaynaklardan elde ettiğimiz bilgileri, binlerce yıllık bazı geleneklerini halâ muhafaza ettiklerini düşündüğümüz Orta Asya Türkmen kadınlarının günümüzdeki yaşantılarına dair gözlemlerimizle de desteklemeye çalıştık.

A. İslam Öncesi Türk Kadınları

Eski Türk toplumlarında kadınların yüksek bir mevkisinin bulunduğuna dair genel kanı vardır. Bazı Türk yaratılış destanlarında kadın, kâinatın yaratılışına sebep olan bir ilham kaynağı olarak görülmüştür.1

İlk Türk hakanı olarak bilinen Teoman'a isyan eden oğlu Mete'nin, babasına karşı askerlerinin sadakatini denemek için, her ne kadar eşlerini veya nişanlılarını hedef alarak ok atmalarını emretmesi, dinlemeyenleri idam etmesi,2 kadınlara yaklaşım açısından olumsuz tavrı gösterse de genelde kadın ile erkeğin bu toplumda eşit haklara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ülkenin "birinci hanımı" konumunda olan "hatun"un, şölenlerde, kurultaylarda ve tapınmalarda hemen "hakan"ın sol yanıbaşında durması ve yönetim tarafından çıkarılan fermanlara "hakan ile hatun emrediyor ki…" şeklinde başlanması bunun açık belirtisidir. Yönetimde Hakan'ın ortağı olan kadına Türkân adı verilirdi.3 İki cins arasındaki eşitlik, halk tabakalarında da görülmekteydi. Asya Hunlarından beri

kadınların ata binip ok attığı, güreş gibi sporlar yaptığı hatta savaşlara katıldığı bilinmektedir.

Sosyal hayatta oldukça aktif katılım gösteren kadınlar, yerli ve yabancı erkeklerden kaçmamakla beraber namus ve iffetlerine son derece düşkündüler. Bu yüzden fuhuş ve zina nadirdi. Zina toplumda nefretle karşılandığından bu suçu işleyen kadın ve erkeği ortaya çıkarırlarsa, onları derhal iki parçaya bölerlerdi. Arap seyyahı İbn Fazlan, Seyahatnamesi'nde bu konuyla ilgili ilginç bilgiler vermektedir. Onun gözlemlerine göre Bulgar Türkleri, kadın-erkek hep beraber nehre girip çırılçıplak yıkandıkları halde herhangi bir şekilde zina etmezlerdi. Zina onlara göre en büyük suçtu. Zina edenin statüsü ne olursa olsun, yere çakılan dört kazığa el ve ayaklarını bağlayarak onu boynundan itibaren iki parçaya ayırdıktan sonra parçalarını bir ağaca asarlardı. Zina olaylarına Oğuzların da çok sert tepkiler gösterdiği görülür. Öyle ki Oğuzlar, kadınlarının en mahrem yerlerini bile yabancıların görmesinden endişe etmezler ve bu durumun, "kadının onu örtüp te başkalarına müsaade etmesinden daha iyi" olduğunu düşünürlerdi.4

Yakut inancına göre kadınlar doğum yapacağı zaman imdatlarına koşan doğum tanrıçası Ayzıt'ın hiç hoşgörüyle karşılamadığı bir şartı vardı: Namusunu muhafaza etmemiş olan kadınların yardımına ne kadar yalvarırlarsa yalvarsınlar ve ne kadar kıymetli kurbanlar ve hediyeler sunarlarsa sunsunlar, asla gelmezdi.5

Yılmaz Öztuna'ya göre Göktürklerde fuhuş hemen hemen hiç görülmezdi. Evli bir kadına tecavüzün cezası idamdı. Bir genç kıza tecavüz ise, genç kız evlenmeyi kabul etmediği takdirde yine aynı cezayla karşılık görürdü.6

Göktürk efsanelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Türkler "baba ailesi" düzenine sahiptiler. Ancak ailede statü esası değil de "velâyet"e dayanan baba hukuku geçerli olduğu için Gökalp'e göre, bu aile ataerkil olmayıp,

babanın otoriter kişiliğinin yerine yardımcı rolü nedeniyle, kadın ve erkeğin eşit haklarının bulunduğu “pederî” (ne ataerkil ne de anaerkil) aile tipindedir.7 Erkekle kadın ailede eşit olduğu için ocakta yani evde hem erkeğin, hem de kadının ayrı ayrı mabudu bulunurdu. Erkeğinkine “od ata”, kadınınkine “od ana“ derlerdi.8 Ancak bu ailede oğulun kıza göre biraz ayrıcalığı vardı. Göktürklerde oğul, “soy ağacının kütüğü”; kardeş ise o “ağacın yaprakları” gibi

görülmekteydi.9 Ailede oğlun imtiyazını doğuran neden, sadece, soyun onunla devam edeceği telâkkisinden kaynaklanmıyordu. Bunun yanı sıra; fakir düşen babaya bakmak da ona ait olduğundan oğul, ister istemez kendiliğinden imtiyazlı bir konuma yükseliyordu.

Bu aileyi “geniş aile” diye nitelendirenler bulunmakla birlikte, onun “küçük aile” biçiminde kurulu bulunması10 akla daha uygun gelmektedir. Çünkü her evlilikten yeni bir aile doğardı. Bu yeni aile, ayrı bir eve çıkar, yeni bir “ev-bark“ kurardı. Evlenen erkek, ebeveyninin sağlığında baba malından hissesini alır, kız da “yumuş” denilen bir çeyiz getirirdi. Gelin ile güveyi mallarını birleştirerek bir ev sahibi olurlardı.11 Müstakil kurulan yeni evlerin, baba ocağına bazı bağlarla irtibatları devam etmekteydi. Baba muhtaç durumda kaldığında oğlunun malından beşte birini alırdı.12

Genellikle, dıştan evlenmenin (exogamie) geçerli olduğu Türk ailesinde evliliğe kutsal bir birlik nazarıyla bakılmaktaydı. Türkçede izdivaca “evlenmek” anlamında “ev-bark” sahibi olmak denir. Eski Türk dilinde “mabed”in karşılığı “bark” tır. ”Ev“ de mukaddes bir mabet telâkki edildiğinden “bark” adını alırdı.13 Bu da Türkler’in ‘ev’ ve ondan türeyen ‘ev’lenmeye izafe ettikleri kutsiyeti göstermektedir.

Güveyi tarafı evlenebilmek için kızın velisine “kalın” denilen başlık veriyordu. Evlenmelerde en çok göze çarpan, ölen erkek kardeşin dul kalan

hanımıyla (leviratus) veya çocuksuz olan genç üvey anneyle evlenme âdetinin varlığıdır.14

Türklerin kadınlara fevkalâde saygılı davrandığı ve tekeşli yaşam sürdükleri kaynaklarca tasdik edilmiş olmakla birlikte bilhassa, fûtûhat zamanlarında bakabilecekleri kadar eş alanlar olurdu. Oğuz Destan'ında, Oğuz'un üç amcasının üç kızıyla evlendiğini görüyoruz.15 İlk eş, hiçbir zaman değer ve itibarını kaybetmez ve kumalarından dünyaya gelen çocuklar da onun sayılırdı.16

B. İslâmi Dönem Türk Kadınları

1. Selçuklular Öncesi Genel

Olarak Türk Kadınları

X. yüzyılın ortalarında Seyhun nehrinin sağ kıyısına yerleşen Oğuzlar İslâm'ı kabul ederek yeni bir döneme girdiler. İslâm, hayatlarında köklü değişimler yapmakla birlikte Türkler, eski örf ve âdetlerini tamamıyla terketmeyip yeni dinlerinin reddetmediği alışkanlıklarını devam ettirdiler.

Bu çerçevede aileyle ilgili örf ve âdetlerin birçoğu varlığını sürdürmüş; önceden olduğu gibi aile ocağı kutsal sayılmış, sıkı akrabalık ilişkileri içinde yine "küçük aileler" yaygın aile tipini oluşturmuştur. Muhtemelen İslam öncesinin yaygın bir geleneği olan "ak ev"ler, eşler ve evlenmemiş çocuklardan müteşekkil küçük ailelerin en belirgin kanıtıdırlar. Zira güveyi gerdeğe gireceği yeri ok atarak tayin eder17 ve baba ocağından ayrı "ak ev"ini ya da "ak otağ"ını okun düştüğü yere kurardı.18 Kurulan yeni eve "ak ev", denilmesi de, çadırın henüz temiz ve beyaz olmasından kaynaklanıyordu.19 Keçe ve kamışlardan yapılan söz konusu basit ve küçük evler, göçebe kültürünün bir simgesidir.

Birbirine yakın ailelerden, daha beşikte iken "beşik kertmesi" denilen âdetle çocuklarını nişanlayanlar görülse de evlenecek gençlerin onaylarının da alındığı anlaşılmaktadır. Kız istemeye giden dünürler, "Tanrının

buyruğu, Peygamber'in kavli ile aydan arı günden (güneş) görklü (güzel) kızınızı oğlumuza istemeye geldik" diyerek bir kıza talip olurlardı. Nişanlı kıza "yavuklu" ya da "adaklu"denirdi.20

Kadının toplumdaki itibar ve değeri, İslâmi dönemde yazılmış olan Dede Korkut kitabında belirgin bir şekilde görülür. Yabancı erkeklerin yanında "yaşmak " takındıkları halde Bânu Çiçek gibi genç kızların damat adaylarıyla at ve ok atma yarışları yapıp, güreş tutmaları, toplumda kadın aktivitesini gösteren ilginç örneklerdir.

Halk kahramanları, hanımlarına aşk ve saygılarını dile getiren sözlerle hitab ederken, birbirlerine kızdıkları zaman acı ve sert sözlerle de karşılık verebilmektedirler. Deli-dolu bir Türk beyi olan Deli Dumrul, canını almaya gelen Azrail ile mücadelesinde yenilince, hayatını kurtaracak fedakârlığı ana-babasından değil kendisinin yerine ölmek isteyen karısından görmüş ve sonuçta eşinden ayrılmak istemediği için, "Alırsan ikimizin canını al, bırakırsan beraber bırak", diye Ulu Tanrı'ya yalvarmış ve böylece ilâhi affa mazhar olmuştur.21

Dede Korkut, dört kadın türünden sözeder: Solduran sop, dolduran sop, son derece bayağı kadınlar ve evin dayağı olan kadınlar.22

Solduran sop: Sabahleyin elini yüzünü yıkamadan tıka basa yiyen; 'bu evi harap olası erkeğe varalıdan beri karnım doymadı, ayağım paşmak (papuç), yüzüm yaşmak görmedi' diye sızlanan ve kocasının ölmesini dileyerek bir başkasına varmak isteyen kadın türüdür.

Dolduran sop: Yatağından çok geç kalktığı halde, hemen sokağa fırlayarak sabahtan akşama kadar dedi kodu yapan; evine barkına bakmayan ve komşularıyla iyi geçinmeyen kadındır.23

Bayağı kadın: Misafir geldiğinde kocasını mahcup eden, kocası istediği halde 'ne yapalım bu yıkılası evde un, elek yok' diyerek misafire yemek hazırlamayan, kocasının sözünü dinlemeyen; Nuh Peygamber'in eşeği

cinsinden olan kadın türü. Bu üç kadın türü için Dede Korkut, “Bunlardan sizi Allah saklasın, ocağınıza böyle avrat gelmesin”diye temennide bulunmaktadır.

Evin dayağı (direği) olan, Ayişe, Fatma soyundan kadın türü: Bunlar, kocası evde olmasa bile, misafiri ağırlar; kocasının adını kötüye çıkarmadan onu yedirip içirirler. Dede Korkut bu tür kadın için “onun bebekleri yetişsin, ocağına bunun gibi avrat gelsin” dileğinde bulunmaktadır.

Burada bahsedilen kadın türleri, aslında, onların özgür konumlarını yansıtmaktadır. Böyle bir ortamda varlıklılar arasında birden fazla kadınla evlilikler görülse de, bunun az sayıda uygulandığı söylenebilir.24 Günümüz Orta Asta Türkmenlerinde halâ söylenmekte olan “iki eceli (analı) kuzu sütten, iki ayalli (karılı) adam bitten ölür” ya da “iki ayal adam25 bir er; üç ayal olur.” Türkmen atasözleri bu gerçeğe işaret eder. “Dûzen (iki eş) olan yerde düzen olmaz” özdeyişi de çok eşli yaşamın güçlüğünü belirtir.

Türklerin çocuğa atfettikleri değer, aynı zamanda onların kız ve kadınlara bakışlarını da yansıtır. Çocuğu olmayanların Tanrı tarafından lânetlendiği inancı hâkim olduğu için çocuksuzlar lânetlenirdi. Bundan kurtulmak isteyen anneler bir çocuğa gebe kalabilmek umuduyla dervişlere “adak” adardı. Kız olsun erkek olsun, çocuğun doğumu müjdeye değer bir olay olarak görülür, şenlikler yapılırdı. Ancak “baba adını yürüteceği” ve “aile ocağının közü” olacağı anlayışıyla erkek çocuğun kızdan üstün tutulduğunu belirtmek ilginç olacaktır.26 Bu durumu, Türkler’in askeri ahlâk ve seciyelerinin bir sonucu olarak görenler bulunsa27 da bazı edebi eserlerde bir kız çocuğunun dünyaya gelişinin hor görülme sayılması, cahili gelenekleri akla getirmektedir. Yusuf Has Hâcib’in (vf./1070), Kitab-ı Dede Korkut’tan çok daha sonraları kaleme aldığı Kutadgu Bilig’de kız çocuğuna dair cahiliye zihniyetini çağrıştıran şu ifadeler görülmektedir:

“Ey dost arkadaş, sana kesin bir söz söyleyeyim; bu kızlar doğmasa, doğarsa yaşamasa daha iyi olur. Eğer dünyaya gelirse, onun yerinin toprağın altı veya evinin mezara komşu olması daha hayırlıdır”.28

Genelleme yapmak doğru olmasa da bu sözler, X. yüzyılın önemli bir şahsiyetinin bakış açısını yansıtmaktadır. Oysa aynı toplumun daha önceki dönemlerinde, bir kız evlâda sahip olabilmek için arkadaşlarına dua talebinde bulunan beyler vardı.29

Burada kadınların tarikat faaliyetleri hakkında kısaca bilgi vermek, onların bazı toplumsal faaliyetlerini izleyebilme imkânını bize sağlayacaktır. İlk olarak XIII. asırda kurulan tarikat ekollerinin kadınlar hakkında olumsuz kanaatlerinin bulunmadığı söylenebilir. İbn Arabi (vf. 1240) gibi mutasavvıflar, kadınlara dair olumlu fikirleriyle geniş ölçüde tüm tarikat ehlini etkilemiştir. O dönemlerde tarikata girmek isteyen bir kadın, tecrübeli ve ehliyetli bir kadın vasıtasıyla şeyhle tanışıp el alır veya şeyhi hiç görmeden aracı kadın tarafından tarikata kabul edilirdi. Bunlar kendi aralarında zikir meclisleri düzenledikleri gibi içlerinde, erkeklerin de katıldığı toplantılarda vaaz veren mürşideler vardı. Ancak kadın-erkek karma halvet ve zikirlere ulema hiç de sıcak bakmamaktaydı. Piri Türkistan Ahmed Yesevi’ye (vf.1166) nispet edilen Yesevilikte, önceden olduğu gibi kadınlar şeyhlere mürid oluyor, zikir meclislerine katılıyorlardı. Bu durum, katı bir ehl-i sünnet çizgisinde olan Horasan uleması tarafından hoş karşılanmayıp şiddetle eleştiriliyor ve kadınların katıldığı zikir meclislerinde Şeriat’ın hükümlerine uyulmadığı iddia ediliyordu.30

2. Selçuklular Dönemi Türk Kadınları

Selçuklular döneminde kadın haklarındaki gelişmelerin gözle görülür noktalara ulaştığı söylenebilir. Toplumda, “altun gibi temiz ruhlu kadın” ve “vücudu inci gibi temiz kadın” deyimlerinin kullanılması, Selçukluların kadına bakış telakkileri hakkında bir fikir vermektedir.31

Kadınlar, toplumsal hayatın bütün alanlarında, görünmekle kalmamış, erkeklerle birlikte sefere çıkıp savaşa katılanları bile olmuştur.32 Bununla birlikte Selçuklu toplumunda evliliklerin gerçekleşmesi, büyük meblağlara ulaşan başlık ve mehir verilmesi şartına bağlıydı.33 Sadece Selçukluların değil, muhtemelen İslam öncesi Türk toplumlarının âdeti olan başlık uygulamasının, Türk evlenme geleneğinin ayrılmaz bir parçası olduğu söylenebilir. Kalın adı verilen başlığın varlık nedeniyle ilgili olarak günümüz Türkmenlerinin yaptıkları izahlar dikkate alınırsa, kırsal göçebe toplumlarında böyle bir âdetin meşru gerekçeleri bile ortaya konabilir. Nitekim kalın âdetiyle ilgili şu gerekçeler ileri sürülmektedir:

Birincisi kız velileri, aldıkları kalını kesinlikle zimmetlerine geçirmeyip, bununla kızlarının ihtiyaç duyduğu “halat” (çeyiz) denilen tüm eşya ve giysilerini tedarik etmektedirler. Kalın, bir bakıma kızın yeni kuracağı evinin demirbaşlarını almasını sağlamaktadır.

İkincisi başlık, poligam evlilikler için caydırıcı bir işleve sahiptir. Poligam evliliklere tedbir olarak, erkeğin vermesi gereken kalın’ın yüksek tutulduğuna dair tespit34 dikkate değerdir. Gerçekten de sosyo-kültürel çevre birden fazla kadınla evliliğe müsait olmasına rağmen, Türkmenlerde poligam evlilikler çok az görünmektedir.

Türkmenlere göre kalın’ın diğer önemli işlevi, boşanmaları engellemeye yöneliktir. Türkmen geleneklerine göre erkek, karısını boşadığında toyda (düğün) gelinin getirdiği tüm hediye ve eşyayı geri vermek zorundadır. Böylece boşanmak isteyen erkek önemli bir mali sorumlukla karşı karşıya kalmaktadır. Kısacası kalın, boşanmaları caydırıcı bir emniyet sûbabı işlevine sahiptir.35

Bu durumda kalın adı verilen başlık geleneğinin, kadınları destekleyici bir işlevinin bulunduğunu söylemek, hemen reddedilebilecek bir iddia olmaktan uzaklaşır.

Kadınların sadece Selçuklularda değil diğer Türk topluluklarında da haklar açısından önemli kazanımlara sahip olduğu görülür. Kırım ve Azak bölgelerindeki Orta tabakaya mensup Türk erkeklerinin kadınlarına gösterdikleri aşırı saygıya epeyce şaşıran diğer bir Arab seyyahı İbn Batuta'dır (vf. 1369). O, kadınların toplum içerisindeki konumlarını görünce; "Bazen kadınlara erkekleriyle beraber rastlarsınız ve o zaman bu adamları kadınların hizmetkârları zannedersiniz" demekten kendini alamaz.36

Azak hükümdarı Mehemmed Özbeg Han'ın hanımlarından birinin etrafında oluşan bir efsaneyi nakleder. Onun gözlemine göre, Kefe, Kırım, Macar, Azak, Soğdak, Harezm ve Saray gibi önemli şehirleri bulunan Azak hükümdarı Mehemmed Özbeg Han,37 her Cuma günü, namaz sonrası köşkte, halka açık düzenlediği törene, kendisinden sonra gelen eşlerini ayakta karşılayarak sağ ve sol yanında onlara yer gösterirdi. Ancak, eşlerinden en çok beğendiği ve kadınlarını başı olan Taytuğlu Hatun'u köşkün kapısında karşılayıp elinden tutarak içeri getirir ve tahtın bulunduğu yere öylece götürerek yerine oturtur, sonra da kendisi makamına geçerdi. Taytuğlu Hatun en fazla hoşlandığı ve sevdiği kadın olduğundan Sultan, çoğu gecelerini onunla geçirirdi. Halk bu ilgiden ötürü ona karşı daha fazla saygı göstermekte ve kendisinde olağanüstü güçler vehmetmekteydi. İbn Batuta'nın güvendiği dostlarından birisi ona; "Sultan'ın bu kadını, bir özelliğinden yani her yaklaştığında, onu bakire imiş gibi bulduğundan sevdiğini" söylemişti. Bir başkası ise; "Taytuğlu Hatun'un, Hz. Süleyman'ın saltanatının çökmesine sebep olan kadının soyundan geldiğini, Süleyman yeniden iktidarı eline geçirdiğinde, onu hiçbir canlının yaşamadığı bir bozkıra atılmasını emrettiğini, bunun üzerine Dest-i Kıpçak'a bırakılan adı geçen kadının rahminin halkaya benzer bir şekilde yaratıldığını ve onun soyundan gelen bütün kadınlarda bu özelliğin

görüldüğünü” ilâveten anlatmıştı. İbn Batuta, Çin’de benzeri kadınların bulunduğuna dair duyumlarını da nakletmektedir.38

Sultan’ın dört hanımından üçüncüsünün, Bizans İmparatoru’nun kızı olması, Kırım Hanlığıyla Bizans-İstanbul ilişkilerinin bulunduğunun bir belirtisidir. İbn Batuta da dahil olmak üzere beş yüz kadar maiyetiyle birlikte söz konusu hanımın İstanbul’a babasını ziyarete gidişi, ilişkilerin canlılığını göstermektedir. Bjellon adındaki karısının adını ve dinini değiştirmesi konusunda baskı yapmamasına ve yanında kendisi olmadığı halde kalabalık bir grupla onu İstanbul’a göndermesine bakılırsa Mehemmed Özbeg Han, oldukça liberal görüşlü hükümdardı. Üstelik bu hanımın, seyahat esnasında yemeklerde kendisine sunulan şarabı içmeye ve domuz etinden yapılan yemekleri yemeğe de başladığı görülmüştür. Sultanın bütün eşleri, halktan ve saray halkından kaçmayıp, köşk misafirlerine bizzat kendileri kımız sunabiliyorlardı.

Kırım’da bütün Türk kadınlarının dışarıda yüzleri açık dolaşıp, erkeklerden kaçmamaları,39 sadece üst tabaka kadınlarının değil diğer katmanlarda yeralan kadınların da özgürlüklerden yararlandığını göstermektedir.

3. Osmanlıların İlk Dönemlerinde Türk Kadınları

İlk dönemlerdeki Osmanlı kadınlarının Selçuklu dönemi kadınlarıyla benzer özellikler taşıdığı söylenebilir. İlk dönem Osmanlı kadınlarına ait bilgiler, kısmen tarih, menkıbe ve ahlâk kitaplarında yer almaktadır. Ancak bunlar da oldukça dağınık ve yetersizdirler. Mevcut kaynaklara bakıldığında, Türk kadınlarının, ilk dönemlerde, daha önceki Türkmen kadınlarının tipik özelliklerini sürdürdüğü anlaşılır. İhtilâflı olmakla birlikte bazı araştırmacılar tarafından Anadolu Selçukluları döneminde, sosyal zümrelerden birisi olarak görülen “Bacıyan-ı Rum” (Anadolu Bacıları), XIII. yüzyılın ikinci yarısında kurulmuş ve iki asır içinde de dağılmış bir

kadın teşkilâtıdır. Kadınların üretimde ve sosyal hayatta organize olmasını sağlayan bu teşkilâtın, “Ahiyan-ı Rum”un (Anadolu Ahileri) kurucusu Ahi Evren’in eşi Fatıma Bacı tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir.

Kendisine “Kadın Ana” “Kadıncık Ana” diye hitap edilen Fatma Hatun,40 sosyal hayatta, kocası Ahi Evren kadar etkin bir kadın görünümündedir. Ahilerle birlikte Kayseri’de dokumacılık yapan ve kendilerine “Bacı” denilen kadınlar Moğol istilâsına karşı erkeklerle birlikte direnmişler ve bizzat çatışmaların içersinde yer almışlardır. Ancak IV. Kılıçaslan, Moğol desteğiyle tahta geçince Ahiler için sürgün ve göç hayatı başlamıştır. Böylece, Orta Anadolu’dan pekçok Ahi ve Türkmenle birlikte uç bölgelere doğru hareket eden Bacılar, yeni yerleştikleri bölgelerde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bir uç beyliği olan Osmanlıların kuruluş ve gelişmesinde Ahi ve Bacıların önemli hizmetleri olmuştur.41

Ahiliğin kadınlar kolunu teşkil eden söz konusu hanımlar, dinî ve kültürel faaliyetlerini bir tarikat disiplini ve metodu içinde devam ettirdiklerinden dolayı Bacıyan-ı Rum’un kadınlara mahsus bir tarikat adı olabileceği ihtimali de söz konusudur. Nitekim yukarıda adı geçen Fatma Hanım’ın, tarikat hayatının ilk yıllarında Hacı Bektaş-ı Veliye intisaplı bir müride iken42 daha sonraları kızkardeşi Âmine Hatun ile birlikte mürşidelik makamına ulaştığı belirtilir.43 Ancak, tıpkı Hoca Ahmed Yesevi örneğinde olduğu gibi, kadınların erkeklerle birarada zikir, sema ve sohbet meclislerinde bulunmaları o dönemde yine bazı çevrelerin şiddetli eleştirilerine hedef olmuştur. Bu çevreler onlara, her kötülüğü mübah sayan anlamında “mübahi” veya “ibahiyeci” yaftasını vurmuştur.

Kadın-erkek sema ve zikir meclislerinde birarada bulunma âdeti sadece Anadolu Selçukluları zamanında görülmeyip bu, X. asırdan beri uygulanan bir hadiseydi. Anadolu Selçuklularında bunun öncüsü, Fatma Bacı’nın babası Evhadu’d-Din Kirmani idi. Bu nedenle o, çoğu kez tenkitlere maruz

kalmıştır. Muhaliflerinin başında da Mevlâna'nın gelmesi ilginçtir. Kadınların eğitim ve öğretimini önemseyen Kirmani, her iki kızına düzenli tahsil yaptırdığı gibi el sanatları öğrenmelerine de özel çaba sarfetmiştir. Ahi evren de büyük ölçüde Şeyhi'nin yolundan gitmiştir denilebilir. Eşi Fatma Hatun, genç kız ve hanımlarla birlikte erkekleri de irşat eden keşf ve keramet sahibi büyük bir mürşide idi. Keza kızkardeşi Âmine Hatun, Şam'da 18 adet hanikâh'ın şeyhliğini yapan âlim ve zahide bir kadındı. 44

Örgütlü tarikatlar içerisinde kadın etkinliklerinin en fazla iki asır daha devam ettiği, sonraki yıllarda kadınların tarikatlerde benzeri rollerini engelleyici katı bir anlayışın ortaya çıktığı söylenebilir.

Osmanlı'nın kuruluş yıllarında toplum katmanlarının birbirinden belirgin tarzda ayrışmaması nedeniyle, sultan hanımları, toplumun sıradan bir üyesi gibi toplumsal etkinliklerin içinde yer alabilmekteydi. Bu nedenle onların toplumsal serüvenlerini genelleştirmek yanlış olmasa gerektir. Zaten ilk dönem kadınlarıyla ilgili bilgiler, tarihi kaynakların daha çok onlardan bahsetmesi nedeniyle, sultan eşlerine aittir.

Kurucu olan Osman Bey'in ilk evliliğini, ünlü Ahi şeyhi Edebali'nin kızı Bâlâ Hatun, daha sonra Mâl Hatun (Orhan Bey'in annesi) ile evlendiğini biliyoruz. Ancak kaynaklarda, onun eşlerine dair -Edebali'nin efsanevi çınar rüyasının dışında- çok az bilgi bulunmaktadır.

İbn Batuta, İznik şehrinin yönetcisi olarak Orhan Gazi'nin eşi Nilüfer Hatun'un adını verir. Kendisini ziyarete gelen İbn Batuta'ya ikram ve iltifatta da bulunan Nilüfer Hatun,45 olgunluğu ve dindarlığıyla temayüz eden hayırsever bir kadındır. Bursa'da kaplıca kapısı yanında bir tekke, Darülharp mahallesinde bir mescit ve Bursa ovasından geçen çaya bir köprü yaptırmıştır. Yaptırdığı köprü nedeniyle de bu çaya Nilüfer adı verilmiştir. Ayrıca oğlu Murad Gazi tarafından kendi adına İznik'te bir imaret inşa edilmiştir.46

Yorkhisar Tekfuru'nun kızı olan Nilüfer (Holifira), Orhan Bey'in ilk eşidir. Süleyman Paşa ile Murad Gazi bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Orhan Bey'in ikinci eşi, Bizans İmparatoru'nun kızı Asporça Hatun'dur. Adı geçen hanım, Şehzade İbrahim ile Fatma Hatun'un annesidir. Bir diğer Bizans İmparatoru'nun kızı Teodara (Maria) onun üçüncü eşidir. Teodara, Şehzade Halil'in annesidir. Orhan Bey tarafından sevilip sayılması nedeniyle Teodara'nın oğlu Halil'i veliaht yapması için kocasına baskı yaptığı söylenir. Mahmud Alp'in kızı Eftandise Hatun ise Orhan Bey'in evlendiği tek Türk kadınıdır. Orhan Bey'in Türk olmayan kadınlarla evlenen ilk Osmanlı yöneticisi olması, birden fazla kadınla evlilik yapmış olmakla birlikte az sayıda çocuğunun bulunması, onun evliliklerinden dikkat çekici yönleridir.47

Orhan Gazi'nin yerine geçen oğlu Murad Gazi'nin ilk eşi, Gülçiçek Hatun'dur. Yıldırım Bayezid'in annesi olan bu kadının Rum asıllı olabileceği belirtilir. Bulgar kralı Şişman'ın kızkardeşi (ya da kızı) Tamara (Mara) ve Kızıl Murad'ın kızı Paşa Melek Hatun onun diğer eşleridir. I. Murad'ın Nilüfer ve Melek Hatun isimli iki kızı ve Bayezid'in dışında Yahşi Bey isimli bir oğlu daha vardır. I. Murad kızı Melek Hatun'u, Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey ile evlendirmiştir. Melek Hatun, bilahare araları açılan kocası ile kardeşi Yıldırım Bayezid arasında arabulucu rolü üstlenmişti. Fakat Yıldırım Bayezid, düşmanca hareketleri nedeniyle eniştesi Alâeddin Ali Beyi öldürterek Melek Hatun'la birlikte üç oğlunu Bursa'ya getirtmiştir. 48

Üçüncü Padişah Yıldırım Bayezid, Devletşah Hatun, Maria (Sırp kralının kızı) ve Hafsa Hatun ile evliydi.49 Bazı Osmanlı tarihçileri, Maria'nın Bayezid'i içkiye, zevkü sefaya alıştırdığını yazarlar. Devletşah Hatun, Germiyanoğlu Süleyman Şah'ın kızıydı. Süleyman Şah, diğer beyliklere karşı durumun güçlendirmek için adıgeçen kızını Yıldırım

Bayezid’e vermek üzere I. Murad’a elçi göndermişti. I. Murad, kadınlı erkekli bir grubu Germiyan’a göndererek gelini Bursa’ya getirtti ve çok tantan, şatafatlı bir düğün tertip etti. Bunu için etraftaki bütün beylere okuyucular gönderildi. Kızın babası, çeyiz olarak Kütahya, Tavşanlı, Eğrigöz ve Simav’ı verirken sancak beyleri paha biçilmez saçular (düğün hediyesi) getirmişlerdi.50

Yıldırım Bayezid’in yedi çocuğundan birisi olan Çelebi Mehmed, Devletin başına geçtiğinde, Osmanlı toplumu büyük çalkantılar içerisindeydi (Fetret dönemi). Emine ve Kumru Hatun isimli iki eşiyle birlikte kurduğu aile yaşamının sadeliği, döneminin siyasi havasıyla paralellik arzeder. İstikrarını büyük ölçüde kaybeden Osmanlı topraklarında Çelebi Mehmed’in işlerinin zorluğu, onun az kadınlı aile yaşamını zorunlu hale getirmiştir denilebilir. Nitekim II. Murad’la birlikte tekrar gelişme eğilimine giren Osmanlı yöneticilerinde, Orhangazi ile başlayan, yabancı kadınlarla evlilik alışkanlığına tekrar dönüldüğü görülür. II. Murad’ın Hatice Hatun (Çandarlıoğlu’nun kızı), Hûma Hatun (Fatih’in annesi), Yeni (Jeni) Hatun ve Mara (Despina) isimli ikisi yabancı asıllı olmak üzere dört eşi vardı.51

Özetlersek, Bursa’nın başkent olduğu Osmanlı’nın ilk döneminde, yabancı kadınlarla evlenen ilk Padişah’ın Orhan Gazi’nin olduğu görülür. Onun dört eşinden sadece bir tanesi Türk asıllıdır. Kurucu Osman Gazi’nin dışında bütün Padişahlar, çok eşlidirler. Bununla birlikte yedi çocuğu bulunan Yıldırım Bayezid’in dışındakilerin çocuk sayılarının azlığı dikkat çekmektedir.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, ilk dönemlerde çok kadınla evlilik, Osmanlı soyunun dışında diğer halk katmanlarında da yer yer görülen bir uygulamadır. Kadın haklarında olumsuzluğu gösteren poligam hayatın, yönetici sınıfın dışında diğer toplumsal tabakalarda da -en azından o

zamanki koşullar açısından- varlığını meşrulaştıran gerekçelerin bulunduğu söylenebilir. Çünkü sürekli savaş halinde olan ve gittikçe fiziksel bakımdan büyüyen toplumun karşılaştığı sorunlar, onların çokeşliliğini belirleyen önemli bir etkendi. Ayrıca, savaşlarda yendikleri Bizanslılardan ganimet olarak aldıkları çekici genç kadınlar, Türk erkekleri için çokeşliliğin aynı zamanda toplumsal onayını da sağlayan cazip unsurlardı.52 Gaziler böylece, sadece güzel bir kadınla evlenmekle kalmıyor, onunla birlikte mamur bir eve de sahip oluyordu. Bu, Orhan Gazi'nin İznik'e girişini tasvir eden Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde'nin cümlelerinden açıkça anlaşılmaktadır:

"(Türkler şehre girince) kâfirler karşıladılar. Sanki padişahları ölmüş de oğlunu tahta geçirir gibi oldular. Bilhassa kadınlar çok geldiler. Orhan Gazi; 'Bunların erkekleri hani?' diye sordu. 'Kırıldılar, kimi savaştan kimi açlıktan'diye cevap verdiler. Aralarında pek güzel olanları çoktu. Orhan Gazi bunları gazilere paylaştırdı. Emretti; 'Bu dul kadınları nikâh edin' dedi. Öyle yaptılar, Şehrin mamur evleri vardı. Evlenen gazilere verdiler. Hazır ev ve kadın ola kim kabul etmeye".53

1 Yakut Türklerinin inançlarına göre, kâinat yaratılmadan önce, evren denizden ibaretti; "Tanrı Kara Han" bu denizin üzerinde tek başına düşünüyordu. Nihayet yalnızlıktan usanarak canı sıkılmaya başlayınca, denizde "Ak Ana" göründü. Kara Han'a: "Yarat!" dedi ve kayboldu. Bunun üzerine Ak Ana'dan aldığı ilham ile Kara Han kâinatı yarattı. Bkz. , Abdülkadir, "Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın", Türk Yurdu, c. 4, Numara 2, İst. 1926, s. 305.

2 Mehpare Tevfik, Türk Tarihinde Aile Hayatı Evrimi ve Bunda Kadın, Hüsnü tabiat Matbaası, İst. 1936, s. 15.

3 Gökalp, Ziya, Tamamlanmamış Eserler, c. 1, Ank. 1985, s. 91-92; Türkçülüğün Esasları, haz. M. Ünlü, Y. Çotuksöken, İnkılâp ve Aka Y, İst.

1978, s. 144.

4 İbn Fazlan Seyahatnamesi, haz. Ramazan Şeşen, İst. 1975, s. 31-32, 57.

5 Gökalp, Türkçülüğün Esasları, 146; Ayrıca bkz. , Kandemir, M. Yaşar, Örneklerle İslam Ahlâkı, Nesil Y, İst. 1979, s. 74-75.

6 Öztuna, Yılmaz, Türk Tarihinden Yapraklar, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1992, s. 296.

7 Ögel, Bahattin, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, c. 2, İst. 1971, s. 29-30.

8 Gökalp, Ziya, Türk Medeniyeti Tarihi, Matbaa-i Amire, İst. 1341, s 264.

9 İslam Ansiklopedisi (Bundan sonra İA şeklinde gösterilecektir), Milli Eğitim Basımevi, İst. 1965, c. X11/2, s. 220, "Türkler"mad.

10 İA, X11/2/220, "Türkler" mad.

11 Gökalp a.g.e., 265-266.

12 Gökalp, Tamamlanmamış Eserler, I/91.

13 Gökalp, Türk Medeniyeti Tarih, 266.

14 İbn Fazlan Seyahatnamesi, 32; Eröz, Mehmet, Türk Ailesi, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1977, s. 15.

15 Gökalp, a.g.e., 72-73.

16 Mehpare Tevfik, a.g.e., s. 16; Köprülü, M. Fuat, Türk Edebiyatı Tarihi, İst. 1980, s. 16-17, Ögel, a.g.e., II/29-30; Fındıkoğlu, Z. Fahri, "Türk Aile Sosyolojisi", c. X1, İst. Üniv. Hukuk Fak. Mecmuası, c. I, S. 3-4, İst. ts, s. 266.

17 Ergin, Muharrem, Dede Korkut Kitabı, Metin-Sözlük, İst. 1986, s. 41.

18 Ergin, a.g.e., 54; Günümüz Orta Asya Türkmenlerinde, "kara ev" adıyla halâ varlığını devam ettiren ak evler, iskeleti ince çıtalar haline

getirilmiş kamışlardan, dış yüzeyi koyun veya deve keçesinden oluşturulmuş yarım daire şeklindeki çadırlardır. Ortasında bir ocak bulunur. Zemine koyun keçeleri veya halılar serilmiştir. Çadırın tepesi ocak dumanının çıkması için açık bırakılmıştır. Oldukça sıhhî görünüme sahipler. Sayılarında azalma olduğu söylenmekle birlikte hemen her obada, birkaç tane birden görmek mümkündür. Normal evlerin hemen yanıbaşında avlularda yer alan bu evleri Türkmen aile reisleri, artık özel kutlamalarda ve misafir ağırlamada kullanmaktadırlar. Türkmenlerin anlattığına göre, iskelet çıtaları, başlangıçta, ak renkli olduğu için bu adı almışlardır. Lâkin beş altı sene sonra çıtalar kararmaya başladığından isimleri de "kara ev"e dönüşür. Bugün Türkmenistan'da, yenileri çok az kurulduğundan "kara ev" tanımlaması yaygındır.

19 Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, 266.

20 Ergin, a.g.e., 35-76.

21 Ergin, a.g.e., 12-13, 37-38, 75.

22 Ergin, a.g.e., 10-11.

23 Bu tür kadınlar, evine giren hırsız köpeklerin sağı solu dağıttığını, evi tavuk kümesine, sığır damına döndürdüğünü görünce; "Kız Zeliha, Zübeyde, Ürüveyde, Çan Kız, Çan Paşa, Ayna Melek, Kutlu Melek ölmeğe, yitmeğe gitmedim. Yatacak yerim gine harap olaydı da n'olaydı komşu hakkı, Tanrı hakkı için benim evime bakaydınız" diye komşularına çıkışırlar.

24 İA, X/389, "Selçuklular" mad.

25 Orta Asya Türkmenlerinde "adam" sözcüğü sadece erkekleri değil kadınları da nitelendirmektedir.

26 Ergin, a.g.e., 9, 10, 17.

27 Mehpare Tevfik, a.g.e., 9.

28 Yusuf Has Hâcib, Kutatgu Bilig, çev. Reşit Rahmeti Arat, (1-3), Türk Tarih Kurumu Başkanlığı Yay. , Ank. 1959, c. 2, s. 326, 4511 ve 4512. maddeler.

29 Ergin, a.g.e., 34. Dede Korkut destanının bu kısmı, İslâm öncesi Türkleri anlatmaktadır.

30 Bu konuda anlatılan bir menkıbeye göre bazı münafıklar, Ahmed Yesevi'nin meclisine örtüsüz kadınların da devam ederek erkeklerle birlikte zikir yaptıklarını yaymaya başlamışlardı. Şeriat'ın hükümlerine son derece bağlı olan Horasan ve Maveraünnehir âlimleri özel olarak bir müfettiş gönderip bu şayianın doğru olup olmadığını tahkik ederler ama araştırma sonucunda bunun kuru bir iftira olduğu anlaşılır. Lâkin Hoca Ahmed Yesevi onlara bir ders vermek ister. Bir gün müridleriyle birlikte mecliste otururken mühürlü bir hokka getirip ortaya koyar ve oradakilere hitaben: "büluğa erdiği günden bu ana kadar sağ kolunu avrat uzuvlarına hiç değdirmemiş evliyâdan kim varsa beri gelsin" der. Ancak hiç kimsenin sesi çıkmaz. Derken, şeyhin müridlerinden Celâl Ata ortaya çıkar. Hoca Ahmed Yesevi, hokkayı ona vererek kendisini müfettişlerle birlikte Horasan'a gönderir. Horasan uleması mühürlü hokkayı açtıklarında, içinde bir miktar pamukla ateş bulunduğu halde közlerin pamuğu yakmadığını hayretle görürler ve onun kendilerine vermek istediği şu dersi hiçbir tereddüde yer bırakmayacak şekilde açıkça anlarlar; "eğer erkek-kadın bir ehl-i hak meclisinde biraraya gelip birlikte zikir ve ibadet edecek olsalar bile Hak Tealâ, onların kalplerindeki her türlü kötü duyguları yoketmeye muktedirdir". Bunun üzerine hepsi utanır, hediyeler ve adaklarla suçlarını affettirmeye çalışırlar. Bkz. , Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ank. 1991, s. 33-34; Uludağ, Süleyman, Sûfi Gözüyle Kadın, İnsan Yay. , İst. 1995, s. 110-111.

31 Kaşgarlı Mahmut, Divanu lügati’t-Türk Tercümesi, çev. Besim Atalay, (I-III), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1985, s. 155.

32 İA, X/388-389; Kafesoğlu, İbrahim, Sultan Melikşah, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1973, s. 7.

33 Binlerce yıllık çoğu geleneklerini günümüzde de yaşattıkları gözlemlenen Orta Asya Türkmenlerindeki “kalın” denilen başlık âdetinin eski Türk toplumlarındaki uygulamayla yakın bir ilişkisinin olduğu açıktır. Geleneksel yapılarında çok köklü değişimlerin gerçekleşmediği Türkmenlerde, çok katı ve kutsal bir değer halinde halâ varlığını sürdüren “kalın” âdetinin tahlili, tarihteki uygulamanın daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır. Günümüzde gelinin en yakın velisine kalın verilmeden herhangi bir evliliğin gerçekleşmesi neredeyeyse imkânsızdır. Kazara kalınsız bir evlilik yapılmışsa bu, sonradan ciddi sorunlara yol açabilir. Düğünden yaklaşık 40 gün geçtikten sonra 10-15 günlüğüne baba evine ziyarete giden gelin, böyle bir durumda, kalını ödeninceye kadar baba evinde rehin tutulur. Bu durumda gelinin baba evini terketmesi, olası değildir, koca evine dönmesi, toplumda hoş karşılanmaz; “kendi gitti” (gönüllü) diye dedikodu (gürün etme) edilir.

34 Mehpare Tevfik, a.g.e., 25.

35 Gerçekten de Aşkabat’ta kaldığımız süre içinde herhangi bir boşanma olayıyla karşılaşmadığımızı söylersek abartmamış oluruz. Bu toplumda en azından erkekler açısından gerektiğinde kadın dövmek bir hak ve olağan bir fenomen gibi düşünülmekle birlikte ev içinde ve dışında kadınlar, eş, gelin, anne ve kardeşler olarak ailenin erkekler kadar tabii bir parçasıdırlar. Geleneksel hayat yaşayan Türkmenlerin, modernleşme süreciyle birlikte bahsedilen çizgilerin de bir kırılmanın yaşanacağını söylemek kehanet olmasa gerek.

36 İbn Batuta, İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1971, s. 79-80.

37 Mehemmed Özbeg Han, 1312-1340 yılları arasında saltanat sürmüştür.

38 İbn Batuta a.g.e., 82, 87.

39 İbn Batuta a.g.e., 80, 89, 100, 104.

40 Menâkıb-i Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli (Vilâyetnâme), haz. , Abdülbaki Gölpınarlı, İst, 1958, s. 64-65.

41 Bayram, Mikail, Baciyan-ı Rum (Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilâtı), Konya, 1987, s. 42-43.

42 Vilâyetnâme, 64-65.

43 Bayram, a.g.e., 52.

44 Bayram, a.g.e., 53-54.

45 İbn Batuta, a.g.e., 46-47.

46 Uluçay, M. Çağatay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Türk Tarih Kurumu Yay. , Ank. 1992, s. 4.

47 Uluçay, a.g.e., 3-5.

48 Uluçay, a.g.e., 6-7.

49 Uluçay, a.g.e., 8.

50 Âşıkpaşazâde, Âşık Paşaoğlu Tarihi, haz. Nihal Atsız, İst. 1970, s. 54-55.

51 Uluçay, a.g.e., 13-17.

52 Jennings, Ronald, “Gazi tezi Üzerine Düşünceler”, çev. S. Pay, U. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, S. 7, c. 7, s. 663.

53 Âşıkpaşazâde, a.g.e., s. 66.

Memlûk Toplumunda Kadın / Doç. Dr. Samira Kortantamer [s.406-412]

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Mısır ve Suriye'de iki buçuk yüzyıl hüküm süren Memlûk Devleti, İslâm ve Türk tarihinde önemli bir yer alır. Orta Doğu'nun stratejik bölgelerinde kurulup geniş Arap tebaasına hükmeden bu Türk devleti birçok alanda Türk kültürünün çeşitli öğelerini ve izlerini taşır. Dönemin insanları tarafından da Türk devleti1 olarak adlandırılan Memlûk Devleti'nde iktidara gelen birçok sultanın adları Türkçe idi, Baybars, Aybek gibi. Genç yaşta Mısır'a getirilen, kışlalarda mükemmel bir askerî eğitim gördükten sonra azat edilip orduda yükselen Memlûklar,2 genellikle Türk cariyelerle evlenirlerdi. Arapçadan Türkçeye eser çevirten, Türkçe şiir yazıp okuyan, aralarında Türkçe konuşan ve çocuklarına da ana dillerini öğreten Memlûklar, ana vatanlarından el öpme, kımız içme, at eti yeme gibi âdetleri getirip sevdikleri Kürre ile Kabak oyunu gibi sporları da unutmayıp ikinci ve üçüncü nesle aktarmışlardı.3

Memlûk toplumunda kadın konusu ele alınınca burada da Türk kültürünün izlerini görmek mümkündür. En çarpıcı örneği de Memlûkların ilk ve tek kadın sultanı Şecer ud-Durr[4] teşkil etmektedir. Eyyûbî Sultanı el-Melik es-Sâlih'in önce cariyesi sonra eşi olan Türk asıllı Şecer ud-Durr, son Eyyûbî Sultanı Turanşah'ın öldürülmesinden sonra Memlûkların ilk hükümdarı olmuştu. El-Melik es-Sâlih'in Türk memlûkları olan Bahrî Memlûklar, hem ustadları[5] es-Sâlih'e karşı bağlılıktan hem de huşdâşeleri[6] gibi gördükleri Şecer ud-Durr ile dayanışma içinde olduklarından dolayı onu, kadın olmasına rağmen tahta oturttular. Türklerde kadının toplumdaki yeri[7] ve siyasette -hattâ hükümdar veya naibe[8] olarak- oynadığı rol göz önünde alınırsa, Bahrî Memlûkların bu durumu hiç yadırgamadıkları anlaşılır. Ama iktidarı ellerinden kaçıran Eyyûbî Emirler, İslâm toplumunun alışık olmadığı bu durumu kullanarak Abbâsî halifesini kışkırtmaya muvaffak oldular. Nitekim Abbâsî Halifesi el-Musta'sım Billâh Kahire'ye şöyle bir yazı gönderdi: "Eğer sizde erkek kalmadıysa bize bildirin, biz size bir tanesini göndeririz."[9] Dış baskının fazlalaştığını gören Şecer ud-Durr, üç aylık tek başına iktidardan vazgeçip tahtı kocası Aybek'e bıraktı ama yine de iktidarda söz sahibi olmaya devam etti. Tarihçi ez-Zehebî ve İbn Tagribirdî durumu şöyle tarif ederler: "Aybek'e hükmederdi ve onun (Aybek'in) sözü hiç geçmezdi".[10] Türk kadınının evlilikteki konumu Şecer ud-Durr'un davranışından da belli oluyor: Şecer ud-Durr, kocası olan Aybek'e, oğlu Ali'nin annesi ile buluşmasını yasaklayıp onu boşaması için baskı yapmıştı.[11] Ancak kocasının, Musul hükümdarının kızıyla evlenme girişimlerinde bulunduğunu duyunca, tarihçi İbn Vâsil'in dediği gibi "Bu durum onun çok ağrına gittiğinden kıskançlık duygularıyla doldu, çünkü o güçlü şahsiyeti ve büyük asaleti olan bir Türktü".[12] Bu durumu hazmedemeyen Şecer ud-Durr sonunda Aybek'i öldürtmeye kadar gitmişti.

Tahttan feragat ettikten sonra da gücünden fazla bir şey kaybetmeyen Şecer ud-Durr'un ulaştığı konuma ve yetkiye hiçbir Memlûk sultanının eşi ulaşamamıştı. Memlûklarda sultanların eşleri13 siyasette arka planda kalıp toplum hayatında fazla öne çıkmazlardı. Tarihçiler onlardan ancak belli durumlarda bahsederlerdi; meselâ önemli bir olay olan sultanın düğününü anlatırken gelinden -az da olsa- bahsedilirdi. Özellikle iki devlet arasındaki ilişkileri daha da pekiştirmek için yapılan düğünler -Sultan el-Melik en-Nâsir'ın Altınordu prensesi Tulunbeg ile olan evliliği gibi-daha ayrıntılı anlatılırdı.14 Sultanın boşanma haberi verilince karısının adı da geçerdi, Sultan en-Nâsir'in eşi Hond Erdekin'den boşanışı gibi.15 Sultanın çocuğu, özellikle oğlu olduğu zaman, kısa da olsa eşinden bahsedilirdi, meselâ Sultan en-Nâsir'in Hond Tugay'dan olan oğlu Anûk'un doğumunda böyle olmuştu. Tarihçi el-Makrîzî, mükemmel bir güzelliğe sahip olan Hond Tugay'ın eskiden Türk bir cariye olduğunu, Suriye Naibi Tenkiz'in onu Dimeşk'te 90.000 dirheme satın alıp sultana gönderdiğini, Tugay'ın da sultanın gözdesi olduğunu ve doğum yaptıktan sonra büyük kut

lamalar düzenlendiğini yazar.16 Sultanın bir oğlu olunca büyük şenlikler yapılırdı, bir kızı olunca olay sessizce geçiştirilirdi.17

Sultan eşinin hac için yola çıkışı ve Mısır'a dönüşü halkın ilgisini çektiği için tarihçiler tarafından genellikle anlatılırdı.18 Sultanın eşlerinin ölümü de tarihçiler tarafından verilir, Sultan Şeyh'in eşi Hond Hatice'nin19 veya Sultan Barsbay'ın eşi Hond Fâtima'nın20 vefatı gibi. Eşleri hayatta iken siyasette arka planda kalan sultan hanımları, dul olup oğulları küçük yaşta tahta çıkınca siyaset sahnesinde daha fazla etkili olmaya fırsat bulurlardı. Böylece sultanın annesi siyasete ağırlığını koyup büyük emirlerin arasında etkili olabiliyordu ve işi emirlerin tutuklattırmalarına hattâ bazen da zehirlenmelerine kadar vardırabiliyordu.21

Memlûk sultanlarının kızları, eşleri gibi tarih sahnesinde fazla ön plana çıkmazlardı. Genellikle büyük emirlerle evlendirilen sultan kızlarının düğünleri, çocuklarının doğumları, hac yolculukları ve ölümleri tarihçiler tarafından aktarılır.22 Sosyal hayattaki bazı durumlarda da sultanın kızlarından bahsedilir; meselâ Sultan en-Nâsir hastalığından iyileşince Kahire'de çok büyük şenlikler yapılırken büyük emirlerle evli olan sultanın kızları verdikleri hediyelerin çokluğu ile kendilerinden söz ettirmişlerdi.23 Tarihçiler, onların eşlerine karşı olan duyguları da bazen okuyucuya iletirlerdi; meselâ Sultan Kalavun'un kızı olan Gaziye Hatun, kocasını öyle seviyordu ki o öldüğü zaman üzüntüsünün büyüklüğünden ve ağlamaktan bitâp düşüp hayata gözlerini yumdu.24

Memlûklarda kadınların siyasette arka planda kalırken mimarî alanda daha faal bir rol oynadıkları görülmektedir. Kadınlar -özellikle üst sınıfın kadınları, yani sultanın anneleri, eşleri ve emir eşleri- birçok yapı inşa ettirip kamu hizmetine sunarak adlarını ölümsüzleştirdiler. Varlıklı kadınlar, zor durumda olan hemcinsleri için ribâtlar kurup özellikle dul, boşanmış veya terk edilmiş kadınlara böylece güvenli bir yer temin etmiş olurlardı. Sultan Baybars'ın kızı Tidkâr Bay Hatun, Kahire'de Bint el-Bagdâdiyye adlı şeyhe (kadın şeyh) için meşhur "Ribât el-Bagdâdiyye"yi inşa ettirdi.25 Hem bu Şeyhe hem de halefleri faziletli ve bilgili kadınlar olup, yardımcılarıyla Suriye ve Mısır'dan gelen kadınlara yardım edip onları eğitirlerdi. Kesin kuralları olan bu ribâtta kadınlar, orada kaldıkları sürede hem bakılıp hem de eğitilip korunurlardı. Bundan başka ribâtlar da kadınlar tarafından inşa edilmişti; meselâ Sultan Aynal'in eşi Zeynep'in ribâtı,26 bir emirin karısı olan es-Sitt Kelîle adı altında tanınan Dolay et-Tatariyye'nin yaptırdığı "Ribât es-Sitt Kelîle"27 veya bir emirin karısı olan Hatice'nin yaptırdığı ribât anımsanabilir.28

Bilim ve eğitim alanında önemli bir rol oynayan ve Memlûklarda çok sayıda yaptırılan medreselerin arasında kadınlar tarafından inşa ettirilenler de vardı. Meselâ Sultan en-Nâsir'in kızı ve Emir Bektemur el-Hicâzî'nin karısı olan Hond Tatar el-Hicâziyye, Kahire'de yaptırdığı "el-Medrese el-Hicâziyye"de29 ders vermek için hem Şâfii hem de Mâlikî fakîhler ve insanlara namaz kıldırmak için bir imamı görevlendirip, bir kütüphane, kendine bir türbe, bir minber ve bir minare, yetimler için bir okul yaptırdı, orada çocuklara ders vermek için bir öğretmen görevlendirdi ve çocuklara her gün ekmek, bir miktar para, kış ve yaz kıyafeti, Ramazan'da yemek ve Kurban Bayramı'nda et tahsis etti. Kahire'de Sultan eşleri, anneleri veya emir eşlerinin yaptırdığı medreselerin arasında şunlar sayılabilir: Sultan el-Melik es-Sâlih'in annesinin "Medreset-Turbet Umm es-Sâlih"i,30 Sultan el-Melik el-Eşref Şa'ban'ın annesi Berke'nin "Medreset Umm es-Sultan"ı,31 bir emirin eşi olan Aytekin'in "el-Medrese es-Sagîre"si32 ve bir emirin eşi olan es-Sitt'Âşûrâ'nın "el-Medrese el-'Âşûriyye"si.33 Memlûkların tek kadın sultanı olan Şecer ud-Durr de Kahire'de kendi adını taşıyan bir medrese yaptırmıştı.34 Memlûk Dönemi'nde yönetici sınıfı dışında olan varlıklı kadınlar tarafından inşa ettirilen medreseler bulmak da mümkündür; meselâ büyük bir serveti olan hadis âlimesi Fâtima bint Suleyman ed-Dimeşkiyye'nin35 Suriye'de yaptırdığı birkaç medrese ve tekkeleri, Ergun Hatun'un Trablus Şam'daki "el-Medrese el-Hatuniyye"si36 veya Hatice bint Dirhem ve Nısf'ın37 Kahire'de inşa ettirdiği medresesi bunların arasındadır.

Memlûklarda kadınlar ayrıca hamam, han, hânkâh, cami, mescit, sebil gibi kamu yararına yapılar da yaptırdılar; meselâ Sultan el-Eşref Halil'in karısı Hond Ertekin'in "Hammâm Hond"u,38 Sultan Baybars'ın eşi İltutmuş Han'ın "Hammâm İltutmuş Han"ı,39 Sultan en-Nâsır'ın karısı ve oğlu Ânuk'un annesi Hond Tugay'ın "Hânkâh Umm Ânuk"u,40 Sultan en-

Nâsır'ın dadısı Sitt Hadak'ın "Câmi'es-Sitt Hadak"ı,[41] Sultan en-Nâsır'ın cariyesi Sitt Miske'nin "Cami'es-Sitt Miske"si,[42] Sitt Gazâl'ın "Mescid Gazâl"ı[43] ve Sultan Çakmak'ın cariyesi Surbay el-Cerkesiyye'nin "Sebîl Surbay"ı[44] gibi eserler bu çerçevede sayılabilir.

Memlûklarda kadınlar kendileri için de köşk, ev, türbe gibi binalar yaptırdılar; meselâ Sultan en-Nâsır'ın kızı Hond Tatar el-Hicâziyye'nin "Kasr el-Hicâziyye",[45] Sultan el-Eşref Halil'in karısı Hond Ertekin'in "Dâr Hond",[46] Sultan en-Nâsır Hasan'ın kızı Hond es-Sitt Şakrâ'nın "Dâr es-Sitt Şakrâ",[47] Sultan en-Nâsır'ın eşi Hond Tugay'ın "Turbet Hond Tugay",[48] Sultan el-Eşref Şa'ban'ın annesi Hond Berke'nin "Turbet Hond Berke"[49] ve Şecer ud-Durr'un "Turbet Şecer ud-Durr"[50] adlı binaları gibi.

Memlûk toplumunun orta sınıf kadınlarına gelince çok sayıda okumuş kadının varlığı göze çarpmaktadır. Özellikle hadis bilimi, okumuş kadınların en sevdiği alan olduğu için Memlûk Dönemi kadın biyografilerinde sayısız muhaddisenin, râviyenin ve vâizenin adları geçer. Bu iyi eğitimli kadınlar grubu içinde Arap asıllı Mısır ve Suriyeli kadınların yanında Türk asıllı bayanlar da bulunmaktadır; meselâ muhaddise olarak Zümrüd bin Ayrak,[51] Tatar et-Tanûhiyye,[52] Bay Hatun ed-Dimeşkiyye,[53] Bay Hatun el-Kâdiriyye,[54] râviye olarak Şeyhe Umm el-Hayr bint Kaymaz,[55] Gümüş bint Abdillah et-Turkiyye,[56] Umm İsmail bint Aybek[57] ve vâize olarak İbn Teymiyye'nin takdirini kazanan Fâtima bint 'Ayyâş[58] bunların arasında yer alırlar.

Memlûklarda okumuş kadınların arasında erkekler tarafından da takdir edilmiş kadın şairler ortaya çıkmıştır; Şeyh Muhammed'in kızı Mu'nise,[59] Şeyh Ebû Hayyân'ın torunu Nizâr[60] veya Sultan Berkûk'un sarayında yetişen Türk asıllı Sûl[61] gibi. Dönemin Arapça halk şiirlerinde Memlûkların etkisi görülmektedir. Mısırlı şairler, Memlûkların Moğollara ve Haçlılara karşı başarılı savaşlarını ve kurdukları medreseleri ve benzeri

şeyleri övüp ayrıca şiirlerinde bazı Türkçe kelimeleri kullanıyor, hayran oldukları Türk güzelliğini de bol bol işliyorlardı. Böylece şiirlerde güzellik anlayışının değiştiğini görüyoruz: Arap şiirindeki büyük gözlerin yerini Memlûk halk şiirindeki çekik gözler almıştır.[62]

Memlûk Dönemi'nde kadınlar Arapça dil bilgisi ile de meşgul oldular.[63] Bazı kadınlar, tasavvufa meyledip zâviye ve ribâtlarda şeyhe (=kadın şeyh) olarak kadınlarla ilgilenip, onlara dinî eğitim verirlerdi; meselâ Ribât el-Bağdâdiyye'nin şeyhesi Huccâb,[64] Ribât Darb el-Mihrânî'nin şeyhesi Sitt el-'Ulemâ[65] veya kendi zâviyesinde kadınlara yardım edip eğiten Türk asıllı şeyhe Fâtima bint Cemal ed-Dîn b. Sunkur[66] gibi. Üst yönetimin bayanları arasında da tasavvufa ilgi duyanlara rastlamak mümkündür; meselâ Sultan Hoşkadem'in eşi Hond Şeker Bay'ın Ahmediyye tarikatına meyl ettiği tarihçiler tarafından yazılmaktadır.[67]

Görüldüğü gibi tarihçiler bize Memlûk Dönemi ile ilgili çok sayıda eğitimli kadının adını veriyorlar. Orta Çağ İslâm âleminde kadınların eğitim imkanlarının çok sınırlı olduğunu biliyoruz.[68] Acaba Memlûk Dönemi'nde bu eğitim durumu nasıldı? Daha önceki dönemlerde olduğu gibi yalnız erkek çocuklara eğitim veren okullar Memlûklarda da kız çocuklarına kapalı idiler. Kızlar evde ya bir müeddib ya da bir akraba tarafından eğitilirlerdi. Memlûk kadınlarının biyografileri incelendiğinde, okumuş kadınların büyük bir çoğunlukla eğitimli bir aileden geldikleri göze çarpmaktadır. Muhaddise, râviye, vâize, şeyhe, şaire gibi kadınların hemen hepsi ya bir kadı'nın, şeyhin, hatîbin, hâfızın, muhaddisin veya tarihçinin kızı, kız kardeşi, eşi veya torunu idiler. Tarihçiler birçok örnekte kadınların küçük yaştan itibaren babaları, şeyh kızı Sitt el-Fukehâ[69] ve başkadı kızı Şuhde[70] gibi veya dedeleri, kadı kardeşi Esmâ[71] ve hatîb kızı 'Âişe[72] gibi veya erkek kardeşi, Nefîse[73] veya eşi, Umm Muhammed[74] gibi, tarafından eğitim gördüklerini yazarlar. Okumuş kadınlar, kızlarına, Sitt el-Fukahâ[75]

gibi, kız torunlarına, Sitt el-Ehl76 gibi, oğullarına, ‘Âişe bint ‘Umar77 gibi, veya erkek kardeşlerine ‘Âişe bint Muhammed78 gibi, ders de verirlerdi.

Hanımlar ailenin dışındaki kişiler tarafından da eğitilirlerdi. Birçok kadın, Sitt el-Vuzerâ79 ve Zeyneb bint el-‘Alem80 gibi, hemcinslerinin eğitimi ile ilgilenirdi, veya Fâtima bint İbrahim81 ve Zeyneb bint Abdirrahmân82 gibi onlara icâzet verirdi, veya Dayfa bint Şems ed-Dîn83 ve Fâtima bint ‘Ayyâş84 gibi vaaz verirdi veya hâfize ‘Aişe85 ve Esmâ86 gibi Kuran-ı Kerim’i okuturdu.

Memlûklarda kadınlar, yakın akrabalarından veya hemcinslerinden ayrı erkek hocalardan da eğitim görürlerdi. Kadınlar, bilimsel toplantılara gidip erkeklerden ayrı bir yerde oturarak dersleri dinleyebiliyorlardı87 ve erkek hocalardan da icâzet alabiliyorlardı, Sitt el-‘Abîd88 veya Sitt el-Benîn89 örnekler arasında sayılabilir. Tanınmış tarihçilerden icâzet alanlar da vardı, meselâ es-Sahâvî, Sitt el-Vuzerâ’ya,90 Ebû Şâme, Fâtima bint ‘Ubeydillâh’a91 icâzet vermişti.

Bilimde, özellikle dinî bilim dallarında çok faal olan kadınlar, belli bir ilmî seviyeye erişince, kadınların dışında erkeklere de ders verirlerdi. Bunun birçok örneği vardır; meselâ dersleri çok kalabalık geçen Zeyneb bint Ahmed92 ve Cuveyriyye bint Ahmed93 bunlardandır. Kadın hocalar, derslerini takip eden erkek öğrencilerine icâzet verirlerdi, Mu’mine bint Abdillâh94 ve Sitt eş-Şâm95 hemen örnek olarak zikredilebilir.

Tanınmış Memlûk tarihçileri, birçok kadın hocanın derslerini dinleyip onlardan icâzet almışlardı; meselâ el-Birzâlî’nin kadın hocalarından birisi Umm Suleyman,96 ez-Zehebî’nin kadın hocalarından birisi Nefîse bint İbrahim,97 el-Makrîzî’nin kadın hocalarından birisi Fâtima bint Ali98 ve İbn Hacar el-‘Askalânî’nin kadın hocalarından birisi Esen bint Ahmed99 idiler. Memlûk tarihçileri eserlerinde çekinmeden ders dinledikleri kadın hocalarının adlarını verip onlardan icâzet aldıklarını açık bir biçimde ifade

ederler. Bu, bilim kadınlarının erkek meslektaşları tarafından ciddiye alınıp takdir edildiklerinin bir göstergesidir.

İlimle uğraşan bu kadınlar, genellikle evlenip çocuk sahibi olurlar ve ayrıca aileleriyle de ilgilenirlerdi. Bazıları birkaç defa evlenmişlerdi, ama aralarında nadiren hiç evlenmemiş olanlara da rastlanmaktadır; çok takdir gören Zeyneb bint Ahmed[100] veya Habîbe bint el-'İzz[101] böyledirler.

Bu eğitimli kadınlar genellikle okumuş bir aileden gelirlerdi, ama bazen esnaf kızlarından da bilime merak sarıp yetişen ve ders verenler olurdu, bir demircinin kızı olan Hediyye bint Muhammed[102] veya bir terzinin kızı Nefîse bint Ali[103] bunlar arasındadır. Genellikle bilimle uğraşan kadınların maddî sıkıntılar çekmeyip rahat bir hayat yaşayıp epey yaşlandıklarını[104] görmekteyiz, ama bazen hayatlarını kazanmak zorunda kalırlardı, terzilikle geçinen 'Âişe bint Muhammed[105] böyledir.

Memlûklarda kadınların eğitim ve bilimdeki konumundan bahsettikten sonra başka bir Türk devleti olan Osmanlılara bir göz atıp ikisini bu konuda karşılaştırmak ilgi çekici olur. Kızların eğitim imkanları Osmanlılarda da sınırlı idi. Orta ve üst sınıfın kadınları, ya özel bir hocadan veya ailenin bir ferdinden ders görürlerdi.[106] Okumuş bir ailede yetişen kızlar, babaları, ağabeyleri veya akrabaları tarafından eğitilme imkanına sahiptiler.[107] Osmanlılarda kadın muhaddisleri, kadın mutasavvıfları ve kadın şeyhleri görmekteyiz.[108] Şiir alanında kendilerinden söz ettiren kadın şairler kültürlü bir aileden gelip, babalarından veya eşlerinden eğitim görmüşlerdi, meselâ kadı kızı Zeyneb Hanım, kadı kızı Mihrî Hatun, şair Bâkî'nin karısı Tutî Hatun ve kocası ulemâdan olan Hubbî Hatun[109] bunların arasında sayılabilir. Osmanlılarda da eğitimli kadınların çoğunlukla evli ve çocuklu olduklarını görmekteyiz.[110]

Orta Çağ İslâm kültürüne ait olan Memlûklar ve Osmanlılardaki kadının eğitim durumu birbirine benzemektedir. Kadının eğitim durumu Orta Çağ

Hıristiyan Avrupası'nda ise birçok farklılıklar arz etmektedir. Orta Çağ Avrupası'nda kilise, dinî hayatın dışında kültür alanında da önemli bir yer alıp, bu alana da damgasını vurmuştur.111 Toplumun en okumuş kişileri genellikle kilise mensupları olduklarından manastırlar kültür merkezleri haline gelmişlerdi.112 Kadınlara ayrılan manastırlarda rahibeler, dinî eğitimi yanında okuma yazma, dil bilgisi ve edebiyat öğrenebilirlerdi.113 Orta Çağ Avrupası'ndaki kadınlar, üniversiteye alınmadıkları için,114 ancak manastıra girince orada belli bir eğitim alabiliyorlardı. Rahibe olmayanlar için fazla eğitim imkanı yoktu. Soylu aile kızları özel hocadan ders alabilirlerdi. Orta Çağ Batı toplumunda kızların yetişmesinde onların yalnız iyi eş, anne ve ev kadını rolleri ön planda tutulduğu için115 eğitimlerine fazla önem verilmemişti; hattâ kadınların okuma yazma öğrenmelerine bile bazen karşı çıkılmıştır.116 Bazen kültürlü bir babanın kızına veya kocanın eşine ders verdiği de olurdu.117 Üst sınıfın kadınları ve rahibeler genellikle okuma yazma bilirlerdi, aralarında şairler de çıkarlardı ama bilim hayatında kendilerinden söz ettirmemişlerdi. Memlûk Dönemi'ndeki kadının eğitimi, kadının birçok bilim alanındaki aktif rolü ve erkek bilim adamları tarafından gördüğü itibar göz önünde tutulursa, Orta Çağ Batısı'ndaki hemcinslerinin eğitim durumunun çok daha altta olduğunu ve kadınların -bazı istisnalar hariç- ilim alanında boy gösteremediklerini görürüz.

Memlûklardaki eğlence hayatına gelince cariyelerin bu alanda önemli bir yer tuttukları görülmektedir. Memlûk sultanları, emirler ve varlıklı kişiler tarafından maddî imkanlarına göre alınan Türk, Sudanlı, Habeş, Rûm veya İranlı cariyelerin bir kısmı, sarayda ve emirlerin evlerinde ev işleri, dadı veya süt annesi olarak çocukların bakımı ile ilgilenirlerdi.118 Bazıları Sultan hareminin yönetiminde önemli bir yere gelip, kendilerinden söz ettirebilmişlerdi; meselâ bir cami bile yaptıran Sitt Hadak119 bunlardandı. Sesleri güzel olan cariyeler ise küçük yaştan itibaren tanınmış erkek ve

bayan hocalardan müzik dersleri alırlardı, bazıları da ayrıca bir müzik aleti çalmayı veya dans etmeyi öğrenip toplumda şöhreti yakalamaya çalışırlardı.120 Üst sınıfın edebî toplantılarına katılmak isteyen cariyeler güzel seslerinin yanında yüksek bir eğitim almak zorunda olup, geniş bir kültür, edebiyat ve fesâhat bilgisine sahip olmalıydılar, el-‘Azize bint es-Sathî121 buna bir örnektir. Hatice er-Rahhâbiyye el Muganiyye gibi122 vücut ve ses güzelliğini birleştiren şarkıcılar şöhret basamaklarını daha hızlı çıkıp servet sahibi olurlardı. Şarkıcıların yüz ve ses güzelliği hakkında şiirler de yazılırdı, meselâ Emir Ahmed b. Musa b. Yağmur cariyesi için bir şiir yazmıştı.123 Şairler en çok güzel Türk cariyeleri meth ettikleri için Memlûk Dönemi’ndeki Mısır’da çekik gözler, beyaz yüz ve siyah saçlardan oluşan Türk güzellik anlayışı ağırlık kazanmaya başladı.124 Bazen cariyeler bu güzellik anlayışına hiç uymazlardı, ama harika sesleri ile insanları büyüleyebilirlerdi; meselâ güzel olmayan siyahî Habeşî cariye İttifak, o kadar güzel şarkı söyleyip ud çalardı ki hem Sultan es-Sâlih İsmail’i hem de Sultan el-Kâmil’i kendine aşık edip, onlara birer çocuk doğurup meşhur ve zengin olmuştu.125

Şarkı, müzik ve şiiri destekleyen Memlûklar,126 birçok vesile ile şarkıcıları çağırıp eğlenceler düzenlerlerdi. Sarayda yer alanlardan başka halk içinde eğlenceler de yapılırdı. Toplumun her kesiminin kadınları, Nil nehrinin taşması için, Kürre oyun sezonunun bitmesi dolayısıyla, Nevruz için, kamuya ait yeni bir binanın açılması vesilesiyle, sultanın hastalıktan iyileşmesi için, sultanın veya ordunun seferden dönüşü dolayısıyla, sultan ailesinin düğünleri ve sünnetleri için yapılan şenliklere de katılırlardı.127

Memlûk toplumunun kutladığı dinî bayramlara meselâ Ramazan eğlencelerine, Ramazan ve Kurban bayramlarına, Mevlid-i Nebevî, Mevlid-i es-Seyyide Nefîse (Kahire şehrinin evliyası), ‘Âşure günü ve Hicaz’a giden Mahmal’ın Kahire’den çıkışı için yapılan kutlamalara kadınların

gittikleri görülmektedir.128 Mısır Hıristiyanlarının bayramlarına (‘Îd eş-Şehîd,129 ‘Îd el-Gitâs130 ‘Îd Hamîs el-‘Ahd131 gibi) Müslüman halk ile beraber kadınlar da katılırlardı.

Memlûkların bütün dinî ve dünyevî kutlamalarında kadınların da bulundukları görülmektedir. Yalnız bazı durumlarda eğlencelere bir sınırlama getirildiği oluyordu. Kahire halkının şehrin dışındaki el-Halîc el Hâkimî adlı kanalda veya Nil nehrinde yaptıkları gezintilere kadınlar da katılırlardı. Yöneticiler hem kadınlar fazla süslenip ilgi çektikleri hem de gemilerdeki eğlencelerin dozu kaçtığı ve bu durumun karışıklıklara (fasâd ve munkerât) yol açtığı gerekçesiyle bazen (meselâ 706 H./1306-7 ve 793 H./1390-91 yılında olduğu gibi) bu eğlence gemilerini yasaklayıp karşı çıkanlara da gemi ile birlikte yakılma cezası vereceklerini söylerlerdi.132 Bazen kadınların türbe ziyaretleri yasaklanırdı,133 çünkü Memlûklarda insanlar belli günlerde mezarlıkların bulunduğu Karâfe’ye gidip türbe ziyaretlerinin dışında ziyafetler ve eğlenceler düzenlerlerdi.134 Bir salgının müsebbibi de dolaylı olarak kadınlar sayılabilirdi. Memlûklarda vebadan ölümlerin çok arttığı 841 H./1437-38 yılında Sultan Barsbay fakîhleri ve kadıları toplayıp onlara Allah’ın insanları hangi günahları işledikleri zaman veba ile cezalandırdığını sordu. Onlar da zinanın arttığı ve kadınların süslenip sokaklarda ve çarşılarda gece ve gündüz dolaştıkları zaman cevabını verdiler. Bunun üzerine Sultan vebadan kurtulmak ümidiyle bütün kadınların sokağa çıkmalarını yasaklayıp emre uymayanların da ölüm cezasına çarptırılacaklarını duyurdu. Bu uygulama hem kadınları hem de çarşıdakileri zor duruma düşürüp ekonomiyi olumsuz etkiledi.135

Kadın kıyafetlerine de bazen kısıtlamalar getirilirdi. Meselâ kadınların arasında giderek yayılan aşırı bol kollu pahalı kumaşlardan dikilen gösterişli kıyafetler modası, israfın göstergesi olduğu için yöneticiler tarafından yasaklandı. Yönetimin ara sıra (meselâ 751 H./1350, 793

H./1390-91, 850 H./1446-47 ve 876 H./1471-72 yıllarındaki gibi) yaptığı bu kıyafet müdahalesine uymayan kadınlar, muhtesib tarafından dövülüp teşhir edilirlerdi. Ayrıca kadınlara bunu hatırlatıp onları korkutmak için Kahire'nin surlarına ve şehir kapılarına ve direklere yasak kıyafetler giydirilmiş kuklalar da asılırdı.136

Şehir hayatında zor veya tehlikeli durumlar olunca kadınların da yardıma koştuklarını görürüz, meselâ Kahire'de 721 H./1321 yılındaki büyük yangının söndürülmesine kadınlar da katılmıştı137 veya Sultan Baybars'ın 663 H./1264-65 yılındaki Arsûf şehri kuşatmasında savaş esnasında kadınlar su dağıtıp mancınıklar çektiler.138 Bazen kadınların işçi gibi çalıştıkları da olurdu; meselâ 658 H./1260 yılında Sultan Baybars'ın yaptırdığı Dimeşk kalesinin yapımında139 veya Mekke'deki bir kuyunun açılmasında140 kadınlar çalışmış; veya büyük bir kum tepesinin altında körleri iyileştiren bir Sahâbenin kabrinin bulunduğu şayiası üzerine erkeklerle beraber kadınlar da -başörtülerini bile kullanarak- kum taşıma işine katılmışlardı.141

Kadınlar, yukarıda belirtilen çalışma alanlarının dışında birçok meslek icrâ edip Memlûk toplum hayatında belli bir rol oynarlardı; meselâ dadı, ebe (dâye), murdi‘e (süt annesi), dâminet el-magânî (şarkıcılardan vergi toplayan kadın) hâdimet el-fakîrât (zâviye, ribât ve hânkâh'da çalışan kadın), bellâne (hamamda çalışan kadın), hazâfe (seramikçi), tâcire, dellâle (evlere giden seyyar satıcı), hâtibe (çöpçatan), mâşite (gelinleri düğünlerden önce hazırlayan kadın), sâni‘e (dövme yapan kadın), gâsile (ölü yıkayıcı), nâihe (ölünün arkasında ağıt yakan) ve bagiyy (fahişe) olarak toplumun içinde yer aldıklarını görüyoruz.142

Memlûklarda kadınların hayatında önemli bir yer tutan kamu mekânları vardı, meselâ kadınların toplanıp dedikodu yaptıkları hamamlar veya zor durumda olunca sığındıkları ribâtlar gibi. Mısır halkının Hıristiyan

kadınlarına mahsus birçok manastır vardı; meselâ: Deyr er-Râhibât,143 Deyr el-Benât,144 Deyr el-Mu‘allaka,145 Deyr Barbara146 ve Deyr el-Benât bi-Kasr eş-Şem‘.147 Kadınlar hastalanınca bîmâristânlarda (hastahâne) onlar için ayrılan bölümlerde bedava tedavi olabilirlerdi.148 Zaten Mısır’da Memlûklar zamanında hastahâneler yüksek bir seviyeye ulaşmışlardı, özellikle Sultan Kalavun’un Kahire’de yaptırdığı büyük el-Bîmâristân el-Mansûrî’nin şöhreti bütün Orta Doğu’ya yayılmıştı.

Kanuna karşı gelen kadınlar için düzenli ve temiz hastahanelerin aksine pis ve korkunç hapishaneler vardı,149 meselâ Kahire’deki Hucre Hapishanesi böyle bir yerdi.150 Tarihçiler, kadınların işledikleri suçlar ve aldıkları cezalar ile ilgili bazı ilgi çekici örnekler verirler; meselâ hırsızlık yapan bir kadının Kahire valisi tarafından dövülüp Zuveyle Kapısı’nda elinin kesilmesi151 veya zina yapan bir kadının hapse atılması152 böyle örneklerdir. Bir başka örnek ise iki erkek ile evli olan bir kadına kırmızı bir külah giydirilip kadının şehirde şu sözlerle teşhir edilişidir: “Bu, iki erkek ile aynı zamanda evli olan kadının cezasıdır”.153 İdam cezasına gelince el-Makrîzî’nin154 dediğine göre bu ceza kadınlara nadiren uygulanırdı; meselâ başka cariyelerle beraber parasını almak için sahibesini yastıkla boğan Rûm asıllı bir cariyenin Bâb en-Nasr’da asılması gibi155 veya kocası ile beraber Kahire’de birçok kişiyi öldüren ve giysilerini almak için çocukları boğan Gâziye el-Hannâke’nin (=boğan kadın) kocası ile beraber Bâb en-Nasr’ın dışında idam edilmesi gibi.156 Hattâ bu kadın o kadar meşhur olmuştur ki yaşadığı ev bir mescit haline getirilince adı da “Mescid el Hannâke” olmuştu.157

Görüldüğü gibi kadınlar, Memlûk toplumunun çeşitli kademelerinde belli bir rol oynamaktadırlar. Sosyal hayatta çeşitli vesilelerle ön plana çıkan, ama siyaset sahnesinde genellikle arka planda kalan Türk üst yönetim mensuplarının eşleri, anneleri veya kızları çoğunlukla kamu

yararına yaptırdıkları mimarî eserlerle adlarını ölümsüzleştirdiler. Orta Çağ'da kızların eğitim imkanlarının çok sınırlı olmasına rağmen Memlûklarda sayısız muhaddise, râviye, vâize ve şairenin ortaya çıkması dikkati çekmektedir; hattâ çok sayıda muhaddise ve râviye birçok erkek bilim adamlarına ders verip onlardan takdir toplamıştı.

Memlûklarda kadının eğitim durumu Osmanlılarınki ile benzerlik arz ederken Orta Çağ Batı Hıristiyan hemcinslerinin eğitim ve bilimdeki seviyesinden çok üstün olduğu görülmektedir. Memlûk toplumunda birçok meslek icrâ eden kadınlar ayrıca eğlence sektöründe şarkıcı, müzisyen veya rakkâse olarak önemli bir rol oynadılar. Kadınlar, Memlûk toplumunun bütün dinî ve dünyevî kutlamalarına da katılmaktaydılar. Ortadoğu'da önemli siyasî bir rol oynayan Türk Memlûkları, bilim ve sanatı teşvik edip, desteklediklerinden dolayı bilim ve sanat için gerekli olan ortamı hazırlamışlardı. Bu verimli dönemde kadınlar da çeşitli alanlarda faal olma imkanı bulup kendilerinden söz ettirdiler.

1 Bkz. Samira Kortantamer, “Memlûklarda Türk Kültürü”, Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 173.

2 Bkz. David Ayolan, “Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi”, çev. Samira Kortantamer, Tarih İncelemeleri Dergisi, IV, 1989, s. 211-247.

3 Bkz. S. Kortantamer, “Memlûklarda Türk Kültürü”, s. 173-190.

4 Şecer ud-Durr hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Götz Schregle, Die Sultanin von Ägypten, Wiesbaden 1961; Bahriye Üçok, İslâm Devletinde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1981, s. 55-84; Fatima Mernissi, Hanım Sultanlar (İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar), İstanbul 1992, s. 104-108.

5 Memlûkları satın alan ve azat eden kişiye “ustâd” deniliyordu. Memlûk ve üstâdı arasındaki saygı ve bağlılık duyguları, memlûk azat

edildikten sonra da hayatı boyunca devam ederdi; bkz. Ayalon, “Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi”, s. 238-240.

6 “Huşdâşe”, “huşdâş” kelimesinin müennes biçimi. Huşdâş, Memlûklarda aynı efendi tarafından alınıp azat edilen ve beraber kışlada (tıbâkta) eğitim görenlere denilirdi. Burada ise aynı efendi (=el-Melik es-Sâlih) tarafından satın alınıp azat edilmek söz konusudur. Yoksa Şecer ud-Durr kadın olduğu için tıbâkta eğitim görmemişti. Huşdâşların arasındaki güçlü ilişkiler hakkında bilgi için bkz. Ayalon, “Kölelik Sistemi”, 241-242.

7 Bkz. Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi, İstanbul 1980, s. 204-211; Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul 1988, s. 251-253; Necdet Sevinç, Eski Türklerde Kadın ve Aile, İstanbul 1987; Mehmet Kaplan, “Dede Korkut Kitabında Kadın”, Türkiyat Mecmuası, 9 (1946-51), s. 99-112; İbni Battuta, Seyahatname-i İbni Battuta, I, İstanbul 1333-1335, s. 367-369; Zeki Muhammed Hasan, er-Rahhâle el-Muslimûn fi l-‘Usûr el-Vustâ, Kahire 1945, s. 149.

8 Bahriye Üçok, a.g.e., Ankara 1981; F. Mernissi, Hanım Sultanlar, s. 104-114.

9 Bkz. Takîy ed-Dîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, Kitâb es-Sulûk li-Ma‘rifet Duvel el-Mulûk, I, nşr. M. M. Ziyâde, Kahire 1956, s. 369.

10 Bkz. Schregle, Die Sultanin von Ägypten, s. 79.

11 Bkz. El-Makrîzî, Sulûk, I, s. 403.

12 Bkz. Schregle, Die Sultanin von Ägypten, s. 84.

13 Bu konu hakkında bkz. Samira Kortantamer, Bahrî Memlûklarda Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler, İzmir 1993, s. 33-54.

14 Bkz. Mufaddal b. Ebî l-Fadâil, en Nehc es-Sadîd ve d-Durr el-Ferîd fi mâ ba‘d İbn el-‘Amîd, nşr. Samira Kortantamer, Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abî l-Fadâil, Freiburg 1973, s. 10; İbn ed-Devâdârî, Kenz ed-Durer ve Cami’el-Gurar,

cilt 9, Kahire 1960, nşr. H. R. Roemer, s. 303-304; el-Makrîzî, Sulûk, II, s. 204-205.

15 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II, s. 177.

16 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II, s. 231-232.

17 Bkz. Mufaddal, Nehc, nşr. E. Blochet, “Moufazzal Ibn Abil-Fazail, Histoire des Sultans Mamelouks”, Patrologia Orientalis, cilt XIV (1983), s. 565-566.

18 Bkz. Şems ed-Dîn eş-Şucâ‘î, Târîh el-Melik en-Nâsır Muhammed b. Kalavun es-Salihî ve Evlâdihi, nşr. Barbara Schäfer, Wiesbaden 1977, s. 53, 58.

19 Şems ed-Dîn es-Sahâvî, ed-Dav’el-Lâmi’li Ehl el-Karn et-Tâsi‘, cilt 12, Kahire (tarihsiz), s. 33, No: 192.

20 Bkz. Bedr ed-Dîn el-‘Aynî, ‘Ikd el-Cumân fi Târîh ehl ez-Zamân, cilt 19, s. 244.

21 Bkz. S. Kortantamer, Üst Yönetim Mensupları, s. 47-53.

22 Bkz. Kortantamer, a.g.e., s. 64-68.

23 Bkz. Mufaddal, Nehc, nşr. Kortantamer, s. 102.

24 Bkz. el-Yunînî, Zeyl Mir’ât ez-Zamân, nşr. A. Melkonian, Die Jahre 1287-1291 in der Chronik al-Yûnînî’s, Freiburg, 1975, s. 15.

25 Bkz. el-Makrîzî, Kitâb el-Mevâ‘z ve l-İ‘tibâr bi Zikr elHitat ve l-Âsâr, II, s. 427-28.

26 Bkz. es-Sahavî, Dav’, cilt 12, s. 44-45, No: 261.

27 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 428.

28 Bkz. es-Sahâvî, a.g.e., cilt 12, s. 25-26, No: 144.

29 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 382-383.

30 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 394.

31 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 399-400.

32 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 394.

33 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 368.

34 Bkz. Rıdvan Da‘bûl, Terâcim A‘lâm en-Nisâ’, Beyrut 1998, s. 230-231, No: 1361.

35 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 339, No: 2059.

36 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 14, No: 61.

37 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 110, No: 619.

38 Bkz. el-Makrîzî, Hitat, II, s. 81.

39 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 83.

40 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 425-426.

41 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 313.

42 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 326.

43 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 195, No: 1127.

44 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 226, No: 1335.

45 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 71.

46 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 63.

47 Bkz. el-Makrîzî, a.g.e., II, s. 74.

48 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/3, s. 794.

49 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, III/1, s. 412.

50 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 230-231, No: 1361.

51 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 153, No: 863.

52 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 64, No: 379.

53 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 49, No: 295.

54 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 49, No: 296.

55 Bkz. el-Birzâlî, el-Mutefâ li-Târîh eş-Şeyh Şihâb ed-Dîn Ebî Şâme, el yazması, Topkapı Sarayı, Ahmed III, No: 2951, I, II, yk. 119 b.

56 Bkz. el-Birzâlî, a.g.e., yk. 14 b.

57 Bkz. el-Birzâlî, a.g.e., yk. 136 a.

58 Bkz. Bkz. İbn Hacar el-‘Askalânî, ed-Durer el-Kâmine fi A‘yân el-Mi’e es-Sâmine, Kahire (tarihsiz), cilt III, s. 307-308, No: 3186.

59 Bkz. İbn Hacar, Durer, V, s. 157, No: 4915.

60 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., V, s. 167-168, No: 4942.

61 Bkz. Da‘bûl, a.g.e., s. 226, No: 1335.

62 Bkz. Ahmed Sâdık el-Cemâl, el-Edeb el-‘Âmmî fî Mısr fî l-‘Asr el-Memlûkî, Kahire 1960, s. 44-46.

63 Bkz. Sa‘îd ‘Abd el-Fettâh ‘Âşûr, el-Mucteme’el-Mısrî fî ‘Asr Selâtîn el-Memâlîk, Kahire 1992, s. 152.

64 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/1, s. 269.

65 Bkz. İbn Hacar, Durer, II, s. 221, No: 1787.

66 Bkz. Muhammed b. ‘Abdirrahman es-Sahâvî, Kitâb et-Tibr el-Mesbûk fî Zeyl es-Sulûk, Kahire (tarihsiz), s. 364.

67 Bkz. es-Sahâvî, Dav’, XII, s. 68-69, No: 417.

68 Bkz. Ahmed Çelebi, İslâm’da Eğitim Öğretim Tarihi, çev. Ali Yardım, İstanbul 1983, s. 338-341.

69 Bkz. İbn Hacar, Durer, II, s. 222; No: 1792.

70 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 292, No: 1945.

71 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., I, s. 384, No: 903.

72 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 340, No: 2085.

73 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., V, s. 169-170, No: 4947.

74 Bkz. el-Birzâlî, el-Muktefâ, yk. 153 a.

75 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., III, s. 304-305, No: 3172.

76 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., I, s. 440, No: 1068.

77 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 341, No: 2090.

78 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 342, No: 2092.

79 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 205, No: 1730.

80 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 203, No: 1724.

81 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., III, s. 300, No: 3155.

82 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 213, No: 1752.

83 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 313, No: 1995.

84 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., III, s. 307-308, No: 3186.

85 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 339, No: 2080.

86 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., I, s. 383, No: 900.

87 Bkz. ‘Âşûr, el-Mucteme’el-Mısrî, s. 153.

88 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 220, No: 1782.

89 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 219, No: 1779.

90 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 224, No: 1801.

91 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., III, s. 305-306, No: 3176.

92 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 209, No: 1743.

93 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 81-82, No: 1472.

94 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., V, s. 156, No: 4911.

95 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 220, No: 1781.

96 Bkz. el-Birzâlî, el-Muktefâ, yk. 72 b.

97 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., V, s. 169-170, No: 4947.

98 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., III, s. 306, No: 3181.

99 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., I, s. 415, No: 989.

100 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 209, No: 1743.

101 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 85, No: 1478.

102 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., V, s. 177, No: 4969.

103 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., V, s. 170, No: 4949.

104 Meselâ 70 yaşında ölen Esmâ bint Halil (İbn Hacar, Durer, I, s. 384, No: 902), 79 yaşında ölen Habîbe bint ez-Zeyn (İbn Hacar, a.g.e., II, s. 85-86, No: 1479), 83 yaşında ölen Emet ul-Kâhir (İbn Hacar, a.g.e., I, s. 441, No: 1073), 91 yaşında ölen Habîbe bint el-‘İzz (İbn Hacar, a.g.e., II, s. 85,

No: 1478) ve 94 yaşında ölen Zeyneb bint Ahmed (İbn Hacar, a.g.e., II, s. 209, No: 1743).

105 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., II, s. 342, No: 2092.

106 Bkz. Çağatay Uluçay, Harem, II, Ankara 1992, s. 86-87.

107 Bkz. İlber Ortaylı, Osmanlı Toplumunda Aile, İstanbul 2000, s. 52-53; Mübeccel Kızıltan, “Divan Edebiyatı Özelliklerine Uyarak Şiir Yazan Kadın Şairler”, Sombahar, No: 21-22 (1994), s. 104-105; Suraiya Faroqhi, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, çev. Elif Kılıç, İstanbul 1997, s. 128; Afet İnan, Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması, Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri, İstanbul 1975, s. 75.

108 Bkz. Faroqhi, a.g.e., 128-129, 204.

109 Bkz. Ortaylı, a.g.e., s. 53-54; Faroqhi, a.g.e., s. 130-132, Kızıltan, a.g.e., s. 104, 110; İnan, a.g.e., s. 75.

110 Bkz. Kızıltan, a.g.e., s. 105.

111 Bkz. Georges Duby, Şövalye, Kadın ve Rahip/Feodal Fransa’da Evlilik, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul 1991, s. 11.

112 Bkz. Margaret Wade Labarge, Women in Medieval Life, Londra 2001, s. 101, 105, 219; Otto Borst, Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt am Main 1983, s. 521; Edith Ennen, Frauen im Mittelalter, München 1987, s. 20.

113 Bkz. Ennen, a.g.e., 139; Karen Glente/Lise Winther-Jensen, Female Power in the Middle Ages, Kopenhagen 1989, s. 188-189.

114 Bkz. Ennen, a.g.e., s. 176; Julia Bolton Holloway, Joan Bechthold, Constance S. Wright, Equally in Good’s Image, Women in the Middle Ages, New York 1990, s. 10; Borst, a.g.e., s. 423; Labarge, a.g.e., s. 173.

115 Bkz. Ennen, a.g.e., s. 203.

116 Bkz. Labarge, a.g.e., s. 38; Ennen, a.g.e., 203.

117 Bkz. Labarge, a.g.e., 136, Ennen, a.g.e., 177.

118 Bkz. ‘Ali es-Seyyid Mahmûd, el-Cevârî fî Mucteme’el-Kâhire el-Memlûkiyye, Kahire 1988, s. 43.

119 Bkz. İbn Hacar, Durer II, s. 87-88, No: 1483; Da‘bûl, a.g.e., s. 93, No: 534.

120 Bkz. Mahmûd, Cevârî, s. 87-88; Muhhamed Kandîl el-Baklî, et-Tarab fî l-‘Asr el-Mamlûkî, Kahire 1984, s. 94.

121 Bkz. el-Baklî, a.g.e., s. 97; Mahmûd, a.g.e., s. 93.

122 Bkz. es-Sahâvî, Dav’, XII, s. 33, No: 191; el-Baklî, a.g.e., s. 78-83.

123 Bkz. Mahmûd, a.g.e., s. 53.

124 Bkz. Mahmûd, a.g.e., s. 55-56.

125 Bkz. İbn Hacar, a.g.e., I, s. 83-84, No: 216; Mahmûd, a.g.e., s. 88.

126 Bkz. Mahmûd, a.g.e., s. 80-81.

127 Bkz. Mahmûd, a.g.e., s. 98-104; el-Baklî, a.g.e., 20-41.

128 Bkz. Mahmûd, a.g.e., s. 98; el-Baklî, a.g.e., 34-41.

129 Bkz. el-Makrîzî, Hitat, I, s. 68-70.

130 Bkz. el-Makrîzî, Hitat, I, s. 265.

131 Bkz. ‘Âşûr, el-Mucteme’el-Mısrî, s. 225.

132 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/1, s. 29, III/2, s. 749.

133 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, III/2, s. 749, IV/2, s. 594, 619.

134 Bkz. ‘Âşûr, el-Mucteme‘, s. 123-124.

135 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, IV/2, s. 1032-1033, 1035.

136 Bkz. ‘Âşûr, el-Mucteme‘, s. 242.

137 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/1, s. 221.

138 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, I/2, s. 529.

139 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, I/2, s. 439.

140 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/2, s. 275.

141 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/3, s. 649.

142 Bkz. Ahmad ‘Abd er-Râziq, La Femme au Temps des Mamlouks en Egypte, Kahire 1973, s. 44-87.

143 Bkz. el-Makrîzî, Hitat, II, s. 509.

144 Bkz. el-Makrîzî, Hitat, II, s. 509.

145 Bkz. el-Makrîzî, Hitat, II, s. 509.

146 Bkz. el-Makrîzî, Hitat, II, s. 509.

147 Bkz. el-Makrîzî, Hitat, II, s. 510.

148 Bkz. Muhammed Muhammed Emin, el-Evkâf vel-Hayât el-İctimâ‘iyye fî Mısr, Kahire 1980, s. 159-160, 162, 173.

149 Bkz. ‘Âşûr, el-‘Asr el-Memâlîkî fî Mısr veş-Şâm, Kahire 1994, s. 329.

150 Bkz. ‘Âşûr, el-Mucteme‘, s. 109.

151 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/3, s. 692.

152 Bkz. Mufaddal, Nehc, nşr. Kortantamer, s. 57.

153 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, III/1, s. 379.

154 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/3, s. 800.

155 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, II/3, s. 799.

156 Bkz. el-Makrîzî, Sulûk, III/1, s. 222.

157 Bkz. Mufaddal, Nehc, nşr. Blochet, Patrologia Orientalis XII (1982), s. 466-468.

B. Ekonomi

Başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti'ne Kadar Türk Devletlerinin Sikkeleri / Prof. Dr. Oğuz Tekin [s.413-422]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Tarihte çok sayıda Türk Devleti kurulmuştur. Bu devletler Asya-Avrupa-Kuzey Afrika üçgeninde çok geniş bir coğrafî dağılım göstermektedirler. Ancak bu devletlerin büyük kısmının yalnızca kurucusu ve/veya yöneticileri Türk olup egemenlikleri altında bulunan halk ise farklı kökene sahip idi. Biz bu yazımızda başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar tarihte kurulmuş Türk devletlerinin sikkeleri konusunda yüzeysel bir bilgi vermeye çalışacağız.

İslamiyet Öncesi

İslâmiyet öncesi Türk devletlerinden Hunların kuzeybatı Hindistan'da 4.-6. yüzyıllarda bastıkları Sasani tarzındaki sikkeler Hint etkisi taşırlar. Hun kralı Mihiragula'nın 6. yüzyıl başlarına tarihlenen gümüş bir sikkesinde (drahmi) kralın büstü resmedilmekte ve büstün her iki yanında Hindu tanrısı Siva'nın trident ve boğa başlı standardı yer almaktadır. Sikke üzerindeki yazı Brahmi dilinde olup "Muzaffer Kral Mihiragula" yazmaktadır. İskitler de M.Ö. 1. yüzyıl-M.S. 1. yüzyıl arasında esas olarak gümüş ve bakır sikke basmışlardır.

Karadenizin kuzeyindeki İskitlerin sikkeleri Yunan etkisi taşımaktadır. Örneğin Kral Akrosandros'un sikkesinin ön yüzünde Yunan tanrısı Zeus betimlenmiş olup yazı Yunancadır. Hindistan'ın kuzeyine göç eden İskitlerin sikkeleri ise Yunan ve Hint etkileri taşır. M.Ö. 1. yüzyıl ortalarında kuzeybatı Hindistan'da hüküm süren iskit kralı I. Azes'in 4 drahmi değerindeki gümüş sikkesinde ön yüzde kral at üstünde giderken

betimlenmiştir. Sikkenin arka yüzünde Eski Yunan tanrısı Zeus yer alır. Yunanca ve Kharosti dilindeki yazıda ise “Krallar Kralı Büyük Azes’in” (sikkesi) ifadesi varır. XI. yüzyılda Uygurların kumaş parçalarının üstüne mühür basarak para yerine kullandıklarını biliyoruz.

İslamiyet Sonrası

İslami sikke geleneğinde, sikkelerde resim/tasvir yer almaz; onun yerine hükümdarın adı, unvanları, sıfatları, dualar, Kelime-i tevhid gibi yazılar bulunur. Bir diğer deyişle İslamiyeti kabul etmiş Türk devletlerinin sikkelerinde, çağdaşları olan Bizans sikkeleri gibi, resim yer almaz. Bu durum, İslamiyette resmin hoş karşılanmamasıyla ya da yasak olarak yorumlanmasıyla açıklanabilir. Ancak, Selçuklular ile Artukoğulları, Danişmendoğulları, Harezmşahlar, Zengiler, Babürler, Saltukoğulları, Mengücekler gibi Türk beylikleri İslami geleneğin dışına çıkarak sikkelerinde resim kullanmışlardır. Resmin en sık kullanıldığı beylikler Artukoğulları ve Zengilerdir; diğerlerinde azdır ama vardır. Ancak gerek Artukoğullarının gerekse Zengilerin sikkelerinde resmin yanı sıra yazı da sıklıkla kullanılmıştır.

İslâmiyeti kabul etmiş olan ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar 9. yüzyıl ortalarından 13. yüzyıl başlarına kadar Türkistan’da hüküm sürmüştür. Bu devletin sikkeleri esas olarak gümüş ve bakırdan olup altın nadiren basılmıştır. Buhara, Semerkant, Tıraz, Kaşgar, Özkent, Reştan, Nişabur, Kucende, Ahşiket gibi çok sayıda darphanede basılmış olan Karahanlı sikkelerinde darp yeri ve tarihi yazılıdır. Yusuf Kadir Han b. Harun Buğra Han sikkelerinde malik almaşrik unvanını kullanmıştır. Karahanlılar, bazı yayınlarda, Türkistan Hanlığı adı altında da ele alınmaktadır.

Hazar Denizi’nin doğusunda, Amû Deryâ (Ceyhun) ırmağının suladığı bölge Harezm olarak anılmaktadır. 9. yüzyıl sonlarından 13. yüzyılın ikinci

çeyreğinin yarısına kadar olan bir süreçte bölgede hüküm süren Harezmşahlar, Buhara, Yâmûr, Harezm, Semerkant ve Nişabur gibi darphanelerde altın, gümüş ve bakır sikke basmışlardır. Bazı sikkelerde darp yeri ve tarihi bulunmamaktadır. Küçük ve büyük birimde basılmış gümüş ve bakır sikkelerden günümüze kalmış örnekler vardır. Bazı bakır sikkelerin ön ve/veya arka yüzlerinde süvari tasvirinin yer alması kayda değerdir. Alaeddin Muhammed'in bazı bakır sikkeleri üzerinde "dirhem" yazılıdır; bunun nedeni bu sikkelerin gümüş değerinde olduğunu göstermek için olsa gerektir.

14. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyıl başlarına kadar Orta Asya'nın güçlü devletlerinden biri olarak hüküm süren Timurîlerin sikkeleri esas olarak gümüştür; büyük ve küçük birim olmak üzere iki tip gümüş sikke vardır. Timurî sikkelerinin kalıpları genelde özensizdir; ancak Şah Ruh'un sikkelerinde kalite gözlenmektedir. Timur'un sikkelerinde ön yüzde genelde Kelime-i Tevhid yer alır. Çevrede ise dört halifenin (Ebubekir, Ömer, Osman, Ali) adları yazılıdır. Sikkelerinde "emir" unvanını kullanmıştır. Darp yeri ve tarihi ön yüzde yer alır. Gümüş sikkeler 30 civarında darphanede basılmıştır. Timurîlerin bakır ve pirinç sikkeleri de vardır; bunlar daha ziyade devletin güneyindeki darphanelerde (Şiraz, Lâr, isfehan gibi) basılmışlardır. Bakır sikkeler nispeten büyüktür.

10. yüzyıl ortalarından 12. yüzyıl sonlarına kadar Afganistan'da hüküm sürmüş olan Gazneliler altın, gümüş ve bakır sikke basmışlardır. Altın sikkeler esas olarak Nişabur, Herat ve Gazne'de basılırken gümüş sikkeler Fervan, Mahmudpur, Velvalez, Belh, Herat ve Gazne'de, bakır sikkeler ise Gazne'de basılmıştır. Adi gümüşten basılmış sikkeler de çok basılmıştır. Gaznelilerin sikkelerinde darp yeri ve tarihi de yer almaktadır. Gazneli Mahmud'un hicri 385 tarihli dinarlarında hanedanın arması olan kılıç tasviri yer almaktadır.

16.-19. yüzyıllarda Hindistan’da hüküm süren ve kurucusu Babür Şah’tan dolayı Babür Devleti olarak anılan devletin sikkeleri çok sayıda darphanede basılmıştır. Altın, gümüş ve bakır sikkeleri vardır. Özellikle Cihangir’in sikkelerinde resmedilmiş olan burç motifleri ilgi çekicidir.

Tolunoğulları 9. yüzyılın ortalarında Kuzey Afrika’da Abbasi otoritesine karşı gelerek bağımsızlığını ilan etmiş bir Türk devletidir; kurucusu Ahmed b. Tolun’dur. Altın, gümüş ve bakır sikke basmışlardır. Sikkelerde Kelime-i tevhid, dua, hükümdarın adı ve unvanları yazılıdır. Darphanelerinden bir kısmı şunlardır: Mısır, Dimaşk, Humus, Rafika, Filistin ve Antakya.

İhşidiler 9. ve 10. yüzyıllarda Suriye, Filistin ve Mısır’da hüküm sürmüş olup kurucusu Muhammed el-ihşidi’dir. Genelde altın ve gümüş sikke basmışlardır; bakır sikkeleri azdır. Sikkelerde kelime-i tevhid, dua, hükümdarın adı ve unvanları yer alır. Sikkeler esas olarak Filistin ve Mısır’da basılmıştır.

Eyyubi Devleti, 12. yüzyılda Selahaddin Eyyubi tarafından Mısır’da kurulmuştu. O’nun 1193’teki ölümünden sonra taht kavgaları başlamış; Mısır, Suriye, Filistin ve Yemen topraklarında Eyyubi devletleri kurulmuştur. Fakat Eyyubilerin asıl yönetim merkezi Mısır’daydı. Altın, gümüş ve bakır olan Eyyubi sikkeleri esas olarak el-Kahire, el-iskenderiye, Halep, Dimaşk ve Meyyafarikin’de basılmış olup sikkelerde genelde darp yeri ve tarihi yazılıdır. Selahaddin Eyyubi, Seyfeddin Ebu Bekr, El-Evhad Necmettin Eyyub ve El-Eşref Muzaffer El-Din Musa’nın bakır sikkelerinde büst veya tam figür olarak resmedilmiş hükümdar tasviri vardır.

13. ve 14. yüzyıllarda Mısır ve Suriye topraklarında hüküm sürmüş olan Memlüklerin Bahri kolu Türk kökenlidir. Altın, gümüş ve bakır sikke basmış olan Türk Memlüklerin ilk hükümdarı olan Şecer el-Durr’un nadir altın sikkeleri el-Kahire’de basılmış olup 648 (hicri) tarihi taşır. El-

Kahire’nin yanı sıra diğer darphaneer arasında el-iskenderiye, Dimaşk, Halep, Hamas ve Trablus bulunmaktadır.

Selçuklu Sikkeleri

Osmanlı öncesi sikke geleneğinde önemli bir aşama da Selçuklu sikkelerinde izlenmektedir. Orta Asya’da, Sir Derya (Seyhun) ırmağının ağzına yakın bir yerde yerleşmiş bulunan Oğuz Türklerinin Kınık boyu, 10. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Selçuk Bey’in liderliğinde Aral Gölü’nün doğusuna (Cend) göç etti. Selçuk Bey’in 11. yüzyılın hemen başındaki ölümünden sonra, devletin idaresi torunları Tuğrul ve Çağrı Beylerin eline geçti. Selçuklular önce Harezm’e, oradan da Horasan’a göç ettiler; Merv ve Nişabur’u ele geçirdiler. 1040 yılında Dandanakan Savaşı ile Gaznelileri yenilgiye uğratan Selçuklular, bağımsız Selçuklu Devleti’ni kurdular. Tuğrul Bey’in sikkelerinde Selçukluların kökeni Kınık boyunun simgeleri olan ok ve yay betimleri yer almaktadır.

Tuğrul Bey’in ilk sikkelerinde “el-Emir el Seyîd” ve “El-Emîr el Ecell” unvanları yer alırken, daha sonra “Es-Sultan el-Muazzam Şâhanşâh el-Ecell” unvanı yer alır; çok geçmeden bu unvana “Rükn’üd-Din” (=Dinin direği) eklenmiştir (Broome 1985, s. 84). Tuğrul Bey’den sonra Selçukluların başına geçen yeğeni Alp Arslan (1063-1072) dönemi Selçukluların büyüme devridir. 1071’de Malazgirt Savaşı ile Bizanslıları yenilgiye uğratan Alp Arslan, Anadolu’nun kapılarını Türklere açmıştır. Alp Arslan’ın sikkelerinde “el-Sultan el-Muazzam Şâhanşâh Melik el-İslam” unvanı görülmektedir. Büyük Selçukluların sikkelerinin basıldığı darphanelerin en önemlileri Nişabur, Medinetü’s Selâm, Rey, isfahan, El-Ehvaz ve Merv’deydi. Alp Arslan’ın ölümünden sonra yerine oğlu Melikşah (1072-1092) geçti. Devletin sınırlarının en geniş olduğu dönem Melikşah dönemidir; ancak elimizde bu dönemde basılmış sikke yoktur. Melikşah’ın 1092’deki ölümünden sonra başa geçen Berkyaruk,

Muhammed Tapar ve Sencer dönemleri devletin gerileme devridir. Büyük Selçuklu imparatorluğu yerini Irak'ta, Suriye'de, Kirman'da (Güneybatı İran), Horasan'da ve Anadolu'da kurulan Selçuklu devletlerine bı

raktı. Ancak çok geçmeden bu devletler de birer birer yıkılmış, Anadolu Selçukluları ise 14. yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdürmüştür. Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah ve Kılıç Arslan dönemlerine ait elimizde sikke yoktur; günümüze kalan ilk sikkeler I. Mesud (H. 510-550/M. 1116-1155) zamanına aittirler. Mesud'un söz konusu sikkeleri bakır olup üzerlerinde darp yeri ve tarihi yoktur. Ön yüzde Bizans imparatoru (ya da Bizans imparatoru tarzında betimlenmiş Mesud'un kendisi) bulunmaktaydı. Anadolu Selçukluların ilk sultanları zamanında Anadolu'da Bizans ve diğer İslâm devletlerinin sikkeleri de tedavülde olduğundan, onların da kullanılmış olması muhtemeldir. Selçuklu sikkeleri insan ve hayvan tasvirli olup bakır (mangır), gümüş (dirhem) ve altından basılmıştır (dinar). Anadolu Selçuklularında ilk kez altın ve gümüş sikke bastıran II. Kılıçarslan'dır (H. 550-588/M. 1155-1192). Anadolu Selçuklu Devleti'nin en parlak döneminin sultanı olan I. Alaeddin Keykubad, sikkelerinde genelde "el-Sultan el-a'zam" veya "el-Sultan el-muazzam" unvanlarını kullanmıştır. Mardin Artukoğullarından el-Melik el-Mansur Nasıreddin Artuk Arslan ile Kilikya Ermeni Kralı Hetum, Alaeddin Keykubad ile ortak sikke bastırmışlardır. Bu döneme kadar sikkelerdeki tarih yazı ile yazılırken, bundan sonra divani rakamla da yazılmaya başlanmıştır. Anadolu Selçuklularında sikke tipleri önceleri Bizans sikkelerinden etkiler taşımaktaydı. Anadolu Selçuklularının sikkelerinde yazı olarak sultanın adı, unvanları, sıfatları, âyetler, Kelime-i tevhid, besmele, dua ve niyazlar yer alır. Anadolu Selçuklu sikkelerinin basıldığı darphaneler arasında Ankara, Konya, Aksaray, Kayseri, Erzincan, Tokat,

Sivas, Malatya, Erzurum, Kastamonu, Antalya, Medinet Luluva ve Bulgurlu'yu sayabiliriz.

Atabeylikler

Büyük Selçuklu Devleti'nin zayıflamaya başlamasıyla ortaya çıkan ve 12.-13. yüzyıllarda hüküm süren bazı Türk devletlerini görmekteyiz. Bunlardan Böriler (Suriye), İldenizliler (Azerbaycan), Ermanşahlar (Ahlat) ve Beytekinlerin (Erbil) sikkeleri günümüze az sayıda kalmıştır. Ancak yine aynı yüzyıllarda yaşamış olan Zengilerin sikkeleri bir hayli fazla olup, özellikle bakır sikkelerinin tasvirli (daha çok hükümdar büstleri veya bağdaş kurmuş oturan hükümdar) olması nedeniyle Türk devletleri sikkeleri arasında önemli bir yere sahiptir. Musul, Halep, Sincar ve Cezire'de atabeylik olarak hüküm süren Zengilerin Musul kolunun sikkeleri, çoğu Musul'da olmak üzere Cezire ve Sincar'da; Halep kolunun sikkeleri iskenderiye, Kahire ve Halep'te; Sincar kolunun sikkeleri Nusaybin ve Sincar'da; Cezire kolunun sikkeleri ise Cezire'de basılmıştır. 12. yüzyılda Fars'ta hüküm süren Salgurluların (Fars Atabeyleri) sikkeleri ise esas olarak Şiraz'da basılmış olup günümüze kalanların çoğu altındır.

Danişmendliler, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın emirlerinden Danişmend'n 11. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Sivas, Kayseri, Tokat civarında kurduğu Türk devletidir. Danişmendlilerin sikkeleri bakır olup, nadiren darp yeri ve tarihi yazılıdır. O sırada Anadolu'da tedavülde bulunan Bizans sikkelerinden etkiler taşıyan bazı sikkelerde-dönemin Bizans sikkelerinde olduğu gibi-eski Yunanca yazı da yer alıyordu. Örneğin Melik Gazi'nin bir sikkesinde eski Yunanca "Büyük Melik Gazi" yazılıdır. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Yazı gibi sikke tasvirlerinde de Bizans etkisi görülür. Hatta Melik Şems el-Din İsmail'in bir sikkesinin arka yüzünde tahtta oturan Hz. İsa resmedilmiştir.

Danişmendliler ile aynı tarihlerde Erzincan, Kemah, Divriği ve Şarki-Karahisar kentlerini içine alan bölgede kurulmuş bir başka Türk beyliği Mengücükler'dir. Erzincan ve Divriği kolları mevcuttur. Her iki kolun hükümdarları bakır sikke bastırmıştır. Erzincan kolunun sikkelerinde darp yeri Erzincan olarak yazılıdır; Divriği kolunun sikkeleri nispeten az olup darp yerleri silik olduğundan okunamamaktadır; ancak bunlar da Divriği'de basılmış olmalıdırlar. Mengüceklerin sikkelerinde de Bizans etkisi görülür. Örneğin Fahreddin Behramşah'ın hicri 563 tarihli bir sikkesinde Bizans hükümdarı tarzında figür bulunur.

Saltukoğulları, Erzurum merkez olmak üzere Doğu Anadolu'da hüküm sürmüş bir Türk beyliğidir. Sikkeleri bakır olup genelde darp yeri yer almamaktadır. Saltukoğullarının sikkeleri de Bizans etkisi taşımakta olup bazılarında at üzerinde ok atarak avlanan hükümdar veya aralarında patrik haçı tutan imparator ve Aziz tasvirleri resmedilmiştir. Sikkelerde darp yeri görülmemektedir.

Oğuz Türklerinin Döğer boyundan olan Artukoğulları 12. yüzyıldan 15. yüzyıl başlarına değin Güneydoğu Anadolu'da Hısnkeyfa-Amid, Harput ve Mardin'de üç kol halinde hüküm sürdüler. Artukoğulları esas olarak bakır sikke basmışlardır; ancak Nasıreddin Artuk Arslan (H. 597-637/M. 1200-1239) zamanında gümüş sikkeler de basılmaya başlanmıştır; Artukoğullarının altın sikkeleri yoktur. Artukların sikkelerinde önceleri darp yeri bulunmamaktadır; daha sonra -özellikle gümüş sikke basımı ile birlikte- zaman zaman darp yerleri de yazılmaya başlanmıştır. Belli başlı darphaneler Hısn, Amid, Mardin ve Düneysir'dir. Artukoğullarının sikkeleri de, İslami sikke geleneğine aykırı olarak resimlidir. Örneğin büst şeklinde, ayakta veya bağdaş kurmuş olarak resmedilmiş hükümdarlar, tahtta oturan Hz. İsa, kanatlı figürler, çift başlı kartal belli başlı sikke resimleridir. Hatta Fahreddin Kara Arslan'ın (H. 543-570/M. 1148-1174) bir bakır sikkesinin

ön yüzünde Geç Roma sikkelerinde gördüğümüz Victoria figürü resmedilmiş olup çevresinde Victoria Constantin'i yazmaktadır; sikkenin arka yüzünde ise normal olarak Arapça lejand yer almaktadır.

Türk Beylikleri

Anadolu Selçuklularının 1243'teki Kösedağ Savaşı'nda Moğollara yenilgisinden sonra Anadolu'da meydana gelen otorite boşluğu sırasında ve sonrasında (13.-14. yüzyıllar) ise şu beylikler kurulmuştur: Karasioğulları, Saruhanoğulları, Aydınoğulları, Germiyanoğulları, İnançoğulları, Hamidoğulları, Menteşeoğulları, Eşrefoğulları, Alaiye Beyliği, Eratnaoğulları, Kadı Burhaneddin Hükümeti, İsfendiyaroğulları, Karamanoğulları, Candaroğulları. Bu beyliklerin basmış olduğu sikkeler Osmanlı öncesi Anadolu nümismatiğinin önemli aşamalarından birini işaret etmektedir. Aşağıda bu beyliklerin sikkelerine kısaca değinilmiştir:

13. yüzyıl ortalarından 15. yüzyıl üçüncü çeyreğine kadar Karaman ve çavresinden Mut, Ermenek, Gülnar yörelerine yayılan Karamanoğullarının bakır ve gümüş sikkeleri vardır. Sikkeler daha çok Konya, Eğridir, Larende ve Luluva'da darbedilmiştir. Kütahya ve civarında hüküm süren Germiyanoğulları kendi adlarının yanı sıra İlhanlılar ve Osmanlılar adına da sikke bastırmışlardır. Başlıca darphaneleri Germiyan, Ladik ve Simav'dır. 13. yüzyılın sonlarından 14. yüzyılın ortalarına değin Balıkesir-Edremit yöresinde hüküm süren Karasioğulları'nın gümüş ve bakır sikkeleri mevcuttur. Karasioğullarıyla aynı tarihlerde Kastamonu-Sinop yöresinde hüküm süren Candaroğullarının sikkeleri İlhanlı sikkelerini andırmaktadır. Başlıca darphaneleri Kastamonu ve Sinop'tur. Osmanlıların (II. Murad zamanında) beyliği ele geçirmeleriyle adı değişerek İsfendiyaroğulları Beyliği adını almıştır. 14. yüzyıldan 15. yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna kadar İzmir-Kuşadası-Aydın yöresinde hüküm süren Aydınoğullarının ilk sikkeleri anonim karakterde olup hükümdar adı bulunmaz; kendi adına ilk

sikkeyi Umur Bey (H. 741-749/M. 1340-1348) bastırmıştır. Bakır ve gümüş sikke bastıran Aydınoğullarının sikkeleri esas olarak Ayasuluk'ta basılmış olup bilinen diğer darphaneler Ladik ve Tire'dir. Aydınoğullarının, üzerlerindeki tasvir ve Latince yazı nedeniyle Avrupa ile ticari ilişkiler için bastırmış oldukları anlaşılan Latin tarzı gümüş sikkeleri bir hayli ilginçtir. 14. yüzyılın beyliklerinden Saruhanoğulları Manisa ve civarında hüküm sürmüşlerdir; gümüş ve bakır sikkeleri vardır. Sikkelerde darp yeri bulunmamaktadır; fakat Manisa'da basılmış olmalıdırlar. Saruhanoğulları ile aynı dönemde hüküm süren Menteşeoğulları'nın egemenlik alanı Fethiye-Muğla yöresiydi. Bakır ve gümüş sikkeleri mevcuttur. ilk sikkeler Selçuklu Sultanı Mesud adına basılmıştır. Aynı dönemde Burdur-Isparta yöresinde egemen olan Hamidoğullarının bakır ve gümüş sikkeleri olup sikkeler Eğridir (daha sonra Felekabad olarak değiştirildi), Bergulu ve Antalya'da basılmıştır. 14. yüzyılda Orta Anadolu'da ve biraz doğusunda hüküm süren bir başka Türk beyliği Eretnaoğullarıdır. Kurucusu Eretna Bey, bir Uygur Türkü'dür. Eretnaoğullarının Kayseri, Sivas, Erzurum, Erzincan, Bayburt, Konya, Aksaray, Niksar, Kırşehir. Samsun, Ankara ve Kegonya'da (Şarki Karahisar) basılmış gümüş sikkeleri vardır; altın sikke darbı nadirdir. Eretna Beyliği'nin zayıflamasıyla devleti ele geçiren Kadı Burhanettin de kendi adına (örneğin Sivas ve Kayseri'de) gümüş sikke bastırmıştır. 13. yüzyıl sonlarından 15. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar Alanya'da hüküm süren Alaiye beyliği sikkeleri Alaiye'de (Alanya) basılmış olup darp yeri yazılıdır. Bazı sikkeleri İlhanlı hükümdarı Olcaytu Hüdabende Muhammed ve Memluk Sultanı El-Nasır Nasıruddin Muhammed adına darbedilmiştir. Bazı sikkelerinde, özellikle Alaiye beylerinin kendi adlarına darbettirdikleri sikkelerde, arka yüzde (merkezde) altı köşeli yıldız motifi yer alır. Bundan böyle Alaiye beyleri kendi adlarını sikkelere koydurmuşlardır. Örneğin, Alaiye beyi Savcı b. Şemseddin

Muhammed’in sikkelerinde ön yüzde “Emirü’l A’zam Savcı bin Şemsü’ddin” şeklinde beyin adı yazılıdır. 13. yüzyıl ortalarından 14. yüzyılın ücüncü çeyreğine kadar Denizli-Ladik civarında hüküm sürmüş bir Türk beyliği olan İnançoğullarının Ladik’te (Denizli) basılmış gümüş sikkeleri bilinmektedir. 13. yüzyılın ikinci yarısında Beyşehir-Seydişehir yöresinde kurulmuş olan ve pek de uzun ömürlü olmayan Eşrefoğullarının gümüş sikkeleri bilinmekte olup darp yerleri Beyşehir’dir.

14. ve 15. yüzyıllarda Doğu Anadolu, Azerbeycan ve Irak’ta hüküm süren iki Türk beyliği vardır: Karakoyunlular ve Akkoyunlular. Karakoyunlu gümüş sikkelerinin ana darphaneleri Bitlis ve Tebriz’dir. Akkoyunlu gümüş sikkelerinin darphaneleri ise Amid, Mardin, Cezire, Erzincan ve Hısn idi; altın sikkeler nadirdir.

Osmanlı Sikkeleri

Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan önce ve kurulduktan bir süre sonrasına kadar Selçuklu ve İlhanlı sikkeleri halen tedavül ediyordu. Osmanlı öncesindeki beylikler döneminde, Bizans sikkelerinin üzerine kontrmark vurulmak sureti ile geçerli kılındıklarını, İslâmi kontrmarklı Bizans sikkelerinin varlığı ile biliyoruz. Bu beylikler (Danişmendliler, Mengücekler, Saltuklar, Artuklar) kendi sikkelerini de basmışlardı; yukarıda bunlara değinilmişti. Osman Bey’den Fatih Sultan Mehmed’e kadar Osmanlılar yalnızca iki metalden (gümüş akçe ve bakır mangır) sikke bastırmışlardır. Mangır daha ziyade bozuk para yerine kullanılmakta olup, esas ödeme aracı akçe’dir. Önceleri 1.15-1.20 gr. civarında olan ve 90 ayar gümüşten basılan akçenin ağırlığı giderek düşürülmüştür. 17. yüzyılın ikinci yarısında akçe piyasadan kaybolur; yalnızca hesaplamalarda kullanılır, ödemeler ise tedavüldeki sikkeler ile yapılır. Böylece III. Ahmed zamanında akçenin yerini bir para ölçüsü olarak para almıştır (1 para= 3 akçe, 1 kuruş= 40 para). Bu arada Amerika’nın keşfinden bir süre sonra, 16. yüzyılda

Amerika’dan getirilen gümüş neticesinde çok miktarda büyük gümüş sikke basıldığını görüyoruz.

Osmanlılar akçe dışında Mangır adı verilen bakır sikkeleri de kullanmışlardır; bunların ilk basıldığı tarih ve ayarı konusunda fazla bilgiye sahip değiliz. Mangır, halk dilinde “pul” olarak biliniyordu. İstanbul’da ve Rumeli’nin ihtiyacı olduğu mangırlar, İstanbul basılırken, daha uzak yerlerde mahalli darphaneler tarafından basılıyordu. Akçenin mangıra olan değeri zaman zaman değişiklik göstermesine rağmen, 15. ve 16. yüzyılda 8 mangır= 1 akçe olduğuna ilişkin bilgiler mevcuttur. 17. yüzyılın başından itibaren tanzimata kadar olan zaman diliminde bakır para basımında (en azından Kostantiniye’de) kaydadeğer bir düşüş söz konusudur. H. 1255’teki (1839) “tashihi sikke” kararından sonra 40, 20, 10, 5 ve 1 paralık bakır sikkeler basılmıştır. Bakır paranın yöresel tedavül için kullanıldığına en güzel örnek, Abdülaziz döneminin bakır paralarında görülen “Dersaadete mahsus” yazılı sikkelerdir.

Osmanlılarda ilk altın sikke Fatih Sultan Mehmed zamanında basılmıştır (1477). Ancak daha önce altın sikke ihtiyacı Venedik dükası gibi yabancı altın sikkelerle karşılanıyordu. Nitekim Fatih Sultan Mehmed döneminde basılan ilk altınların ayarı ve çapında Venedik dükaları esas alınmıştır. Ekonomik nedenlerle altın sikkelerin ayarında zaman zaman değişiklikler yapılmıştır. Altın sikkeler çeşitli dönemlerde değişik adlar da taşımışlardır (Örneğin sultanî, eşrefî, zincirli, zer-i mahbûb, fındıkî).

Osmanlılarda ilk sikke, devletin kurucusu Osman Bey (1299-1324) zamanında basılmıştır. Bu sikkelerden istanbul Arkeoloji Müzeleri’nde bulunan bir gümüş akçenin her iki yüzünde de “Osman bin Ertuğrul” (= Ertuğrul oğlu Osman) yazılı olup darp yeri ve tarihi bulunmamaktadır (İstanbul Arkeoloji Müzeleri, env. no. DN1081). Osman Gazi’den sonra Osmanlı tahtına geçen Orhan Gazi’nin akçelerinin bazı emisyonlarında, ön

yüzde, uçları birbirine bitişik hilâllerden oluşan motifin, Osman Gazi akçesinin arka yüzündeki motifin benzeri olması dikkate değerdir. Ayrıca Evliya Çelebi de Seyahatname'sinde Osmanlı Devletinin kurucusu Osman Bey'in sikkesinin olduğunu söylemektedir.

Osman Bey'in ölümü üzerine tahta geçen Orhan Gazi (1324-1362) tarafından bastırılan gümüş sikkelerin (akçe) bir yüzünde "Lâ-ilâhe illa'llâh Muhammedün Resûlu'llâh" (=Allah tektir, Muhammed onun elçisidir) yazısı ile (bazen) dört halifenin adları yer alırken, öteki yüzde Orhan'ın adı (ve bazen darp yeri olarak Bursa adı) bulunmaktadır. Orhan'dan sonra tahta geçen I. Murad'ın (1362-1389) sikkelerinde darp yeri bulunmaz. Aynı durum Yıldırım Bayezid'in (1389-1402) sikkeleri için de söz konusudur. Fakat Bayezid''den itibaren sikkelere tarih konulmaya başlanmıştır. Bu padişahın akçelerinin bir yüzünde "Bayezid bin Murad", öteki yüzünde "Hullide mülkühu" (= mülkü daim olsun) yazısı vardır.

Yıldırım Bayezid'in Ankara civarındaki savaşta Timur'a yenilmesinin ardından başlayan Fetret Devri (1402-1413), padişahın oğulları arasındaki iktidar mücadelesiyle geçmiştir. Bayezid'in büyük oğlu Emir Süleyman'ın (1402-1411) ilk sikkeleri h. 806 (= 1403) tarihini taşımaktadır. Sikkelerinin bir yüzünde "Emir Süleyman bin Bayezid" yazılı bir tuğra, öteki yüzünde "hullide mülkühu" yazısı ile dört halifenin adları bulunmaktadır. Emir Süleyman'ın bazı akçelerinde darp yeri olarak Edirne görülmektedir. Osmanlı sikkelerinde tuğra ilk kez Emir Süleyman'ın sikkelerinde karşımıza çıkmaktadır. Emir Süleyman'ın bakır sikkeleri de yazı açısından akçelerine benzemektedir.

Bayezid'in bir diğer oğlu Musa Çelebi (1410-1413) Edirne'ye gelip tahtı ele geçirince burada ilk gümüş sikkesini bastırmıştır. Musa Çelebi'nin akçelerinin tümü h. 813 (1410) tarihini taşırlar. Sikkelerin bir yüzündeki

tuğrada “Musa bin Bayezid”, öteki yüzde “hullide mülkühu” ve darp tarihi (ve bazen yeri de) yazılıdır. Musa Çelebi’nin bakır parası ele geçmemiştir.

Bayezid’in beşinci oğlu Mustafa Çelebi (1419-1422) adına yalnızca Serez ve Edirne’de sikke basılmıştır. Serez’de basılmış olanlarda tarih yoktur; Edirne’de basılmış olanlarda 822 ve 824 tarihleri yer almaktadır. Ancak bazı nümismatlar 822 tarihine kuşku ile bakmaktadırlar. Mustafa Çelebi’nin de, Musa Çelebi gibi, yalnızca gümüş akçeleri mevcut olup, bir yüzlerinde “hullide mülkühu”, öteki yüzlerinde “Mustafa bin Bayezid” yazılıdır.

Fetret devrinin önemli bir siması da Bayezid’in üçüncü oğlu I. Mehmed Çelebi’dir (1403-1413, tek başına: 1413-1421). Kardeşleriyle yaptığı iktidar mücadelesinden zaferle çıkmış ve Osmanlı tahtına geçmiştir. Bu padişah zamanında Amasya, Ayasluk, Balad, Bursa, Edirne, Engüriye (Ankara), Karahisar, Serez ve Siroz’da sikke basılmıştır. Sikkelerde “azze nasrühu” ve “hullide mülkühu” yazıları görülür; darp yerleri ve tarihleri de gösterilmiştir.

II. Murad’ın (I. cülusu: 1421-1444; II. cülusu: 1445-1451) akçe ve mangırlarında da ön ve arka yüz yazıları öncekilere benzemektedir: Yine ön yüzde padişahın adı, arka yüzde “hullide mülkühu” yazısıyla birlikte darp yeri ve tarihi yer almaktadır. I. Mehmed Çelebi dönemindeki darp yerlerine Bolu, Engüriye, Karahisar, Novar, Tire ve Üsküp eklenmiştir.

Fatih Sultan Mehmed’in birinci cülusunda (1444), padişah henüz on iki yaşındayken, akçenin içindeki gümüş miktarı ilk kez önemli ölçüde azaltılınca Edirne’deki Yeniçeriler bir tepeye çıkarak ayaklanmıştır. Bunun üzerine Yeniçerilerin yevmiyeleri yarım akçe arttırılarak 3 akçe’den 3.5 akçe’ye çıkartılmıştır. İsyan, bu “buçuk” zamdan ve yapıldığı yerden dolayı tarihe “Buçuktepe Vakası” olarak geçmiştir. Fatih Sultan Mehmed dönemi

nin periyodik tağşişlerin yapıldığı bir dönem olduğu bilinmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Osmanlılarda ilk altın sikke, sikkelerdeki unvanıyla “iki karanın sultanı ve iki denizin hakanı sultan oğlu sultan” II. Mehmed (Fatih) zamanında basılmıştır (1477). “Sultanî” adını taşıyan bu ilk altın sikkelerin bir yüzünde “Sultan Mehmed bin Murad Han azze nasrühu Kostantaniye duribe fi 882” (= Murad Han oğlu Sultan Mehmed, zaferi aziz olsun, 882’de Kostantaniye’da darbedildi), öteki yüzünde ise “Dâribü’n-nadri sahibü’l-izzi ve’n-nasri fi’l-berri ve’l-bahri” (= altını basan, denizde ve karada Allah’ın yardımına mazhar, izzet sahibi) yazılıdır. Bu sikkelerin darp yerinden anlaşılacağı üzere, Fatih’in Bizans başkentini ele geçirmesiyle, Osmanlı sikkelerinin darp yerlerine Kostantiniye de eklenmiştir.

Bu döneme kadar değerli metal olarak yalnızca gümüş kullanıldığından, bazı bilim adamları buraya kadar olan dönemi monometalist (tek metal) dönem olarak adlandırmaktadırlar; altın sikke ile beraber bimetalist (çift metal) dönem başlamıştır. Bu zamana kadar yabancı ülkelerin altın paraları kullanılıyordu. Fatih’in bastırdığı altınlarda Venedik altın dükası esas alınmıştır. Ele geçen dükalar üzerinde “Sahh” (=sahih: Doğru, kusursuz) kontrmarkının bulunması, bu sikkelerin ayar ve ağırlıklarının kontrol edilmiş olduğunun bir göstergesidir. Düka dışında dönemin revaçta sikkeleri arasında ispanyolların sekiz riyallik sikkesi ile Hollandalıların thaler’ini gösterebiliriz. Üzerindeki aslan tasvirinden dolayı “Leeuwendaalder” ya da “Aslanlı Dolar” olarak bilinen Hollanda thalerleri 16. yüzyılın sonlarından ya da 17. yüzyılın başlarından itibaren Doğu Akdeniz ticareti için önce olduğundan çok daha fazla basılmıştır. Bu sikkeler Osmanlı İmparatorluğu’nda “aslanlı guruş” veya “Esedî guruş” (“Abu kelb”) olarak biliniyordu. Osmanlı İmparatorluğu topraklarında, Osmanlı sikkelerinin yanı sıra yabancı sikkelerin de kullanılmış olması Osmanlı ekonomik sisteminin bir esnekliği olarak yorumlanmaktadır.

Fatih Sultan Mehmed’in ani ölümüyle tahta büyük oğlu II. Bayezid (1481-1512) geçmiştir. Fatih’in altınları yalnızca Kostantaniye’de basılmışken, II. Bayezid zamanında Serez’de de basılmıştır. Gerek altın gerek gümüş sikkeler Fatih’in sikkelerini andırmaktadır. Ancak gümüş akçelerin ayarı ve ağırlığı, Fatih’in akçelerine göre biraz daha düşüktür. “Sultan Bayezid bin Mehmet Han” zamanında sikke basılan darphaneler şunlardır: Amasya, Ankara, Bursa, Edirne, Gelibolu, Kastamonu, Konya, Kostantaniye, Kratova, Novar, Serez, Tire, Trabzon, Üsküp.

Yukarıda söylediğimiz gibi Fatih Sultan Mehmed öldüğünde tahta II. Bayezid çıkmıştı. Ancak bu sırada Fatih’in küçük oğlu Cem Sultan da tahtta hak iddiasında bulunmuştur. Bursa’ya gelen ve bir aydan az bir süre Osmanlı tahtında kalan Cem Sultan burada kendi adına hutbe okuturak sikke bastırmıştır. H. 886 (=M. 1481) tarihli ve Bursa darplı akçelerinin bir yüzünde “Cem Sultan bin Mehmed Han”, öteki yüzünde “Azze nasrühu duribe Bursa sene 886” yazılıdır.

II. Bayazid’den sonra Osmanlı tahtına geçen Yavuz Sultan Selim’in (1512-1520) sikkelerinde görülen H. 918 (= M. 1512) tarihi, padişahın cülus yılını işaret etmektedir. Döneminde 1 altın sikke, 60 gümüş sikkeye (akçe) eşitti. Selim adına Kostantaniye, Kastamonu, Konya, Kratova, Larende, Mardin, Mısır, Musul, Müküs, Novabrdo, Novar, Ruha (Urfa), Serez, Siird, Tire, Üsküp ve Zebid’te sikke basılmıştır. Bu darphanelerin bir kısmında gümüşün yanı sıra altın sikke de basılmıştır. Mısır’da basılan altınlar “Sultânî” ya da “Eşrefî” deniyordu. Bundan böyle genel olarak Osmanlı altınları da “Eşrefî” olarak anılmaya başlanmıştır. Yavuz Sultan Selim’in bakır paraları da (mangır) mevcuttur.

Sikkelerinde adı “Sultan Süleyman Şah bin Sultan Selim Han” olarak yazılan Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566), 46 yıllık saltanatıyla Osmanlı tahtında en uzun süre kalan padişahtır. Babası Yavuz Sultan Selim

zamanında olduğu gibi, onun zamanında da 1 altın sikke 60 akçeye eşitti. Kanuni dönemi, faaliyet gösteren darphanelerin sayısı açısından Osmanlı imparatorluğu'nda önemli bir yere sahiptir. Ellinin üstünde darphanede sikke basılmıştır. Bunlar: Amasya, Amid, Ankara, Ardanuç, Bağdad, Balya, Belgrad, Bitlis, Bursa, Canca, Cerbe, Cezayir, Cezire, Çayniçe, Derbend, Dimaşk, Edirne, Haleb, Harbırt, Hısnkeyfa, Hille, Kastamonu, Kayseriye, Kıgı, Koçaniye, Konya, Kostantaniye, Kratova, Larende, Maraş, Mardin, Mısır, Modava, Musul, Müküs, Novabrdo, Novar, Ruha, San'a, Srebreniçe, Serez, Sidrekapsi, Sigetvar, Siroz, Tebriz, Tire, Trablus, Trabzon, Üsküp, Van ve Zebid'tir.

Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra tahta geçen II. Selim (1566-1574), III. Murad (1574-1595) ve III. Mehmed (1595-1603) dönemlerinde basılan sikkeler, yazı, motif ve ağırlık olarak Kanuni adına basılan sikkelere benzerlik gösterir. Ancak darphane sayısı, Kanuni dönemindeki kadar fazla değildir. III. Mehmed döneminde altın sikkenin gümüş sikkeye (akçe) oranında şiddetli dalgalanmalar meydana gelmiştir; akçe, altın karşısında değer kaybetmiştir (1 altın=120 akçe).

I. Ahmed (1603-1617) döneminde Cezayir, Tunus ve Bağdad darphanelerinde basılan altın sikkelerin kalitesi ve ağırlığı nispeten düşüktür. Bu dönemde Amid, Bağdad, Belen, Belgrad, Bursa, Canca, Çayniçe, Dimaşk, Edirne, Erzurum, Filibe, Gelibolu, Güzelhisar, Haleb, Kıbrıs, Konya, Kostantaniye, Mısır, Novabrdo, Novar, Sakız, Sidrekapsi, Siroz, Tokat, Trabzon, Tunus, Üsküp ve Van'da sikkeler basılmıştır. I. Ahmed döneminde Tunus'ta, sikke geleneğindeki yuvarlak formun dışına çıkılarak kare formunda basılmış gümüş sikkeler mevcuttur.

I. Mustafa (I. cülus: 1617-1618; II. cülus: 1622-1623) döneminde hazinenin sıkıntı içinde bulunması nedeniyle, gümüş eşyaların eritilerek sikke metali olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu padişah zamanında Amid,

Belgrad, Bursa, Canca, Dimaşk, Edirne, Erzurum, Haleb, Kostantaniye, Mısır, Mısır, Novabrdo, Sofya, Tokat Yenişehir'de sikke basılmıştır. ilk saltanatı kısa süren I. Mustafa'nın bu dönemde Konstantaniye dışında basılmış altın sikkesi bilinmemektedir. Altın ve onluk gümüş sikkelerinin bir yüzünde "Sultanü'l berreyni ve hakanü'l bahreyni es-sultan b. es-sultan" (= iki karanın sultanı ve iki denizin hakanı sultan oğlu sultan); öteki yüzünde "Sultan Mustafa bin Mehmed Han azze nasrühu" yazısı ile basım yeri ve tarihi bulunmaktadır. Aynı yazılar II. Osman'ın (1618-1622) sikkelerinde de görülür. II. Osman zamanında basılan on akçelik "Onluk Osmanî" sikkeleri halk arasında "Bekir Efendi Akçesi" olarak anılmaktaydı (Bu şekilde anılması, Darphane Nâzırlığına Bekir Efendi'nin tayin olması nedeniyledir).

IV. Murad (1613-1640) zamanında akçenin altına olan değeri önceleri 1/150 ise de, yavaş yavaş akçe daha da değer kaybetmiş ve bu oran 1/250 olmuştur. Ancak İbrahim (1640-1648) zamanında değer kazanarak 1 altın, 160 akçeye eşitlenmiştir. Bu padişah zamanından başlayarak akçe darbedilen yerlerin sayısında önemli bir düşüş gözlenmektedir.

Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra en uzun tahtta kalan ikinci padişah olan IV. Mehmed (1648-1687) zamanında Amid, Bağdad, Belgrad, Bursa, Cezayir, Dimaşk, Haleb Konstantiniye, Mısır, Novabrdo, San'a, Trablus, Tunus, Van'da Yenişehir'de sikke basılmıştır. Bu zamana kadar sikkeler üzerinde darp yeri olarak yazılı bulunan "Kostantaniye", IV. Mehmed'ten itibaren "Kostantiniye" olarak yazılmaya başlanmıştır.

II. Süleyman (1687-1691) zamanında Kostantiniye'de basılmış 40 mm. çapında ve yaklaşık 20 gr ağırlığında "kuruş" olarak adlandırılan büyük gümüş sikkeler tedavüle çıkartılmıştır. II. Süleyman sikkelerin ayarları ve kalitesini düzeltmek için bir dizi yenilikler yapmak zorunda kalmıştır. Gerek bu padişahın gerekse ondan sonra tahta geçen kardeşi II. Ahmed'in

(1691-1695) bakır paralarının ön yüzünde tuğra vardır. II. Mustafa’dan (1695-1703) itibaren altın sikkelere de tuğra konulmaya başlanmıştır. Bu padişahın gümüş akçesi bilinmemektedir.

III. Ahmed (1703-1730) zamanında ilk kez, Kostantiniye isminin yanı sıra islâmbol ismi de kullanılmıştır. Bir bölümünde “Lâle Devri”nin yaşandığı III. Ahmed döneminin sikkelerinde, döneme adını veren lâle motifinin de kullanıldığını görüyoruz. Sikkelerin kalitesi artmıştır. III. Ahmed zamanında akçenin yerini bir para ölçüsü olarak pâre (=para) almıştır. Yeni düzenlemede 1 para= 3 akçe, 1 kuruş= 40 para idi.

I. Mahmud’un (1730-1754) sikkeleri de III. Ahmed’in sikkeleri tarzındadır. I. Mahmud döneminde “fındık” olarak da bilinen “Cedîd İstanbulî” ile “Zer-i mahbûb” adı verilen iki cins altın sikke tedavüle çıkartılmıştır. Bu dönemde de Kostantiniye isminin yanı sıra İslâmbol ismi de kullanılmaya devam edilmiştir. III. Osman’ın (1754-1757) sikkeleri de I. Mahmud’un sikkelerine benzemekte ve islâmbol adı kullanılmaya devam edilmektedir.

III. Mustafa’dan (1757-1774) başlayarak sikkelerin üzerine tahta geçiş yılının (cülus) yanı sıra, sikkenin basıldığı sırada sultanın kaçıncı iktidar yılında olduğu da yazılmaya başlandı. Bundan böyle Osmanlı sikkelerinin kesin basım tarihlerini bilebiliyoruz.

I. Abdülhamid (1774-1789) döneminde darp yeri olarak Kostantiniye, İslâmbol, Darü’s-Saltanati’l aliyye, Cezayir, Mısır, Trablusgarb, Tunus ve Van yazılı sikkeler basılmıştır. Görüldüğü üzere Kostantiniye’nin yanı sıra İslâmbol adı halen kullanılmaktadır. Ancak I. Abdülhamid’ten sonra tahta geçen III. Selim’in (1789-1807) sikkelerinde artık yalnızca İslâmbol adı tercih edilmiştir.

Osmanlı tahtında kısa süre kalan IV. Mustafa’nın (1807-1808) sikkeleri nispeten düşük ayarda ve ağırlıktadır. Bu padişahtan itibaren islâmbol adı

tamamen kaldırılmış ve eskiden olduğu gibi Kostantiniye adı kullanılmaya başlanmıştır. Gümüş akçeleri yalnızca Mısır'da basılmıştır.

II. Mahmud (1808-1839) döneminde basılan altın sikkelerde bir çeşitlilik söz konusudur. Bunlar arasında tam, yarım ve çeyrek birimde basılan Zer-i Mahbûbları gösterebiliriz. İstanbul'da basılan Zer-i Mahbûbların bir yüzünde "Sultanü'l berreyni ve hakanü'l bahreyni es-sultan b. Sultan" yazısı, öteki yüzde tuğra, lale motifi, "duribe fi Kostantaniye" yazısı ile cülus yılı görülmektedir. Mahmud'un 9. cülus yılından itibaren (1231) Atik Rumi ve Cedid Rumi (Yazılı Mahmudiye) adlı yeni altın sikkelerin tedavüle çıkartıldığını görüyoruz. 1237 ve 1238'de Sürre altını ya da Kâbe altını denen altın sikkeler basılmıştır. 1243'te ise Hayriye altını (Sandıklı veya Gazi altını),1248'de Cedid Mahmudiye'nin basıldığını görüyoruz. Mahmud'un altın sikkeleri Kostantiniye, Edirne, Cezayir, Bağdad, Mısır ve Trablus'ta basılmıştır.

II. Mahmud'un Kostantiniye'de basılan gümüş sikkeleri de çeşitlidir. 1225 yılında Cihadiye denen sikkeler basıldı. 1236'da ise 2 dirhemlik kuruşluklar ile 4 dirhemlik cedid ikilikler basılmıştır. Gümüş sikke darphaneleri, Kostantiniye dışında, Bağdat, Mısır, Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'tır.

Abdülmecid (1839-1861) dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda sikke basımında bir dönüm noktasıdır. II. Mahmud'un büyük oğlu ve 31. Osmanlı Sultanı Abdülmecidin ilk sikkeleri kendisinden önce tahtta olan II. Mahmud'un sikkelerine benzemektedir. Ancak h. 1256'da (m. 1840) "tashih-i ayar" (veya tashih-i sikke) kararı yayımlandıktan sonra önemli değişiklikler yapıl

mıştır. Londra'dan yeni makineler ve uzmanlar getirtilerek sikke basımı modern teknikle yapılmaya başlanmıştır. ilk mecidiye 22 Nisan 1260'ta (22 Nisan 1844), bunun yarım ve çeyreği de hemen akabinde basılmıştır.Yeni

basılan yüzlük altınlara Abdülmecid’e izafeten Mecidiye altını denmiştir. Gümüşlere de gümüş mecidiye denmiştir. Sultan Abdülaziz devrinde 100’lük altınlar Osmanlı Lirası adını almıştır. Abdülmecid döneminde kuruş’u esas alan yeni bir para sistemi oluşturulmuştur. Bundan böyle 100 kuruş, 1 lira’ya, 40 para da 1 kuruşa eşitlendi.

Tashih-i Ayar’dan sonra basılmış Abdülmecid dönemi sikkeleri şunlardır:

Altın:

Beşibiryerde 500 kuruş

iki buçuk lira 250 kuruş

Lirayı Osmani 100 kuruş

Yarım lira 50 kuruş

Çeyrek lira 25 kuruş

Gümüş:

Mecidiye 20 kuruş

Yarım mecidiye 10 kuruş

Çeyrek mecidiye 5 kuruş

ikilik 2 kuruş

kuruşluk 1 kuruş

Yirmi paralık 1/1 kuruş

Bakır:

40 para 1 kuruş

20 para 1/2 kuruş

10 para 1/4 kuruş

5 para 1/8 kuruş

1 para 1/40 kuruş

Kostantiniye’de basılan ve en büyüğünün çapının 35 mm. olduğu altın sikkelerin bir yüzünde: Ortada sultanın tuğrası (Abdülmecid Han b.

Mahmud el Muzafferu dâimâ) ve tuğranın iki yanında birer defne dalı, yukarıda ise yedi adet yıldız yer almaktadır. Defne dallarının kesiştiği en alt noktada ise paraların değerini gösteren rakam bulunmaktadır. Böylece ilk kez Osmanlı sikkelerine değeri gösteren rakam konmuş oluyordu. Altın sikkelerin öteki yüzünde “Azze nasrühu duribe fi Kostantaniye 1255” yazısı vardır ve yine iki yanda birer defne dalı mevcuttur. Tuğranın olduğu yüzde yukarıda 7 olan yıldız sayısı bu yüzde tektir. Gümüş mecidiyelerde altınlardaki ile aynı olan ön ve arka yüzde yer alan tuğra ve yazı, defne dalı ve yıldızların yerini uçları birbirine bitişik 12 ay-yıldız motifinden bir bordürle çevrelenmiştir. iki ve bir kuruşlarda ön yüzdeki tuğra ile arka yüzdeki yazı, on iki yıldızla çevrelenmiştir. 20 paranın ön yüzündeki tuğra ile arka yüzdeki yazı iki defne dalı arasında yer alır. Değeri gösteren rakam (20) sikkenin yukarısında yer almaktadır. Kostantiniye’de basılan bakır paraların bir yüzlerinde sultanın tuğrası bulunmaktadır. Öteki yüzde ise ortada paranın değerini gösteren rakam ve çevrede “azze nasrühu duribe fi Kostantaniye sene 1255” yazısı yer almaktadır. Abdülmecid’in sikke tashihinden sonra basılan paralarında tuğranın altında kaçıncı cülus yılında basıldığını gösteren rakam yer almaktadır. Abdülmecid’in paralarında gözlenen ilginç bir motif de çiçektir. Sultan Abdülmecid’in Kostantiniye dışında, Mısır ve Tunus’ta basılmış paraları da vardır.

Sultan Abdülaziz (1861-1876) Dönemi Osmanlı nümismatiği için kayda değer bir dönemdir. Bu dönemde üç metalden ve çeşitli birimlerde basılan sikkeler şunlardır:

Altın: 500 kuruş, 250 kuruş, 100 kuruş, 50 kuruş ve 25 kuruş.

Gümüş: 20 kuruş, 10 kuruş, 5 kuruş, 2 kuruş, 1 kuruş ve 20 para.

Bakır: 40 para, 20 para, 10 para ve 5 para.

Abdülaziz’in her üç metalden paralarının bir kısmı Paris devlet darphanesinde basılmıştır. Diğer darphaneler ise Kostantiniye, Bursa, Mısır

ve Tunus’taydı.

Çin sınırları içinde bulunan, ve Osmanlı egemenlik alanının dışında yer alan Kaşgar’da Sultan Yakub Bey tarafından 1290-1294 yılları arasında bastırılan altın, gümüş ve bakır paralarda Abdülaziz’in adı yer almaktadır. Bunun nedeni, İslam halifesi ve Osmanlı imparatorluğunun sultanı Abdülaziz’in, Kaşgar hükümdarı Yakub’un hükümdarlığını onaylamasına bir jesttir.

V. Murad’ın (1876) çok kısa saltanatı sırasında 100, 50 ve 25 kuruşluk altın sikkeler ile 20, 5 ve 1 kuruşluk gümüş sikkeler basılmıştır. Sikkeler esas olarak Kostantiniye’de basılmıştır, ancak Mısır’da basılan nadir sikkeler de mevcuttur.

II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde nikelin de sikke metali olarak kullanıldığını görüyoruz. Nikel para daha önce Sultan Abdülaziz döneminde Mısır’da basılmıştı. Bu sikkenin bir yüzünde tuğra, öteki yüzünde “duribe 10 fi Mısır 1277” yazısı vardır. “ 10”, saltanatının 10. yılını işaret etmektedir. Fakat bu istisna bir örnektir. Nikelin asıl ve yoğun kullanımı V. Mehmed Reşad (1909-1918) ile olmuştur. Nikel sikkelerin bir yüzünde tuğra ile birlikte “Hürriyet, Müsavat, Adalet” sözcükleri yazılıdır. Öteki yüzde ise değeri gösteren rakam, “Devlet-i Osmaniye” yazısı, cülus yılı ve darp yeri yazılıdır.

Osmanlı hanedanının son padişahı VI. Mehmed Vahideddin (1918-1922) zamanında 500, 250, 50 ve 25 kuruş değerinde altın; 20, 10, 5 ve 2 kuruşluk gümüş; 40 paralık nikel sikkeler basılmıştır. Sikkelerin hepsinin ön yüzünde padişahın tuğrası, arka yüzünde “azze nasrühu” yazısı ile darp yeri ve cülus tarihi (h. 1336) yazılıdır. Vahideddin zamanında yalnızca Kostantiniye’de sikke basılmıştır.

Osmanlı Sikkelerinde Tağşişler ve Tashihler

Tağşiş, sikkenin içindeki değerli metal miktarında, devlet lehine, bir azaltma yapılması demektir. Yukarıda ilk önemli tağşişlerin II. Mehmed döneminde yapıldığını söylemiştik. 19. yüzyılın ilk yarısında, 1808-1830 yılları arasında, altın sikke 35, gümüş ise 37 kez tağşiş'e uğramıştır. Bu dönem Osmanlı tahtında II. Mahmud'un olduğu dönemdir. O zamana kadar yapılan tağşişlerde Yeniçerilerin muhalefeti ile karşılaşılıyordu. II. Mahmud 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kapattıktan sonra tağşişlerin karşısındaki muhalefet de bir ölçüde kırılmış oluyordu. Osmanlı padişahları her yeni akçe bastırdıklarında "gümüş yasakları" çıkararak eski akçelerin kullanılmasını yasaklamışlardır. Tedavüldeki eski sikkelerin darphanelerde toplanıp, bunların yerine yenilerinin tedavüle çıkarılmasına "sikke tecdidi" (= sikkelerin yenilenmesi) denmekteydi. Zaman içerisinde akçenin gerek ayar ve ağırlığının düşürülmesi ve gerekse altın sikke karşısında değer kaybetmesi, devleti sikke tashihleri yapmaya zorlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda 1589, 1600, 1618, 1624, 1640 ve 1844 yıllarında sikke tashihlerinin yapıldığını biliyoruz.

Osmanlı Sikkelerinin Darbı

Sikke basımında ilk darp makinesi günümüzden ancak üç yüz yıl önce (17. yüzyıl) Avrupa'da kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihe kadar sikke basımı elle yapılıyordu: Alt kalıp üstüne konulan sikke pulunun üstüne üst kalıp yerleştirilir ve üzerine çekiçle vurulurak darp işlemi gerçekleştirilirdi. Osmanlı imparatorluğu'nda da sikke basımı bu şekilde yapılmaktaydı. "Kefçe" adı verilen bölümde eritilen maden, kalıplara dökülerek sikke pulu elde edilirdi. "Sikkegen" adını taşıyan ustalar sikke kalıplarını hakkederlerdi. "Sikkezen" ise sikke pulunu kalıplar arasına yerleştirerek darp işini gerçekleştiren ustaydı. Sikke basıldıktan sonra "ağartmacı", "rugâlcı", "cilacı" ya da "perdahçı" adını taşıyan görevliler parlatma işini yapıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu’nda Abdülmecid döneminde balansiye (1842) ve pres (1853) yöntemi ile sikke basılmaya başlanılmış; V. Mehmed Reşad döneminde yurt dışından yeni pres makineleri getirilmiştir (1911). Osmanlı İmparatorluğu’nun merkezi darphanesi olan Darphane-i Âmire’de (Devlet Darphanesi) sikkegen, sikkezen, sayıcı, sebikeci, vezneci, cilâcı, yassılayıcı, perdahçı gibi doğrudan sikke basımıyla uğraşan ustalar çalışıyordu. Ayrıca darphane yönetiminden sorumlu kâtip, sikkezenbaşı ve sahib-i ayar olarak adlandırılan memurlar da görev yapıyorlardı.

Osmanlı Darphaneleri

Osmanlı İmparatorluğu döneminde, imparatorluk sınırları dahilinde yüzden fazla darphane faaliyet gösteriyordu. İstanbul’un fethinden önce Anadolu’daki önemli darphaneler arasında Bursa, Edirne, Ankara, Amasya, Karahisar, Trabzon, Konya, Diyarbekir ve Kars’ı sayabiliriz. II. Mehmed’in (Fatih) İstanbul’u (Konstantinopolis) ele geçirmesinden sonra Osmanlı sikkeleri burada da basılmaya başlanmıştır. Fatih’in ilk altın sikkesi de 1477’de (H. 882) istanbul’da basılmıştır. Osmanlı sikkelerinde genel olarak İstanbul yerine Kostantaniye/Kostantiniye adı kullanılmış ve son Osmanlı padişahı VI. Mehmed Vahdettin’in (1918-1922) bastırdığı sikkelere kadar devam etmiştir. “İslambol” yazısı ise ilk kez III. Ahmed (1703-1730) ile görülmeye başlamış ve I. Mahmud, III. Osman, III. Mustafa, I. Abdülhamid ve III. Selim zamanında da (yaklaşık 100 yıllık bir süre) kullanılmıştır. Ancak bu süre zarfında Kostantiniye adı da kullanılmaya devam edilmiştir. Yalnızca İslâmbol adının kullanıldığı dönem, III. Selim dönemidir. Sonra IV. Mustafa ile birlikte tekrar Kostantiniye tercih edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun sonlarına doğru darphaneler birer birer kapanmış, sikke basımı esas olarak İstanbul’daki Darphane-i Âmire’de (Devlet Darphanesi) sürdürülmüştür. Altın sikke yalnızca Darphane-i Âmire’de basılmıştır. Topkapı Sarayı’nın avlusunda, Aya İrini Kilisesi bitişiğinde bulunan bu

tesis 1967 yılına kadar madeni para darphanesi ve damga matbaası olarak kullanılmıştır.

Kalpazanlar

Evliya Çelebi Seyahatname'sinde darphanede kalpazanlık yapanların ellerinin kesildiğini, sikke basanların binaya giriş ve çıkışta kontrol edildiğini anlatmaktadır. Ayrıca, Başbakanlık Devlet Arşivleri, Osmanlı Arşivi'ndeki belgelerde kalpazanların ya idam edildiklerine ya ellerinin kesildiğine ya da kürek cezası verildiğine ilişkin hükümler vardır. 16. yüzyıla ilişkin el kesilmesi hükümlerinden birinde "Alâiye kazasından mazûl Aliyüddin nam kadının, teftişi sırasında eşyası muayene olunurken kırk sekiz haneli bir para kalıbı ve bazı gümüş sikkeler bulunduğu bildirilmekle" ve "merkumun elinin kesilmesi" emredilmektedir. Bir başka hükümde ise "Kefe'de yeni akçe kesmeye başlandıkta birçok kalpazan zuhur ettiği ve bir takım derdest edildiği bildirilmekle toprak kadıları marifeti ile teftiş edip cürmü sabit olanların birer ellerinin kesilmesi" emredilmektedir. 19. yüzyıla ilişkin ölüm ve kürek cezasına ilişkin hükümlerden bazıları arasında "Borçlu olduğu Margarit'e yaldızlı beşliği bilerek altın diye veren Yani'nin sahte beşlikler boynuna takılarak Parmakkapı'da asılması ve yaldızlayanların küreğe konulmaları…" hükmü ve "Fener'de Katerina'nın hanesinde bulunan kalb rubiye, yüzlük altınlar ile demir el aleti nedeniyle Kalpazan Sarıgezli Tanaş ile Anadoluhisarı'nda bakkal Konstantin'in idam ve arkadaşlarının küreğe konulmaları…" hükmü vardır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Madeni Paralar

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk madeni paraları 1924 yılının Ağustos ayında basılmaya başlanmıştır. Bunlar 10 kuruş, 5 kuruş ve 100 para idi. Paraların üzerindeki yazılar, tarih ve birim eski yazı ile yazılıdır. Bu paraların hepsinin ön yüzünde "Türkiye Cumhuriyeti" yazısı ve 1340 tarihi;

arka yüzünde ise birim değeri (10 kuruş, 5 kuruş veya 100 para) yazmaktadır. Yeni harflerle (Latin harfleri) ilk madeni paraların basımı ise 1934 yılına rastlar. 100 kuruş değerindeki bu gümüş paranın ön yüzünde "Türkiye Cümhuriyeti" yazısı ile Atatürk'ün portresi; arka yüzünde ise 100 Kuruş ve 1934 tarihi yer almaktadır. Bir yıl sonra, 1935 yılında, gümüş 50 kuruş ve 25 kuruşluklar da basıldı. 1934 ve 1935 yılındaki bu gümüş paraların ön yüzündeki Atatürk portreleri Londra Darphanesi heykeltraşı Medkaley tarafından yapılmıştı. 1935 yılında nikelden 10, 5 ve 1 kuruşluklar da basıldı. Üzerinde Lira değerinin belirtildiği ilk para 1937'de tedavüle çıkartılan gümüş 1 Lira'dır. 1938 yılında basılan nikel 1 kuruşlar, kenarlarının tırtıklı olması nedeniyle ilginçtir. 1940 yılı, paralardan Atatürk resminin kaldırılarak İnönü'nün resminin konulmaya başlandığı bir yıldır; daha sonra (1957'den itibaren) Atatürk'ün resmi tekrar konulmaya başlanmıştır (Ancak 1950'li yıllarda madeni paralarda İnönü de görülmez). Cumhuriyet döneminin ortası delik ilk madeni parası ise 1947 yılında tedavüle çıkartılan bronz 1 kuruş'tur. Cumhuriyet döneminin ilk altın parası ise 1925 yılında basılan ve 36.80 gr. ağırlığındaki 5 kuruş'tur; altın para basımı daha sonraki yıllarda da sürdürülmüştür.

Bahri Memlûklerle Venedikliler Arasındaki Ticarî Antlaşmalar / Doç. Dr. Maria Pia Pedani [s.423-430]

Venedik Üniversitesi / İtalya

1. Giriş

Venedik, büyük bir uluslararası ticaret merkezi olarak ticari bağlantılarını bir ahtapotun kolları gibi birçok yöne doğru geliştirmişler. Venedikli tüccarlar ve denizciler uzak memleketlere ulaştılar. Fakat genellikle devlet tarafından yalnız bırakılmadılar. Güçlü ve iyi örgütlenmiş Venedik yönetimi diğer ülkelerin liderleriyle barış antlaşmaları yaparlardı. Tacirlerini kötü muameleye muhatap olmaktan korudular. Mallar üzerinden vergi ve harç tahsil etmekteydiler. Ve hatta, diğer ülkelerle yaptıkları ticareti kontrol etmek için o ülkelere resmi memurlar gönderdiler. Müslüman ülkelerle ve özellikle Mısır'la uzun süre devam eden ticari ilişkiler oluşturulmuştu. Milâttan sonra 1000'den önce bile, Venedik gemilerinin Mısır'a kereste ve esir götürdüğünü, ilk imtiyazların Venediklilere verildiğini bildiren 13. yüzyılın başından kalma metnin Latince tercümesi halen korunmaktadır.1 Mısır'a o devirde Eyyûbi hanedanı (1171-1250) hükmetmekteydi, müteakip dönemde Bahri Memlük'ler (1250-1382) hükümdarlığı sırasında da aynı uygulama yapıldı. Eliyahu Ashtor'un2 belirttiğine göre, Mısır onların hükümdarlığı sırasında ekonomik gelişmeye gösterdi. Bir yüzyıl kadar süren barış, nüfusun artmasına neden oldu; başta Irak olmak üzere diğer Müslüman ülkelerden göçler; sayısı çoğalan doktorlar, tacirler, alimler, esnaf ve zanaatçılar, Suriye ve Mısır'a giden askerler; sıhhi şartların gelişmesi, salgın hastalık tehlikesini engelledi; tarım da verimli hale geldi ve hububat üretimi arttı; para sistemi daha istikrarlı hale geldi; Memlük Sultanlığı'nın gerçek kurucusu olan Sultan I. Baybars içerisinde yüksek oranda gümüş olan dirham'ı yeniden sikke olarak

basmakta başarılı oldu; onun saltanatı sırasında Kahire çok daha müreffeh bir hale geldi; 14. yüzyılın ilk yarısında bu şehrin nüfusu 600,000'e ulaşmışken, aynı dönemde batının en büyük şehirlerinden bir olan Venediğin nüfusu yaklaşık olarak 110,000/120,000 kişiydi.3 Avrupa'yla ticaret yapmak yalnızca bu lehte durumun avantajından yararlanılmaya neden olmayıp, aynı zamanda ekonomik gelişmeye de katkıda bulundu.

Hıristiyan tüccarlar Memlük piyasalarında baharat, bitkisel ilaçlar, boyalar, doğuya özgü mallar, Memlük kraliyet üreticilerinin ürettiği tekstil ürünleri ve Yakın Doğu'da üretilen tarımsal ürünleri edindiler. Buna karşılık, Batıda üretilen malları oraya sattılar ve her şeyden önemlisi orada büyük miktarlarda gümüş ve altın sikkeler bıraktılar. Bu tüccarlar yalnızca Katalonya veya Marsilyalı değillerdi, aralarında İtalya'nın Cenova, Pisa, Messina, Ancona ve bilhassa Venedikliler de vardı.

13. yüzyılın ortasında Eyyûbilerden Memlük hâkimiyetine geçiş dönemi, sorunlar dönemi olarak nitelendirilmiştir. Aynı yıllarda Venedik yönetiminde de önemli değişiklikler oldu.4 Venedik dükası Jacopo Tiepolo 1249 yılında dukalıktan çekildi ve onun taraftarları dağıldı. Yeni yönetim zanaatçılığı destekleyen politikadan vazgeçip, ticareti desteklemek için mümkün olan bütün tedbirleri aldılar. Venedikliler papayla aralarına bir mesafe koymaya başladılar; IX Louis'in Haçlı seferlerine doğrudan doğruya katılmaktan sakındılar ve Müslüman ülkelerle çok eskiden var olan ilişkileri yeniden canlandırdılar. 1251 yılında Tunus'la yeni bir ticaret antlaşması imzalandı.5 Suriye'deki baharat ticaretini kontrol edebilmek için 1253 yılında Cenovalılarla yapılmaya başlanılan savaş 1258 yılında sona erdi. Bu uluslararası kapsamda, Mısır'la ticaret yapmak kıyı şehirleri -Lagoon- için çok önemli bir hale geldi. 1255 yılında deniz ticaretinin bütün yönlerini belirli düzene koyabilmek için yeni bir hukuk külliyatı, deniz yasası -Statuta navium-, yayımlandı: Braudel'in Akdeniz'in birliği

konusundaki meşhur hipotezini göz önüne alırsak, İslamiyet'in denizle ilgili gelenekleriyle Venedik kanunları arasındaki belirli benzerlikleri, her ikisinin de muhtemelen eski Rodos Deniz Hukukunun (Rhodian Sea Law) devamı olması gerçeğiyle açıklayabiliriz.6

Aynı yıllarda Memlük sultanı Aybek (d. 1257) daha evvel Venediklilere verilmiş olan imtiyazları yeniledi. yawwâl 652 (14 Kasım-13 Aralık 1254) tarihinde yayımlanan belge öncelikle Sultanın hükümdarlığında Venediklilerin güven ve emniyetini teminat altına aldı ve birtakım ticari kolaylıkları listeledi. Bu belge, Aybek'in daha önceki belgeyi teyit eden ve Suriye'de yaşayan Hıristiyanların kendi güvencesinde olduğunu beyan eden bir mektupla birlikte7 Venedik'e gönderildi. Böylece, Venedik büyükelçisinin talebi yerine getirilebilirdi. Bu son açıklama, o döneme ilişkin belgeler açıkça göstermese de, iki devlet arasında gizli bir antlaşmanın var olabileceği ihtimalini ima eder. Bununla beraber, anılan döneme ait Venedik politikaları üzerinde çalışmalarda bulunan Ashtor, Acre şehrinin düşmesinden önce (1291) bile Venediklilerin 'Memlüklerle ve onların dostları, Kipçak Tatar hükümdarları ile Güney Rusya için de facto işbirliğini amaçlayan bir politika izlemeye başladıkları' sonucuna varmıştır. Bu çerçevede, Bahri Memlük'lerini ortak bir orijine sahip ve gelenekleri birbirlerine yabancı olmayan insanların yaşadığı doğuyla birleştiren güçlü bağlantıların var olduğunu hatırlamalıyız.8

2. Barış Antlaşmaları ve Ticari İmtiyazlar

Diplomasi açısından açısından 1254 imtiyazı Sultanın himayesindeki memurlarına vermiş olduğu bir emirdi. Fakat İslamiyet açısından, 1254 imtiyazıyla Müslüman olmayanlarla barışçıl ilişki kurabilmek için iki yasal tedbir oluşturuldu. Birincisi ateşkes (hudna), diğeri geçiş tezkeresiydi (amân). Memlük sultanlarının bu alanda neden böyle davrandıklarını anlayabilmek açısından yazar al-Qalqa{andO'nin çalışması çok önemlidir.

Al-Qalqa{andO Kahire’deki Memlük yüksek mahkemesinde (dîvân al-in{a’) katipti (kâtib al-dast) ve katiplikler için 814 (1412) yılında tamamlanan ansiklopedik bir derleme olan the }ubI al-a‘{â fO winâ‘at al-in{â adlı eseri yazdı. Bu çalışma, bu konuda bilinenleri kapsayan bir özet, olarak nitelendirilebilir ve yönetim konusunda daha önce yazılan kitaplardan bir çok alıntıyı içerir. Dokuzuncu bilimsel bölüm gayrimüslimler için hem hudna hem de amân konularıyla ilgilidir.9

Öncelikle al-Qalqa{andO’a göre hudna güçlü bir hükümdar güçsüz bir hükümdarın zorlamasıyla barışı kabul etmesi durumunda oluştuğunun belirtilmesi gerekir; muhâdana eşit iki tarafın rızasıyla karşılıklı olarak imzaladıkları iki taraflı barış antlaşmasına (muwâlaIa) verilen isimdi, wulI ise genelde bir Müslüman’la bir gayrimüslimin imzaladığı antlaşmaya denirdi. Barış antlaşmaları genellikle hükümdar tarafından bizzat veya onun vekili (nâ’ib) tarafından imzalanırdı. Şayet barış antlaşması küçük bir bölge için yapılacaksa, antlaşma mahalli yönetici tarafından da imzalanabilirdi. Mısır’da Bahri Memlük döneminin başlarında sultanın vekili (nâ’ib) sultandan sonra gelen en önemli kişiydi ve vezirlerle birlikte yönetim ve vergilendirmeyi kontrol ettiğinin belirtilmesi önemlidir.10 Birçok neden Müslüman hükümdarları bu nevi bir antlaşma yapmaya zorlayabilirdi: Müslüman hükümdar düşmanından daha güçsüzdü, veya onun savaşacak parası yoktu, veya o gayrimüslimlerin Müslümanlığa dönebileceğini düşünmüştü, veya son olarak gayrimüslimler bu nevi bir antlaşma yapmak için büyük miktarlarda para ödemeye razı olmuştu. Yukarıda belirtilen belgede İslam hukukuyla çelişen hiç bir hükme yer verilmemişti. Memlük Sultanlığında yaygın olan şafi mezhebine göre, bu nevi antlaşmaların süresi on yıldan fazla olamazdı (diğer mezhepler herhangi bir süre kısıtlaması belirtmedi). Barış antlaşmaları iptal edilebilirdi: eğer taraflardan biri barış antlaşmasını hükümsüz ve geçersiz ilan ederse, antlaşma fasH edilmiş

antlaşma olarak adlandırılırdı; şayet her iki taraf antlaşmanın sona ermesi konusunda anlaşırsa antlaşma mufâsaHa edilmiş antlaşma olarak adlandırılırdı.11

Al-Qalqa{andO, amânlar konusundaki bölümde Müslümanlara verilen geçiş tezkereleri ile Müslüman olmayanlara (IarbO) verilen geçiş tezkerelerini birbirinden ayırt etmektedir. Al-Qalqa{andO hususi geçiş tezkereleri (Hâww) ile umumi geçiş tezkerelerini de (‘âmm) birbirinden ayırt etmektedir. Birincisi yasal olarak salahiyetli herhangi bir Müslüman tarafından bir veya belirli sayıda gayrimüslime verilebilirken, ikincisi toplumun başkanı veya onun vekili tarafından aynı kategorideki sınırsız sayıda kişi için geçerli olacak şekilde verilebilirdi. Geçiş tezkeresinin süresi bir yılı geçemezdi. Son olarak, herhangi bir delege ex-officio geçiş tezkeresinden doğrudan istifade ederken, yabancı tüccarlar bu haktan yararlanabilmek için Müslüman hükümdardan belirgin bir şekilde izin almak zorundaydılar. Umumi geçiş tezkeresi, 12. yüzyılın sonunda Müslüman ve Hıristiyan devletler arasındaki ticari ve politik ilişkilerin geliştiği dönemde ortaya çıkmış gibi görünmektedir kişilerin ve malların güvenliği konusundaki teminatlarının yanında, ticari imtiyazlar konusunda da bir çok hükümleri içerirdi. Umumi geçiş tezkereleri ferman (marsÑm) şeklinde de çıkarılabilirdi. Bu fermanlar, daha çok Sultanın alt seviyeli memurlarına yöneltilirdi. Venedik-Memlük antlaşmaları bu nevi fermanlardandır.12

Müslüman Hıristiyan antlaşmalarının bir başka unsuru yemindi. Al-Qalqa{andO her bir tarafa birer nüsha verilecek şekilde iki ayrı nüsha olarak hazırlanan (istrumentum reciprocum-alındı belgesi olarak nitelenen-), bu nevi antlaşmaların dar-ül-harp’te görüşüldüğü sırada yemin unsurunun kullanılabileceğini ima etmektedir.13

Sonuç olarak, İtalyanlara Memlük sultanları tarafından verilen ticari imtiyazlar genellikle amân ‘âmms ve / veya marsÑm, denizaşırı ülkeleri yöneten (ve ortak sınırların olduğu ülkelerle) Hıristiyan güçlerle yapılan antlaşmalar ise barış antlaşmalarıydı.14

Bahri Memlük döneminde Venedikliler adına hazırlanan dokümanlar marsÑms’dır ve ticari hükümler içerir. Bu dokümanlardan en azından 1302 tarihi olanının aynı tarihte yayınlanan ayrı bir amân ‘âmm’’’ı vardı. Bunların hiçbiri sultanın yeminini içermemektedir ve hiç biri dar-ül-harp’te müzakere edilmemiştir. O dokümanlar 1254 yılında Kahire’de Aybek ve yine Kahire’de 1288 yılında Kalavun tarafından Suriye konusunda, 1302 yılında Muhammed, 1344 yılında Salih İsmail, 1355 ve 1361 yıllarında Hasan, 1366 yılında Şaban ve son olarak 1375 yılında yine Şaban tarafından Şam bölgesiyle ilgili olarak çıkarıldı.15

1288 yılında hazırlanan belge çok kısayken diğerleri daha uzundur. 1254, 1302 ve 1344 tarihli belgeler aynı konulara değinen hükümler ihtiva ederken, 1355 ve 1361 tarihli belgeler ise 1344 tarihli antlaşmanın hemen hemen kopyasıdır. 1375 tarihli olan, sultan tarafından yalnızca Şam’a gönderildiğinden çok az farklıdır.

3. Gemiler ve Tüccarlar

Ticari antlaşmalardaki maddeler genel olarak; gemiler ve kişiler, eşya, vergi ve yabancı uyrukluların sahip oldukları binalar kriter alınarak kategorilere ayrılabilirler.

Birinci grup, bir fırtına sonucu olarak bir İslam ülkesine sürüklenen Venedik gemilerine,-geminin içerisindeki-kişilere ve bir deniz kazası sonucunda batan gemi enkazının Müslümanlarca bulunması durumuna göndermede bulunur. Her durumda Venediklilere yardım edilmeliydi ve onların eşyaları korunmalıydı: onlara ait olduğu konusunda kuşku olmayan ve sahile vurmuş her şey İskenderiye’deki veya Şam’daki Venedik

konsolosluğuna verilmeliydi (1302, 1375). Fakat, şayet bu iki konsoloslukla irtibata geçmek mümkün değil idiyse, eşyalar Venedikli bir tüccara verilmeliydi (1344, 1355, 1361).

İkinci grup ticari hükümler genel olarak Venedikli tüccarlara yöneltilmişti. Venedikli tüccarlar istedikleri yere gidip ticaret yapmakta serbestti. Eğer onlardan biri dar-ül-İslâm'da ölseydi, iki ihtimal vardı: eğer ölen tüccar bir miras bıraktıysa, mirasın gereği yapılmalıydı; eğer ortada bir miras yok idiyse onun eşyaları ya bir Venedik temsilciliğine (örneğin İskenderiye'deki konsolosluğa veya Acre'deki bailoluğa, 1254) veya diğer Venedikli tüccarlara verilmeliydi (1254, 1344, 1355, 1361). Ceset her durumda kişinin öldüğü ülkede toprağa verilmeliydi.

Venedikli tüccarlar arasında sultanın hükmettiği topraklardayken bir kavga -ihtilaf- çıkmış olsaydı, ihtilafın tek çözüm yeri konsolosluk olurdu. Fakat, konsolosluk kan dökülen vakalardaki katilleri ve yaralamaya sebebiyet verenleri yargılayamazdı.

Bu durumlarda yargılama yetkisi, sultanın amOr'inde veya Şam bölgesi için sultanın vekilinde olurdu (1375). Şayet kavga bir Müslüman ile bir Venedikli arasında ticari bir mesele yüzünden çıkmış olsaydı (1254), yargıç muhtemelen -aralarındaki konuşmayı tercüme eden- mütercim olurdu. Diğer durumlarda yargılama yetkisi qâ6O'a aitti (1302); 1254 yılında, davayı açan bir Venedikli ise yargıcın bir Müslüman olmasına, davayı açan bir Müslüman ise yargıcın konsolos olması konusunda antlaşmaya varıldı. Konsolos sultanın kararını bir üst mahkemeye götürebilirdi (1254, 1302, 1344, 1355, 1361).

1375 yılında Şam'daki bir Müslüman ile bir Venedikli arasındaki ihtilafın yargılamasındaki yargıcın amOr veya (hazine vekili-mabeyinci) ve istinaf mahkemesi yargıcının sultanın (kâtip) olması gerektiği belirlendi. Son olarak, hiçbir Venediklinin bir korsanın veya Memlüklü bir deniz

adamının vermiş olduğu zarar ziyandan sorumlu olmayacağı varsayıldı; daha da önemlisi, -bu durumda- Venedikli biri hapse konulamayacağı gibi, bir başka Venediklinin borcunu ödemeye de zorlanamazdı, fakat gerektiğinde bir Venedikli başka bir Venedikliye kefil olabilirdi (1254, 1302, 1344, 1355, 1361). Sultanla diğer Hıristiyan hükümdarlar arasındaki bir savaş, Venediklileri Mısır'da ticaret yapmaktan alıkoymazdı (1254). Fakat 1375 yılında, Sultan Venediklilerin Hıristiyan ordusu hakkında bildiklerini vekiline bildirmesini emretti: Venedik büyükelçisi bu duruma rıza göstermedi.

4. Eşyalar ve Sikkeler

Genel olarak Venedikliler her türlü malı alıp satabilirlerdi. Fakat Sultanın fermanıyla bu durum Mısır'ın her yerinde kısıtlandı (1344). Örneğin, Venedikliler Müslümanlara şarap satamazlardı (1375), ancak şarabı kendi fondaco'larına (toptan satış yerleri) getirebilirler ve hatta diğer Hıristiyanlara satabilirdiler (1254). Toptan satış yerlerindeki, fondaco, kendi kullanımları için şarap ve peynir üzerinden ithalat vergisi alınmazdı (1302, 1344). Vergiden muaf olan diğer eşyalar, değerli taşlar, inciler, cam boncuklar ve kürklerdi (1254, 1302, 1344). Son olarak, tüccarlar mallarını satmaya zorlanamazdı, dilerlerse mallarını geri götürebilirlerdi.

Hıristiyan liderler tarafından ihracaatı yasaklanan maddeler memnuniyetle karşılanmaktaydı: bu nevi maddeler silah ve gemi16 yapımında kullanılabilen demir ve kereste gibi maddelerdi; Bahri Memlük döneminde köleler de memnuniyetle karşılanmasına rağmen, bu sektördeki ticari hâkimiyet neredeyse tamamen Cenovalıların elindeydi. Bütün bu malların Mısır'a ihracı vergiden muaftı ve Venedikliler bu malları konsolosluğun bilgisi olmadan (1302, 1344) ithal edebilirlerdi. Diğer malların paketlenip satılmasında kullanılan orman ürünleri çok önemliydi; orman ürünleri bu durumda ağırlığına göre vergi alınmayan mallardan

alınan vergi oranında vergiye tabiiydi (1254, 1302). Altın ve gümüş Mısır'da memnuniyetle karşılanırdı: şayet Venedikliler bu madenleri sattıysalar, bunların bedelleri derhal ödenmeliydi (1302); Venedikliler bu madenleri sultanın darphanesine satmaya veya orada sikke haline getirmeye teşvik edildi. Fakat gümüş ve altın konusundaki mevzuat 13. yüzyıl ila 14. yüzyıl arasında az da olsa değiştirildi. Örneğin 1245 yılında Venedikliler yalnızca sultanın darphanesine altın ve gümüşleri satmaları halinde ödeme derhal yapılır hale getirildi. Bu madenler genellikle gümrüklerdeki müzayedelerde (Ialqa) satılırdı, 17 bu yolla satılan diğer eşyalarda olduğu gibi Venedikliler bunlar üzerinde özel bir haktan yaralanabilirdi: normal bir müşteri gibi onları daha sonra sikke yaptırmak şartıyla satın alabilirlerdi; bu durumda yalnızca darphane masraflarını ödemek zorundaydılar (1254). 1302 yılında tüccarların bu nevi madenleri sikke yaptırma zorunluluğu kaldırıldı, fakat daha önce satmış olduğu kendi altınını yeniden satın almak isteyen Venedikliler, değerinin 1 / 24'ünü ödemek zorundaydılar.

Venedik-Memlük ticari antlaşmaları, -ödeme aracı olan- sikkelerin isimlerinden bahsetmez. Fakat, -bir para birimi olan- bezant'tan İmparatorlukla yapılan ticari sözleşmelerde konsolosluğun bazı muafiyetlerle ihraç edebileceği eşyaların toplam tutarını belirtmek için bahsedilirdi. Memlüklüler döneminde birçok gümüş ve altın sikke Mısır'da basıldı. Para basımı iki döneme ayrılabilir: birinci dönem Baybars 658-676 (1260-1277) saltanatından, o yüzyılın sonuna kadar sürdü; ikinci dönem 14. yüzyılın başından sultanlığın sona ermesine kadar sürdü. İlk dönemin altın sikkelerinin (dinar) saflık dereceleri yüksek olmakla beraber, ağırlıkları yaygın olarak birbirlerinden farklıydı. Müteakip yıllarda değişik değerli madenden yapılmış olan sikkeler Mısır'da tedavüle çıkarıldı. Bu değerli madenler önceleri hem Memlük sultanlarının darphanelerinde hem de Suriye'deki veya yabancı darphanelerde basılmaktaydı. 1284 yılında

Venedik’e mahsus ilk altın Venedik dukası basıldı ve bu altın duka kısa sürede uluslararası ticaretteki ödeme aracı olan floransa fiorino’nin yerini aldı. Sikkenin üzerinde şehri himaye ettiği farz olunan aziz koruyucu St. Mark’ın figürü önünde diz çökmüş olarak tasvir edilen duk vardı. Müslüman topraklarında18 bunduqO diye bilinen bu sikke, bir asır içerisinde Levant bölgesinde -Doğu Akdeniz- en önemli altın sikke durumuna geldi. Bu durum, Venediklilerin o bölgedeki ticaretinin ne kadar önemli olduğuna dair bir ipucu olarak değerlendirilebilir. 19

5. Vergiler

Memlük Mısır’da vergiler iki kategoriye ayrılabilirdi: İslam hukukunun izin verdiği dini dayalı vergiler ve devlet tarafından salınan, dine dayalı olmayan vergiler. Levant bölgesindeki bir limana varan bir Müslüman genellikle ithal ettiği malları için onda biri (‘u{er), ihraç ettiği malların beşte biri (Hums) ile birlikte diğer bahşiş ve geçiş vergilerini ödemek zorundaydı. Mallar alındığı ve satıldığında ödenen muamele vergilerinin yanında, dine dayalı olmayan örneğin güzergah boyunca ve kapılarda toplanan transit geçiş vergisi gibi vergiler de bulunmaktaydı.

Şayet 8immO’lar bir ticari antlaşma ile korunmamışlarsa daha fazla, Avrupalı IarbO tüccarlar daha da fazla ödemek zorundaydılar. Şayet Hıristiyan bir tüccar bir yıldan daha fazla Müslüman topraklarında bulunmuş olsaydı genellikle 9immO olurdu ve diğer Hıristiyanların mutat olarak ödemiş oldukları sultanın hüküm altına almış olduğu vergileri ödemek zorunda olurlardı.

Venedikliler, her şeyden önce ödemek zorunda oldukları vergiler, geçiş vergileri ve bahşişlerin miktarını sabitlemesi sultanın marsÑms’’’dan beklediler. Memlük kanunnamelerinde tanımlanan Arapça vergi adları Latince isimlere tercüme edildiğinde bazen kolaylıkla anlaşılabilir, fakat genellikle kolaylıkla anlaşılamazlar: dricturam veya rectum (adil olan

ödeme nedir), veya datium (mükellefiyet), veya hatta aliquid veya nihil (bir şey veya hiç bir şey) gibi genel isimlerin birçok kullanımı vardır. Öncelikle Venedik konsolosu, onun memurları ve fondaco-bekçisinin Mısır'da bir yıldan fazla kalmalarına rağmen 9immOs olma riskini almadıkları açıktır (1254). Bu nedenle, bunlar Dizya (ziliam) vergisinden ve redditum veya rectum (muhtemelen HarâD) diye adlandırılan vergiden muaftılar (1254). Birinci ticaret antlaşmasına göre (1206), Venedikli tüccarlar da Dizya vergisi ve qÑf ve 'arwa20 vergilerini ödemekten muaftı. Bu iki kelime, oranlarının toplamı ithal edilen malların değerinin %19'u olarak sabitlenen iki grup vergiye işaret etmektedir. Diğer Avrupalı tüccarlar ya yalnızca Sicilyalılarda olduğu gibi vergisinden muaftı yada Pisa'lılarda olduğu gibi her iki vergiden de muaftı.21

Claude Cahen'e göre qÑf vergisi genellikle malın değerinin %15'i (1 / 8) kadardı ve bir geminin kaptanı tarafından yazılan 'white bill' diye adlandırılan belgede buna referansta bulunulmuştur.22 Bu vergi, büyük miktarı fiilen gittiyse de kapı bekçilerine, ambar bekçilerine ve diğerlerine ödenme yapabilmek için konulmuştu.

Sultanın kanunnamelerinden, Venediklilerin Mısır'da kendilerine sunulan hizmetlerin tamamı için toplu ödeme yapmaktansa, kendilerine sunulan her bir hizmet için ayrı ayrı ödeme yapmayı tercih ettiklerini öğreniyoruz. Bu yolla, bahşiş olarak fazladan para vermeyi muhtemelen engellemiş oldular; üstelik orada sahip oldukları teşekkül, malların gemilerden karaya çıkarılması (1254, 1344), malları Venedik fondaco'sunda veya gümrükteki özel bir binada (1254) depolamak gibi hizmetleri doğrudan kendilerine verdi. Üstelik onların muameleleriyle ilgilenen gümrük kâtib'inin (katip) Hıristiyan olması zorunluluğu vardı ve gümrükteki mütercime malların miktarı veya değerine göre değil, maktu tek

bir ödeme yapılması zorunluluğu vardı (1254). Keten ürünleri üzerinden alınan vergiler duchellam lini diye anılan yerde ise vergiye tabi olmayıp, (1302, 1344) gümrükteydilerse vergi alınmaktaydı. Bahri Memlük dönemindeki dini olmayan vergiler her zaman aynı değildi: Muhammed (d. 741 / 1341) zamanında bir çok vergi kaldırıldı ve 1344 yılında Venedikliler ithal ve ihraç (sadro et vadro, yani wâdir ve wârid) ettikleri malın değeri üzerinden yalnızca %10 ödemek zorundaydılar. Değerleri üzerinden %2 gümrük vergisi alınan altın ve gümüş için ithalat vergisi (wâdir) alınmamaktaydı.

6. Koloni Binaları

13. yüzyılın başından beri Venediklilerin İskenderiye'de kendilerine ait koloni binası bulunmaktaydı: bu bina fondaco binasıydı. Şehir halkı bu binaya muhtemelen Venedik pazarı (sÑq) anlamına gelen Sogvediki (Sog Ve (ne)diki) (1206) derdi.

1238 yılında fondacoların sayısı ikiye çıkmıştı ve orada bir kilise ve bir de hamam vardı. Kilise St. Michael'e ithaf edilmişti. Sonradan yapılan tasvirlerine göre, kilise mozaikleri ve mermerleriyle muhteşemdi. Venedik koloni binaları içerisindeki kiliseler genellikle St. Mark'a ithaf edilirdi. Bunlardan yalnızca Santa, eski İstanbul'daki Venedik kiliselerinden biri olan Maria de Enbulo, Acre'deki Saint Demetrius gibi birkaçının diğer azizlere ithaf olunmuş olduğunu belirtmeliyiz.23

İskenderiye'deki Venedik hamamı 'kanal' anlamına gelen Arapça HalOD kelimesinden türetilen del Chalige diye bilinirdi. Hamamı kullanmak isteyen Venedikliler giriş ücreti ödemek zorunda değildi. Bu hakikatten, bir çok araştırmacının da belirttiği gibi, hamamın fondaco ile bitişik olmadığını, fakat farklı bir yerde, muhtemelen şehrin içerisinden geçen kanalın yakınında olduğunu anlıyoruz.

1254 yılında Venediklilerin fondaco binalarından birinde, fırın ve lokanta binaları yapma ve işletme izinleri vardı. Kendi binalarında şarap satabilirlerdi ve içebilirlerdi. Bununla beraber, bu nevi yerler Cuma günleri kapatılmalıydı. Bu yıldan sonra gümrük binası içerisinde özel bir ambar / toptan satış yerine sahiptiler. 1254 fermanı fondaco civarında mal satan bazı balık satıcılarının civarı terk etmelerini emretti.

1302 ticari antlaşması Venediklilerin içerisinde bir fırını, bir temiz su sarnıcı ila bir su kuyusu olan başka bir fondaco'ya sahip olabileceklerini belirledi. Bu yeni binanın daha önceki binalardan birinin yerine yapılıp yapılmadığı konusu belirsizdir.24

1302 tarihli antlaşmanın son maddelerinden biri üstü kapalı olarak İskenderiye'de bir Venedik monasteria'ına (manastır) yollamada bulunurken, 1344 tarihli olanı yeniden restore edilecek kiliselerle ilgili alıntı içerir. 1323 ila 1344 yılları arasında Venediklilerin Mısır'da ticaret yapması papanın emriyle durduruldu ve eski fondacolar terk edilmek zorunda kalındı. 1346 yılında konsolosun la duchela diye bilinen eski fondaco'yu yeniden kiralama vazifesi vardı. 1361 yılında Konsolosun çevredeki hancıları oradan uzaklaştırmak ve hanlarının başka amaçlarla kullanılmasına karar verme izni vardı. 25

7. İskenderiye'deki Venedikliler

Değişik kamu görevlileri yabancı ülkelerde Venediklilerin ticari ve politik menfaatlerini temsil etmiştir. Oralarda büyükelçiler, elçiler, vicedominos -fahri konsoloslar-, bailos, vicebailos, konsoloslar, konsolos yardımcıları vardı. Onların görevleri ve hakları farklı farklıydı.

Bu üçünden ilki, Latince sıkça oratores diye isimlendirilen büyükelçilerdi. Bunlar genellikle siyasal alanlarda çalışan üst düzeydeki kamu görevlisi olan asilzadeler arasından seçilirdi. 15. yüzyılın ortalarına kadar yerleşik büyükelçilikler yoktu. Orta Çağ boyunca büyükelçiler tek bir

vazifeyi yerine getirmek için gönderilirdi ve vazifelerini tamamlamaları üzerine geri dönerlerdi. Gerçek büyükelçiler barış antlaşması veya politik antlaşma gibi müzakerelerde devleti temsil edemezlerdi; onlar Müslüman memleketlere de gönderilebilirdi; onlar bazen yeni bir kral veya imparatorun taç giyme töreni gibi resmi törenlerde hükümdarlarını temsil etmekle de vazifelendirilebilirdi. Daha sonra gelen kamu görevlileri, genellikle hükümdarlarının mesajlarını muhatabına iletmekle vazifelendirilen nunzios diye adlandırılan elçilerdir. Bunlar Venedik'te genellikle sade vatandaştılar, asilzade değildiler.

Çok eski zamanlarda Venedik fahri konsolosları vice-dominos diye adlandırılıyorlardı. Daha sonraları Venedik'e uzak olmayan Ravenna veya Ferrara veya Aquileia gibi şehirlerden gönderilen devlet memurları da bu isimle anıldılar. Bunlar Venedik Büyük Konseyince seçildiler ve başlangıçta yaşamları boyunca görevlendirildiler, daha sonraki bir önemde her yıl değiştirilebilirlerdi. Bunlar genel olarak politik faaliyetlerle değil ticari faaliyetlerle ilgilenmeliydiler; onların görevlerinden biri, başta nehirlerle Venedik kıyı gölüne veya Adriyatik denizine varmak için Venedikli tüccarların ödemek zorunda oldukları paralar gibi paraları toplamaktı. Onlar genellikle yargılama yetkisine sahiplermiş gibi davranmazlardı, fakat -zorla- ücret / bedel ödenmesine karar verebilirlerdi. Bunlardan, yalnızca Aquileia'da bulunan vice-dominolar ölüm cezasını gerektirmeyen suçlarda Venediklileri yargılayabilirdi.

Orada-vice-dominolardan daha sonra gelen kamu görevlisi olan-bailo'lar vardı. Çok eski Avrupa ülkeleri ile Mısır arasındaki barış belgelerinde (yalnızca Latince), Latince “baiulus”, 26 “bailis et amiraglis”, “baiulatum”, “bailitores mee usarie”, 27 “bailis et miraliis et scribaniis”28 kelimeleri yalnızca Mısır'lı görevlilere gönderme yapardı. Bailo kelimesinin Hıristiyanlar için kullanılması ilk kez sultanın 1206 yılında

dukaya “salvet Deus consilia sua et omnes bailias suas”29 yazmasında görülmektedir. Eski İstanbul’daki meşhur bailo bu unvanı taşıyan Venedikli bir kamu görevlisi değildi. Oradaki bailo’luk muhtemelen Latin İmparatorluğu’nun sona ermesinden dört yıl sonra 1265 yılında şehirdeki Venedik podestà’sının yerini almak üzere oluşturuldu.

13. yüzyılın ilk yarısında Tire’deki bailo’luğun, daha sonra bailo’luk diye adlandırılan Tripolideki konsolosluğun, Beyrut’taki konsolosluğun ve Antakya’daki konsolos muavinliğinin Acre’deki bailo’luğun kontrolü altında olduğunu biliyoruz.30 Bu eski bailolukların fonksiyonlarının ne olduğu konusu açık değildir; muhtemelen oralarda eski İstanbul bailo’luğunda olduğu gibi, küçük konsolosluklar ve küçük yerleşik büyükelçilikler vardı. Bailoluklar konsolosluklardan daha üst bir konumdaydılar ve bailolar Ermenistan’daki Ayas, veya Ege Denizindeki Negroponte (Eğriboz) adası, veya Patras (Balyabadra), Tenedos (Bozcaada), Suriye’deki Tripoli, ve Kıbrıs’ın Famagusta (Magosa) ve daha sonra Nicosia (Lefkoşe) gibi şehirlerin coğrafik önemine veya politik konumuna göre gönderilirdi. Bailolar genellikle Büyük Konsey tarafından seçilen asilzadelerdi; bailo Korfu’daki bailo hariç, yabancı topraklardaki Venedikli resmi görevliydi: aslında Korfu adası Venediklilerin eline geçtiğinde, ada halkı yeni yöneticinin Angevin’lerin kullandığı eski unvanı kullanmasını benimsedi.31 Bailoların görev süreleri genellikle iki yıl sürerdi. Onların görevleri gönderildikleri ülke ile yapılan antlaşmalara göre azda olsa farklılıklar gösterirdi. Bailo Venediklilerin ticaretini korumak zorundaydı ve Venedikliler için yargıç gibi davranabilirdi. Eski İstanbul’daki bailo’ya daha sonraları, Osmanlı İmparatorluğu’nun diğer önemli şehirlerinde faaliyet gösteren Venedik konsoloslukları bağlandı.

Konsolos kendisinin de gelir elde ettiği Venedik ticaretini korumak zorundaydı. Konsolos yabancı topraklardaki Venedik topluluğunun

başkanıydı ve aynı zamanda yargıç olarak da görev yapardı. Venedik'te seçilmesinden sonra, kendisine yapacağı görevleri emreden, üzerine yemin ettiği commissione verilirdi. İlk seçilen konsolos muhtemelen İskenderiye'de 12. yüzyılın başlarında seçilen olanıydı. İskenderiye'deki konsolos Halep'teki konsolos gibi bir asilzadeydi, fakat diğer konsoloslar herhangi bir vatandaş ve hatta yabancı biri bile olabilirdi. İskenderiye'deki konsolosa Venedik devleti ödeme yapardı: 13. yüzyılın sonunda yılda 350 duka ve 1403 yılında 200 bezant ve fondacodaki hanın kârı. Konsolos ithalat / ihracat üzerinden de genellikle %3 oranında gelir elde ederdi.

1284 yılındaki yeni İskenderiye konsolosunun yemin mazbatasına göre, 32 konsolsa Mısır'da üç tane memur ve aynı zamanda noterlik vazifesini görecek olan manastır sistemine dahil olmayan bir rahip yardım etmek zorundaydı. Daha sonraki yüzyılda konsolosa yardımcı olması için, bir konsolosluk papazı, bir fizikçi, bir berber ve bir kilise görevlisi görevlendirildi. Ortaçağda yabancı ülkede bulunan bir Venedikli temsilci değerli taşlar hariç ticaret yapamazdı. Bunun Ermenistan'daki bailo'lukta olduğu gibi bazı istisnaları vardı.

Konsolos yargıç olarak görev yaptığından mutat olan Venedik hukukunu (usum) veya kendi vicdanını (arbitrium) göz önüne almak zorundaydı; konsolos en fazla yirmi beş Venedik lirasına kadar para cezası verebilirdi, daha fazla ceza verilmesini gerektiren durumlarda konsolos koloni konseyine göre hareket etmek zorundaydı. İskenderiye'deki Venediklilerin sayısı oradaki ahaliyi oluşturan toplulukların en kalabalıklarından biriydi. Bu nedenle orada iki tane koloni konseyi vardı. Büyük Konsey her zaman toplanmayıp, gerektiğinde tüm önemli kişilerin katılımıyla toplanırdı. On İki Kişili Konsey, on iki asilzade veya önemli tüccarlardan oluşurdu. Her iki konsey de katılanların çoğunluğuyla karar alırdı. Küçük kolonilerde, veya bir gemide yalnızca on ikiden daha az sayıda kişinin katılmasıyla33 da

oluşturulabilen On İki Kişili Konsey olduğunun belirtilmesi gerekir. İskenderiye ve Halep'teki konsoloslar görev yerinden ayrılırken yerlerine vekil konsolos atayabilirlerdi. Diğer yerlerdeki konsolosların böyle bir yetkisi yoktu. Venedik'e geri dönen bir konsolos, konsolosluğa ilişkin hesapları sunmak ve elindeki devlete ait paraları iade etmek zorundaydı.

Venedik koloni hayatının tamamında erkek hâkimiyeti vardı. Kadınlar genellikle kocaları Levant bölgesine ticaret yapmak için gittiklerinde, Venedik'te kalıp, çocuklarına ve mülklerine bakarlardı. Bu gerçek, İskenderiye'deki Venedik noterliğinde belirtilen bağımsız kadınların neden Yunan kökenli olduğunu ve onların çoğunun neden hancı olduğunu açıklayabilir. Venedikliler ailelerini sıkça köle kızlarla oluştururdu. Bu tüccarlar yalnızca Venedik şehrinden gelmemiş olup, aynı zamanda ülkenin diğer küçük kasabalarından veya hatta Girit adasından gelmişlerdi, fakat hepsi Venedikli olmanın ve Venediklilere sağlanan ayrıcalıklardan yararlandılar.34

Venedikliler Mısır'da sultanın korumasından istifade ettilerse de, Müslüman topraklarında her zaman Hıristiyan'dılar: yalnızca fondacolarında şarap içebilirlerdi, alçak gönüllü ve mütevazı olmak zorundaydılar ve pahalı elbiseleri giyinmekten kaçınmalıydılar. Venediklilerin Memlüklerle olan ticareti Memlük ekonomisi için önemliyse de, onlar tabi oldukları muamelelerden sıkça yakınırlardı. 1302 ve 1354 yıllarındaki iki antlaşmanın Hıristiyanlara karşı olan fermanlar ve eziyetlerden sonra yapılmış olması muhtemelen tesadüf değildi.

Bahri Memlük döneminde Venedik ya ticaretteki bir duraklamadan sonra (1344) yada sıkıntılı hadiselerden sonra ticari bağlantılarını yeniden kurdu. Bu bağlantıları, daha sonra Osmanlı sultanlarıyla yaptıklarının aksine, her yeni sultanlarla yapamamışlardı. 35

Konsolos, topluluğun başkanı olarak, hem orada yerleşenleri hem de geçici ziyaretçileri korumak zorundaydı. Yurtdışındaki Venedik toplumunun yapısını tartıştığımızda, topluluğun ‘küçük Venedik’ olarak tasvir edildiğini hatırlamalıyız: Konsolos veya bailo topluluğun duk’ü, rahip-noter onun başbakanı ve -belirtilen- konseyler muhtemelen ‘Pregadi’ ve Büyük Konseye benzetilmişti.

8. Aslanlar

Venedik ile İskenderiye arasındaki ilişkiye teyit eden ilk tarih, St. Mark’ın kalıntılarının -İtalya’’nın kıyı şehirlerine- Lagoon’a götürüldüğü milattan sonra 828’dir. Bir yoruma göre Aquileia patrikhanesini yeni kurup, Roma’ya deniz yoluyla dönmekte olan bu aziz, bir fırtına sonucu Lagoon’a sürüklenip bir adaya çıktı ve uykuya daldı: daha sonra rüyasında Tanrı’nın kendisine ‘Sana selam olsun, Mark, ey müjdecim; burada senin kemiklerin huzur içerisinde yatacak’; daha sonra Roma’ya ve Mısır’a gitti ve orada yeni bir Hıristiyan topluluğu oluşturdu ve milattan sonra 68 yılında öldü.

St. Mark için Venedik’te ibadet şehrin ilk koruyucu hamisi olan St. Theodor için ibadetin yapıldığı yerde yapıldı, St. Mark’ın sembolü olan kanatlı aslan oluştu. Bu eski müjdeci sembolünün ilk kez ne zaman Venedik devletini temsil ettiğini bilmiyoruz; örneğin çok eski bayrakların üzerinde muhtemelen bir haç şekli veya St. Mark o zamanlar resmedildiği ve dukalıkta göründüğü için, azizin kişisel görüntüsü vardı. Şayet biraz daha erken değilse, 13. yüzyılın ikinci yarısında, denizden sık sık çıkan kanatlı aslan Venedik heykeltıraşçılığında yer aldı. Venedik’i temsil eden en eski aslan tasviri bronz bir nesne üzerine işlenmiş olup, 1262 yılından kalmadır. Tasvirde aslan sağa doğru yürümektedir ve ön pençesinin altında bir kitap tasviri vardır; kuyruğu geriye doğru kıvrımlıdır. Ondan sonra gelen aslanlar genellikle sola doğru yürümektedirler.36 Sonraki yüzyılda deniz

kuvvetlerinin flaması genellikle kırmızı bir zemin üzerinde altın bir aslan figüründen oluşturuldu.

Askeri maharetleri nedeniyle37 al-BunduqdârO diye de anılan Mısır'daki sultan Baybars'ın (658-676 AH / 1260-1277 AD) aynı yıllardaki elbiselerinin kolları üzerinde benzer bir hayvan figürü vardı. Bars leopar veya panter anlamına gelir, fakat onun armasının üzerinden geçmekte -olan- aslan vardı, veya daha doğrusu aslanı temsil eden kedi cinsinden bir hayvan vardı ve literatürde lion passant -geçmekte olan aslan- diye geçmektedir. İslam hanedanlığı armalarında aslanın kullanılması oldukça nadir olmakla beraber, Baybars ve onun oğlu Baraka Han (676-678 hicri / 1277-1280 Milattan Sonra) tarafından armada kullanıldı. Bu iki sultan aynı zamanda Memlük'lerde armalarını altın sikkelerde kullanan yegane sultanlardır. Üstelik Baraka Han'ın dınar'ında kullanılan hayvan ismen belirtilen bir aslandı ve pantere benzememekteydi. Müslümanların kullandığı aslan genellikle sağa doğru yürür gibi, bir pençesi havaya kaldırılmış ve kuyruğu geriye doğru kıvrılmış olarak tasvir edilir; bazen başka bir hayvanla oynuyor gibi veya ön pençesinin altında bir top bulunur, veya bir figür ona eşlik eder şekilde tasvir edilir.38

13. yüzyılın ikinci yarısındaki yaklaşık yirmi yıl içerisinde benzer hadiseler Venedik ve Memlük devletlerinde vuku buldu. Her ikisinin bürokrasi ve yönetiminde önemli değişiklikler oldu. Baybars 1265 yılında krallığının yasal hiyerarşisini yeniden tesis etti, her mezhep için birer tane olmak üzere dört tane kadılık oluşturdu; aynı yıllarda sultan olarak salahiyet verecek yeni bir Abbasi halifesi atadı; Moğolların kurumlarını ve geleneklerini Mısır'da yürürlüğe koydu ve Mısır'ın yönetimini değiştirdi ve İspanya ve İtalya gibi bir çok Avrupa ülkesi ile teması bulunmaktaydı.39 Aynı zaman diliminde Venedik'te ticaretle bağlantısı olan politik sınıf liderliği ele geçirdi; baş bürokratlık görevi olan cancellier grande tesis

edildi; 1260 yılından hemen sonraki yıllara ait arşivlerde açıkça belirtildiği üzere, başkanlık ıslah edildi ve aynı zamanda aslan devletin hakiki sembolü oldu.

13. yüzyılın ikinci yarısında denizaşırı ülkelere giden Venedik gemilerinin direklerinde Bizanslılarınkine benzer bir şekilde, bir flama bulundurma zorunluydu. Bu flamaların üzerinde, Baybars'ın binalarını süsleyen ve sikkelerinin üzerinde yer alan aslan gibi bir aslan tasviri vardı.

1 Urkunden zur Älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig, herausgegeben von G. L. F. Tafel-G. M. Thomas, II theil, Wien 1856, s. 184-193. A list of Venetian-Egyptian agreements (1206-1516) içinde M. P. Pedani-Fabris, 'Gli ultimi accordi tra i sultani mamelucchi d'Egitto e la Repubblica di Venezia', Quaderni di studi arabi, 12 (1994), s. 49-64.

2 E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London 1976.

3 R. C. Mueller, 'Peste e demografia. Medioevo e Rinascimento', içinde Venezia e la peste. 1348-1797, Venezia 1979, s. 93-96; R. C. Mueller, 'Aspetti sociali ed economici della peste a Venezia nel Medioevo', içinde Venezia e la peste, s. 71-76.

4 G. Cracco, Un "altro mondo". Venezia nel Medioevo dal secolo XI al secolo XIV, Torino 1986, s. 82-92; A. Levanoni, 'The Consolidation of Aybak's Rule: an Example of Factionalism in the Mamluk State', Der Islam, 71 (1994), s. 241-254.

5 L. De Mas Latrie, Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age, Paris 1966, s. 199-202; Venedikle Tunus arasındaki ilk antlaşma 1231 yılında imzalandı, cfr. s. 196-199.

6 F. C. Lane, Le navi di Venezia fra i secoli XIII e XVI, Torino 1983 s. 91-114; H. S. Khalilieh, Islamic Maritime Law. An Introduction, Leiden-Boston-Köln 1998 s. 10-13.

7 Mektubun tarihi Latin sefaretliği için tercüme edilen nüshaya göre 5 Aralık 1258 değildir, mektubun tarihi 5 Aralık 1254'tür. Aslında bu tarih metinde belirtilen İslami tarihle uyumludur: "die octavo exeunte Gsuc", yani "Şevval -ayının- sona ermesinden sekiz gün önce [1652]. Urkunden s. 483-492.

8 E. Ashtor, Levant Trade in the Later Middle Ages, Princeton 1983 s. 12; al-MaqrOzO, Kitâb al-sulÑk li ma'rifat duwal al-mulÑk, derleyen MuwÅafâ Ziyâda vd., Cairo 1934-72, 4 voll., I s. 812-813.

9 al-Qalqa{andO, }ubI al-a'{â fO winâ'at al-in{â', derleyen MuIammad 'Abd al-RasÑl IbrâhOm, Cairo 1332-1338 (1913-1920), vol. 13 s. 321-351; vol. 14 s. 7-109.

10 D. Ayalon, 'Studies on the structure of the Mamluk Army', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 15 (1953) s. 203-228; 448-476; 16 (1954) s. 57-90; özellikle 57-59 sayfalar.

11 M. P. Pedani, La dimora della pace. Considerazioni sulle capitolazioni tra i paesi islamici e l'Europa, Venezia 1996 s. 23-28, 57-72.

12 J. Wansbrough, 'The Safe-conduct in Muslim Chancery Practice', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 34 / 1 (1971) s. 20-35.

13 al-Qalqa{andO, }ubI, vol. 13 s. 311-317.

14 P. M. Holt, Early Mamluk Diplomacy (1260-1290). Treaties of Baybars and QalâwÑn with Christian Rulers, Leiden-Boston-Köln 1995 s. 3-11.

15 Bunlar Mas Latrie'de, Traités, supplément, Paris 1872 s. 77-94 (1254), 81-82 (1288), 82-88 (1302), 88-92 (1355), 93-94 (1361) ve

Diplomatarium Veneto-Levantinum, derleyen G. M. Thomas and R. Predelli, Venetiis 1880-1899, vol. 1 s. 5-12 (1302), 289-298 (1345); vol. 2 s. 19-23 (1355), 80 (1361), 168-171 (1375)’de yayınlandılar.

16 Ashtor, Levant Trade s. 27n.

17 C. Cahen, MakhzÑmiyyât. Études sur l’histoire économique et financière de l’Égipte médiévale, Leiden 1977 s. 80-83.

18 Venedik BunduqO (Yunanca’daki Venetian -Venedikli-) kelimesinden türetilen al-Bunduqiyya diye adlandırıldı. al-Nâwir zamanında bir BunduqO giysinin işlenmemiş / kaba saba bir giyisi olduğunu belirtebiliriz. M. Nallino, ‘Venezia in antichi scrittori arabi’, Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca’ Foscari, 2 (1963) s. 111-120; C. E. Bosworth, ‘Some Historical Gleanings from the Section on Symbolic Actions in Qalqa{andO’s }ubI al-a‘{â’, Arabica, 10 / 2 (1963), 148-153.

19 W. C. Schultz, ‘The Monetary History of Egypt’, içerisinde Cambridge History of Egypt, vol. 1, Islamic Egypt 640-1517, derleyen by C. F. Petry, Cambridge 1998, s. 318-338.

20 Cahen, MakhzÑmiyyât, s. 85-93.

21 M. Amari, I diplomi arabi del R. Archivio fiorentino, Firenze 1863, s. 289, 468 n. 15, 470 n. 10.

22 Dönemin belgelerinde yer alan ‘white bill-Beyaz Belge-’ ile ‘black bill-siyah belge-’ arasında ne fark olduğu konusu açık değildir. Ortaçağdaki müteakip dönemlerde Akdeniz’deki ticarette yaygın olarak kullanılan bu benzer belgeleri dikkate alırsak, gemi kaptanları ve denizciler belirli miktarda malı bazı vergileri ödemeden alıp satabilirlerdi; -bu durumu anılan dönemle ilişkilenririsek- yalnızca qÑf vergisi ödenenmesiyle ilşikilendirilen ‘white bill’ anılan dönemde de bu anlamda kullanılıyor olabilirdi. ‘Black bill’ ise muhtemelen hem qÑf hemde ‘arwa vergilerini ödeyen tüccarlarla

ilişkilendirilebilir. Ç. N. dipnotta bahsedilen ‘bill-belge’ olarak bahsedilen muhtemelen taşımacılıkta kullanılan ‘konişmento’dur.

23 D. Howard, Venice and the East, New Heaven-London 2000 s. 35.

24 Diplomatarium, 1 s. 308-309.

25 Genel olarak, Mısır’da Avrupalıların yaşadığı fondaci devlete aitti; cfr. Cahen, MakhzÑmiyyât s. 77-78.

26 Amari, I diplomi arabi s. 257 (1173): “nostri baiulis… baiuli nostri”.

27 Asiya, public estates, Cahen, MakhzÑmiyyât, s. 43. Urkunden s. 188, 189, 193 (1206).

28 “Miraliis”, emirs. Urkunden s. 336 (1238).

29 Cfr. ayrıca I trattati con Aleppo 1207-1254, a cura di M. Pozza, Venezia 1990 s. 32 (1208, “de li mei bailii e de li mei fatori” Müslüman görevlilere atıf yapar), 43 (1225, “lo duxe o lo bailo d’Acre”), 50 (1229, “Acconis bailus”), 53-54 (1229, “Acconis baiuli, … ad Liciam … bailum… in Adalapo… baiulum…omnes admiralii mei, baiulus sive baiuli”), 61 (1254, “des admirails et de bailliç”).

30 Bazı araştırmacılar ilk Venedik bailosu için farklı tarihler belirtirler, cfr. C. Coco-F. Manzonetto, Baili veneziani alla Sublime Porta, Venezia, tarihsiz, s. 13-20; C. Poma, ‘Il consolato veneto in Egitto con le Relazioni dei consoli Daniele Barbarigo (1554) e Marco Zen (1664)’, Bollettino del Ministero degli affari esteri, 109 / 1 (ott. 1897) s. 463-502.

31 E. Bacchion, Il dominio veneto su Corfù (1386-1797), Venezia 1956 s. 35-40.

32 M. P. Pedani Fabris, ‘The Oath of a Venetian Consul in Egypt (1284)’, Quaderni di Studi arabi, 14 (1996) s. 215-222.

33 U. Tucci, ‘Le Conseil des Douze sur les navires vénetiens’, içinde Le Navire et l’Économie Maritime du Mayen-Age au XVIIIe siècle principalment en Mediterranée, Paris 1958 s. 119-125.

34 Ashtor, Levant Trade s. 78.

35 Al-MaqrOzO, Kitâb al-sulÑk, I s. 909; II s. 926-927.

36 G. Aldrighetti-M. De Biasi, Il gonfalone di San Marco. Analisi storico-araldica dello stemma, gonfalone, sigillo e bandiera della Città di Venezia, Venezia 1998 s. 146-147. Mısır sultanları mektuplarının başlangıcında Cenova Dükene ve Pisa konsoloslarına da hitap ettikleri gibi dukaya'da 'aslan' diye hitap eden muhtemelen yegane hükümdarlardı; cfr. M. Amari, 'De' titoli che usava la cancelleria de' sultani d'Egitto nel XIV secolo scrivendo a reggitori di alcuni stati italiani', Reale accademia dei Lincei, 12 (1885) s. 1-30; Amari, I diplomi arabi s. 69; Urkunden s. 185, 336.

37 'Alâ' al-DOn AydakOn al-Bunduqdâr (muhtemelen slinger -çeken / kaldıraç- olarak tercüme edilir) Baybars'ın hamisiydi. D. Ayalon, The MamlÑk Military Society, London 1979, IV s. 189-232. Bunduq fındık veya mermi anlamına gelir; bu durumda al-Bunduqdâr kelimesini 'the arquebusier- bir nevi eski çakmaklı tüfek-' olarak terüme edemeyiz. Çünkü AydakOn zamanında bu nevi savaş silahları Mısır'da bulunmamaktaydı.

38 L. A. Meyer, Saracenik Heraldry, Oxford 1933 s. 9, 102, 106-110, s l. I; M. Meinecke, 'Zur Mamlukischen Heraldik', Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Cairo, 28 / 2 (1972) s. 213-287.

39 Baypars Tarihi. Al-Melik-al-Zahir (Baypars) Hakkındakı Tarihin, Ikinci Cildi, çeviren M. Ş. Yaltkaya, Ankara 2000 s. 63-64; R. Irwin, The Middle East in the Middle Ages. The Early Mamluk Sultanate. 1250-1382, Carbondale & Edwardsville 1986 s. 37-61; Baybars'ın hayatı için, cfr, P. Thorau, Sultan Baybars I. von Ägypten. Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13. Jahrhundert, Wiesbaden 1987.

Memlûklerde Ticaret / Dr. Bahattin Keleş [s.431-445]

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Memlûkler döneminde iç ticaret oldukça hareketli ve canlıydı. Başta Kahire olmak üzere Mısır, büyük çarşılarıyla dünyaca ün yapmıştı. Memlûkler döneminde her çeşit malın ayrı ayrı satıldığı müstakil çarşılar vardı.1 Mesela Mısır'da sebze ve meyvelerin satıldığı özel pazarlar kurulurdu. Buraya "Darü't-tüffah" veya "Daru'l-fâkihe" denirdi. 1339'dan sonra bazıları üzeri kapalı olarak inşa edilen, bu pazarlar da Şam'dan getirilen sebze ve meyveler satılırdı. Kahire ve civarına sebze ve meyve dağıtımı bu merkezi pazarlardan yapılıyordu.

Nüfusu kalabalık olan mahallelerde alışveriş gece ve gündüz devam ediyordu.2

Memlûkler devrinde giyecek malzemelerinin satıldığı çarşılar da çok hareketliydi. Sultana, emîrlere, vezirlere, hâkimlere ve bunların dışındakilere hediye edilen giyecek malzemesinin satıldığı özel çarşılar olduğu gibi sadece feslerin satıldığı müstakil çarşılar da vardı. Giyim eşyalarının satıldığı "Havaisin" denen pazarlar vardı, bu pazarda sadece terzilere ait malzemeler satılırdı. Bu çarşıya "Sûku'l-ebarin" adı veriliyordu. Bu pazarlar arasında eski elbise satan yerler de vardı, bu çarşı eskiciler pazarı olarak biliniyordu.3

Memlûkler döneminde insanlar bu çarşılara gelir her türlü günlük ihtiyaçlarını karşılarlardı. Bu pazarlarda doğudan ve batıdan gelen her çeşit mal bulunurdu.4

Kaynaklarda isimleri geçen çarşılar arasında; demirciler çarşısı, boyacılar çarşısı, ekmekçiler çarşısı, av kuşları çarşısı, urgancılar çarşısı, hasırcılar çarşısı, taşçılar çarşısı, kürkçüler çarşısı, manifaturacılar çarşısı, halıcılar çarşısı, iplikçiler çarşısı, oduncular çarşısı, buğday pazarı, arpa pazarı, pirinç pazarı, meyve ve sebze pazarı, bakliyat çarşısı, mercimek pazarı, peynir pazarı, sarraflar çarşısı, kuş pazarı, ve silâh malzemesi satan çarşılar gibi çarşılar vardı.5

Memlûkler döneminde her çeşit mal için ayrı ayrı çarşıların olmasından dolayı herhangi bir tüccar malını komşusundan daha fazla fiyata satamıyordu. Müşteri alacağı malın fiyatını ve kalitesini beğenmediği zaman aynı malı rahatlılıkla bitişikteki dükkânlarda bulabilirdi. Bu çarşıların tek sakıncası çok değişik çeşitte mal almak isteyen bir kişi şehrin hemen her pazarını ayrı ayrı dolaşmak zorunda kalırdı. Çünkü her çarşıda sadece bir çeşit mal satılıyordu.6

Mısır'da pazarların yanında ayrıca işportacı ve seyyar satıcılar vardı. Bu seyyar satıcılar, mallarını pazar yerinde sergi açarak satıyorlardı. Memlûkler döneminde seyyar satıcılara "Erbabü'l-mekaid" deniyordu. Bunlar çok çeşitli eşyayı küçük bir sergi üzerinde satıyorlardı. Yiyecekten tutun da kadın süs eşyasına kadar her türlü eşya satıyorlardı. Bu seyyar satıcılar gece de satışlarına tezgahlarının yanında meşaleler yakarak devam ediyorlardı. İşportacılar günlük hayatta lazım olan her çeşit eşyayı satıyorlardı. O dönemde "Suku'l-küfeysat" denilen pazar tamamen işportacılara tahsis edilmişti.7

Kahire'de Türk, Yemenli, Hintli, Acem ve Mağripli tüccarlar için ayrı ayrı "vekalet-i koson" denilen binalar vardı. Çok değişik ülkelerden gelen tüccarlar kendi ülkelerinin tüccarının kaldığı hanlara geliyorlardı. Memlûkler, bu hanlarda tüccarın her türlü can ve mal emniyetini sağlıyorlardı. Yabancı tüccarlar bu "vekalet-i koson" denilen hanlarda alışverişlerini de serbestçe yapabiliyorlardı.8

Bu hanlara çeşitli İslâm ülkelerinden gelen tüccarların yanı sıra Venedik, Cenova, Kıbrıs, Girit, Marsilya vb. ülkelerden gelen pek çok tüccar da vardı. Bu hanlara çok sayıda yerli tüccar gelir, değişik ülkelerden gelen yabancı tüccarla alışveriş yaparlardı.9

Memlûk ülkesine Şam'dan gelen tüccar daha çok zeytinyağı, fıstık, badem, sabun vb. ticarî eşya getiriyordu.10 O dönemde oteller sadece yabancı tüccar için yapılmamıştı. Mısırlı tüccar için de oteller vardı. Bu otellerde önemli bazı mallar sandıklara konarak muhafaza edilirdi. Memlûkler tüccarların rahat edebileceği çok büyük oteller yaptırmışlardı.11

O dönemde 400 yatak kapasiteli yaklaşık 360 otel yaptırılmıştı.12

Memlûkler döneminde üzerinde önemle durulması gereken bir tüccar grubu vardı. Bunlara Karimiyye ve Tekruriyye adı veriliyordu. Uzak Doğu'dan getirdikleri baharatın bir kısmını iç pazara kısmını da Avrupa

ülkelerine ihraç eden bu tüccarlara el-Karimiyye ve et-Tekruriyye adı veriliyordu.

A. Tüccarlar

1. Karimiyye Tüccarı

Karimiyye13 tüccarı, önce Mısru'l-ulya'da gelişmeye başladı ve Kûs şehrini kendilerine önemli bir ticaret merkezi edindi. Karimî tüccarları Mısru'l-ulya (Yukarı Mısır) ve Kûs'ta önemli ve büyük çapta çarşılar kurdular. Karimî tüccarı gittikçe ticaretlerini geliştirerek Kahire'de kendilerine büyük bir otel yaptırdılar ve burayı da kendilerine önemli bir ticaret merkezi yaptılar.14

Karimiyye tüccarının esas merkezi Kûs şehri idi. Bu tüccar grubu Uzak Doğu ve Hindistan'dan gelen baharatı Aden limanı üzerinden Mısır'a getiriyorlardı.15 Karimiyye tüccarları doğu ticaretini ellerine geçirmişler ve Memlûk toplumunda büyük bir yer edinmişlerdi. Bazı araştırmacılar, Mısır'da XIII. yüzyılda büyük sermaye sınıfının başında Karimî tüccarlarının geldiğini söylemişlerdir.16

Karimî tüccarı yaşadıkları dönemde çok büyük rakamlara varan servetlere sahiptiler. Bu yüzden bunların Memlûk sultanları yanında değer ve itibarları oldukça yüksekti. Sultanlar sıkıştıkları zaman bazen Karimî tüccarından borç para bile almışlardır. Makrizî, Sulûk isimli eserinde H. 711/1311 yılında Memlûk sultanının bu tüccardan 15.000 dinar borç aldığını söylemektedir. Daha sonraki yıllarda da Memlûk sultanlarının borç para almaya devam ettiklerini yine Makrizî ifade etmektedir. Bazen sultanların bu aldıkları parayı tekrar geri vermedikleri de oluyordu.17

Karimî tüccarı, Hindistan ve Yemen'den getirdiği baharatları Avrupa ülkelerine satıyorlardı. Karimî tüccarları baharatı Hindistan'dan getirirken Yemen'e uğradıklarında bu ülke yöneticileriyle gümrük yüzünden bazen çekişme ve tatsız tartışmalar oluyordu. Örneğin 1304 yılında Çin'den

Mısır'a getirmek istedikleri baharat konusunda Yemen'e uğradıklarında aşırı gümrük vergisiyle karşılaştılar ve Memlûk hükümetinden yardım istediler. Memlûk Devleti'nin, zamanında müdahale etmemesi üzerine Karimî tüccarı Yemen yönetiminden büyük baskılarla karşılaşmışlardır.18

Memlûk sultanları, Karimî tüccarına büyük önem verdiler ve onları devletin en üst düzey makamlarına getirdiler. Örneğin onlara Nâzıru'l-haslık görevi verildi ki bu görev vezirliğe denk bir makam sayılıyordu. Bu makam sahibi bakan, tüccarın ticarî işlemlerini yürütüyordu. Ayrıca onlar için oteller yaptırıyor ve onlara ticarî kolaylıklar sağlıyordu.19

Karimiyye tüccarının para kazanma arzu ve istekleri ve yoğun çalışmaları olmasaydı Mısır çarşı ve pazarları böyle canlı olmazdı. Bu tüccar grubu, Memlûk Devleti'nin kuruluşundan XV. yüzyılın başlarına kadar ekonominin temelini oluşturan bir tüccar sınıfı olmuştur. Bu tüccar sınıfı, düzenli oluşları, çalışkanlıkları ve ticaretteki devamlılıklarıyla Memlûk ticaretini dünya ticaretinin odak noktası haline getirdiler. Fakat sultanların aşırı para kazanma hırsları, bu tüccarın kıymetinin bilinmemesine sebep oldu. Sultanların bu tüccar üzerine aşırı vergi yüklemeleri çok canlı olan iç ve dış ticareti baltaladığı gibi bazı malların karaborsa olarak satılmasına sebep oldu. Bu durum ise, Karimiyye ticaretinin gerilemesine ve neticede çöküşüne sebep oldu. Bunun üzerine bu tüccar grubu, Memlûk ülkesi yerine Uzak Doğu'ya yöneldiler.20

2. Yabancı Tüccar

Memlûkler, yabancı tüccarı ülkelerine çekebilmek için onlara her türlü kolaylığı sağlamışlardır. Avrupalı tüccar, genellikle deniz yoluyla Akdeniz üzerinden İskenderiye'ye geliyordu. Memlûkler döneminde İskenderiye, doğudan ve batıdan gelen her çeşit ticarî malın merkezi durumundaydı.21

Memlûk sultanları, Uzak Doğu'dan gelen tüccara sağladıkları kolaylığı Avrupalı tüccara da sağlamaya çalışmışlardır. Memlûk sultanlarının,

Haçlılarla mücadele etmelerine rağmen Avrupalı tüccarın Mısır'a gelişgidişleri durmamıştır. Sultanlar, ileri görüşlülüğünü bu konuda göstermek suretiyle din ve ticareti birbirinden ayırmışlardır. XIV. yüzyılın başlarında İskenderiye'deki Avrupalı tüccar sayısı üç bini geçmişti ve bunların Mısır'da ticarî işlerini takip edecek konsoloslukları vardı.22

Memlûk Devleti'nin ticarî hareketliliği ve canlılığı çok uzun sürmedi. Memlûk Devleti'nin güçlenmesine karşılık Papalık, bu ülkeye giden tüccara çeşitli müeyyideler uygulamaya başladı. Özellikle Akka'nın 1291 tarihinde Memlûklerin eline geçmesi ve Suriye limanlarında Haçlıların kovulması üzerine Papalık harekete geçerek Memlûk Devleti'nin esas zenginlik kaynağı olan ticareti zayıflatmak istemişti.23

Bütün bu kısıtlamalar ve ambargolar Memlûk Devleti'yle ticarî ilişkilerde bulunan İtalyan cumhuriyetlerini (Ceneviz, Venedik, Piza vb.) kapsıyordu. Papalık, Memlûk Devleti'ne satılan ve onların savaş gücünü arttıran ticarî malların satışını tamamen yasakladı. Özellikle, demir, kereste, neft, kibrit, buğday, yağ vb. gıda maddelerinin satışı durduruldu. Daha da önemlisi Memlûk Devleti'nin temel dayanağı olan "Beyaz köle" ticaretini de ambargo kapsamına aldı. Papalık, böylelikle Memlûk Devleti'ni içten çökertmeyi hedefliyordu.24

Memlûkler, Papalığın ambargo uygulamasına karşılık boş durmadılar ve ihtiyaçları olan kereste ve özellikle köle ihtiyacını Türkiye Selçuklularından temin etmeye çalıştılar. XIII. yüzyılda Memlûklerle Türkiye Selçukluları arasında ticarî ilişkiler çok iyiydi. İbn Batuta, Anadolu'nun her tarafından Mısır, Suriye ve Iraklı tüccarlara rastlandığını ifade etmektedir.25

B. Memlûklerin Çeşitli Millet ve Devletlerle Olan Ticarî İlişkileri

Memlûkler, iç ticarete önem verdikleri gibi dış ticarete de büyük önem vermişlerdir. Memlûkler, özellikle Avrupa ve Uzak Doğu ülkeleriyle zaman zaman tatsız durumlar yaşasa da ticarî ilişkilerini devam ettirmişlerdir.

Memlûklerin dış ticarete önem verdikleri ve ticarî ilişkilerini geliştirdikleri ülkeleri şöyle sıralayabiliriz.

1. Memlûklü-Venedik Ticarî İlişkileri

Haçlı seferlerinin Orta Doğu ve Avrupa ticaretine büyük etkisi olmuştur. Haçlı seferlerinin başlamasıyla önce Eyyubîler ve daha sonra da Memlûkler, Akka'nın fethine kadar Orta Doğu'da Haçlılarla sürekli mücadele etmişlerdir. Akka'nın fethiyle Doğu Akdeniz limanları Memlûklerin eline birer birer geçmiş ve Haçlılar buralardan siyasî varlıklarını yitirmişlerdir. Fakat siyasî çekişmeler ticarî ilişkileri de olumsuz yönde etkilemiştir.

Haçlılar, askerî tedbirlerin başarısızlığa uğradığını görünce, bu kez politikalarını değiştirdiler ve Memlûkleri ekonomik yönden çökertmek için Mısır limanlarını tahrip etmeye başladılar Orta ve Doğu Akdeniz'de sık sık korsan hareketlerine başladılar.26 Fakat Venedikliler, Mısır'la olan ticarî bağlarını koparmadılar ve ticarî ilişkilerini sürdürdüler.27

Memlûkler, Venediklilerle ve diğer İtalyan Cumhuriyetleriyle Suriye'de ve Mısır'da ticarî ilişkilerini geliştirdiler. Mısır, Doğu ile Batı arasında önemli bir köprü vazifesi gördüğünden Akdeniz'de ve Afrika ile Asya arasında önemli bir ticarî merkez durumundaydı. Bu ticarî gelişmeler XV. yüzyılın sonuna kadar devam etti.28

A. Memlûklerle Venedikliler Arasında Yapılan Ticarî Anlaşmalar

Venedikliler, 1254 yılında Halep şehrine bir elçi göndermek suretiyle ticarî ilişkilerini geliştirmeyi düşünmüşlerdir. Bu elçi beraberinde iki de mektup getirmişti. Bu mektupta Venedikliler, Memlûk ülkesi içerisinde himaye edilmeleri ve Venedikli tüccara iyi muamele edilmesini istiyorlardı.29

Venediklilerle Memlûkler arasında ticarî ilişkiler, Sultan Zahir Baybars zamanında (1260-1279) Haçlılarla mücadeleye başlayıncaya kadar çok iyi

bir şekilde devam etti. Zaten Sultan Zahir Baybars, Memlûklerle Venedikliler arasında ticarî ilişkilerin iyi bir şekilde devam etmesini çok arzu ediyordu.30

Venedikliler, ticarî ilişkilerini Sultan Kalavun döneminde de sürdürdüler. Venedikliler, 1289 yılında Sultan Kalavun ile yeni bir ticarî anlaşma imzaladılar. Bu anlaşmaya göre gümrük vergilerinin oranı düşürülüyor ve Venediklilere yeni birtakım imtiyazlar veriliyordu.31

Fakat Sultan Eşref zamanında 1291 yılında Akka Kalesi Haçlılardan geri alınınca ticarî ilişkiler zaafa uğradı. Sultan, aynı yıl Haçlıları Şam'dan uzaklaştırdı. Venediklilerin ticarî imtiyazları böylece ellerinden alınmış oldu. Akka şehrinin düşmesinden sonra Venedikliler, Gazze şehrine gittiler. Sultan Eşref, onları bir gemiye doldurup Kahire'ye getirdi ve hapse attırdı. Venedikliler, Akka limanındaki bütün mallarını kurtuluş akçesi olarak verdiler ve böylece Sultan onları salıverdi.32

Papa IV. Nikola, Akka'nın düşmesinden sonra Sultan Eşref Halil'e bir mektup gönderdi ve mektubunda tüccarın Memlûk topraklarındaki kiliselerde serbestçe ibadet etmelerini ve bu tüccara eski ticarî imtiyazların geri verilmesini istedi. Fakat Sultan Eşref Halil, Papanın bu isteğine aldırış etmedi. Bunun üzerine Papa Venediklilerin Şam ve Mısır'a gidişgelişlerini yasakladı.33

Venedikliler, ticaretlerinin zaafa uğramasına fazla dayanamadılar ve Sultan Eşref'e yanaşabilmek ve ticarî ilişkilerini tekrar geliştirebilmek için yaklaşık 70.000 dirhem değerinde hediyeler gönderdiler.34

Sultan Eşref Halil, bunun üzerine Kahire'deki Venedik, Cenovalı ve Bizanslı tüccarı hapisten çıkardı ve onlara hürriyetlerini bahşetti. Bundan sonra da bu tüccar, güven içerisinde Mısır ve Şam'da ticaret yapabileceklerdi. Sultan Eşref'e de bu işi yaptığından dolayı "Emin Sultan" lâkabını verdiler.35

1302 yılında da Venediklilerle-Memlûkler arasında Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında yeni bir ticarî anlaşma daha yapıldı. Bu anlaşmaya göre Sultan gümrük vergilerinin oranında %50’ye yakın bir indirim yaptı. Venedikliler Memlûklerin ihtiyacı olan demir, kereste ve zifti getireceklerine dair söz verdiler. Venedikliler ticarî işlemlerini yürütmek için İskenderiye’de bir de konsolosluk açma izni aldılar.36

Venediklilerle Memlûkler arasında yapılan bu anlaşma üzerinden henüz iki yıl geçmeden iki devlet arasındaki ticarî ilişkiler yeniden kötüleşti. Venedik Dükü, Girit’te Ceneviz gemisine el koydu. Bu gemi, Bizans’tan Mısır’a köle getiriyordu. Bu hadise 1304 yılında oldu.

Bu olay üzerine Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun, Venediklilerin İskenderiye konsolosunu ülkesinden uzaklaştırdı. Girit Dükü, Efrençleri Ceneviz gemisinden indirdi.37 Venedikliler bütün bu olumsuzlukları ortadan kaldırmak ve Memlûklerle yeniden ticarî ilişkilerini geliştirmek için Kahire’ye ve Safed Naibi’ne birer elçi gönderdiler. Bu elçi vasıtasıyla tekrar eski ticarî imtiyazlarını elde etmek istiyorlardı. Böylece, Venedikliler Şam (Suriye) ve Mısır’da tekrar eski ticarî imtiyazlarına kavuştular.38

W. Heyd, eserinde 1323-1345 tarihleri arasında Memlûklerle Venedikliler arasındaki ticarî ilişkilerin duraklama ve kesilme noktasına varacak derecede zayıfladığından bahsetmektedir.39

Venedik Cumhuriyeti, Memlûklerle Haçlılar arasında yapılan savaşlara Mısır ve Şam’daki ticarî çıkarlarını düşündüğünden Haçlıların yanında açıkça yer almadılar.40

Venedikliler, 1365-1370 yılları arasında Memlûklerle ticarî ilişkilerini askıya almışlardı. Fakat fazla zaman kaybetmeden Venedikliler Kahire’de tutuklu bulunan konsolosun ve Venedikli tüccarın salıverilmesi için harekete geçtiler. 1366 yılında Mısır’da tutuklu bulunan Venedikli tüccar, Emîr Yelboğa tarafından salıverildi.41

1368 yılında çok sayıda Venedik gemisine el konuldu ve bu gemilerde bol miktarda ticarî eşya vardı.42 Bütün bunlar göstermektedir ki, Venediklilerle Memlûkler arasındaki ticarî ilişkiler düzenli yürümemiştir. Venedikliler, ticarî çıkarlarını herşeyin üzerinde tuttuklarından ticarî ilişkilerini zaman zaman kesintiye uğratsalar da sultanların gönüllerini çok kıymetli hediyelerle almaya çalışmışlardır.

B. Venedikli Tüccarlardan Alınan Gümrük Vergisi

İtalyan şehir cumhuriyetlerinden XIII. ve XIV. asırda gümrük vergisi alınıyordu. Gümrük vergisini her gemi limana yanaştıktan sonra ödüyordu. Bu vergi, geminin hacmine ve eşyanın çeşidine göre değişik oranlarda alınıyordu. Her bir tacir, ticarî eşyası daha geminin üzerinde iken %2 gümrük vergisi ödüyordu.43

İtalyan tüccarının XIII. asırda ödedikleri diğer bir vergi de rusûm vergisiydi. Bu vergi, ticarî malın Mısır'a girişinde alınırdı. Rusûm vergisi, ticarî malın kıymeti üzerinden 1/5 oranında yani %20 olarak alınırdı. Bu vergiye beşte bir manasına gelen "humus" adı verilirdi.44 İbn Mammatî, bu verginin Rum tüccarından da ülke girişinde alındığını ve gelen ticarî malın kıymetinin 35 dinara ulaşınca alındığını ve bazen de bu verginin 20 dinar değerine kadar düştüğünü ifade etmiştir.45 Makrizî ve Kalkaşandî ise bu verginin XV. asrın ortalarına kadar devam ettiğini belirterek Mammatî'yi desteklemişlerdir.46

Venediklilerle Memlûkler arasında yapılan ticarî anlaşmalara göre rüsûm vergisi Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında bütün ticarî eşya ve mallardan %10 oranında alınmaktaydı. Yalnız eritilmiş altın ve gümüş bunun dışındaydı. Bunlar için %2 oranında vergi alınıyordu. Altın ve gümüşten İslâm dinarı kestirildiğinden bunlarda vergi oranı düşüktü. Venedikliler, demir, kereste ve zift gibi ticarî mallar için %10 oranında vergi ödüyorlardı.47

Bazen sultanlar, Venediklilere aşırı gümrük muafiyetleri veriyorlardı. Malîyeti yaklaşık 1000 Bizans parasına ulaşan ticarî mallardan gümrük alınmıyordu. Altın ve gümüşten para darbı için gönderildiğinde teşvik babından bunlardan da gümrük alınmıyordu.48

C. Venedik-Memlûk Ticaretinde Alınıp Satılan Ticarî Mallar

İtalyan Cumhuriyetleriyle Memlûkler arasındaki ticarî malların takası, bu iki ülkenin ticarî hayatlarında önemli bir yer tutmaktaydı. İtalyan tüccarı, Memlûklerden genellikle şu malları alıyorlardı:

Mısır'dan Venediklilere gönderilen en önemli ürünlerin başında keten geliyordu. Avrupa'da, o dönemde ketene çok ihtiyaç duyuluyordu. Çünkü Mısır keteni, o dönemde dünya çapında ünlüydü. XIV. asra kadar Mısır keteni Avrupa'ya ihraç ediliyordu.49 Fakat İtalyan tüccarları, Mısır ketenini sadece Batı Avrupa'ya götürmekle kalmadılar; onlar aynı zamanda keteni Bizans'a ve diğer ülkelere de sattılar.50

İtalyan tüccarı, Mısır keteninin yanında Avrupa ve Bizans'a ipekli, pamuklu ve yünlü kumaşlarla birlikte şeker kamışı da götürüyorlardı.51 Memlûkler döneminde Şam Bölgesi, ipek ve pamuklu kumaşıyla dünyaca ünlüydü. Halep ve Hama şehirleri de pamuklu kumaş üretiminde ün yapmışlardı. İpekli kumaş üretiminde Şam, o dönemde merkez durumundaydı.52

Venediklilerin Memlûklerden satın aldığı madenler arasında şap madeni başta gelmekteydi. Şap, Batı Avrupa ülkeleri arasında boya sanayiinde oldukça fazla miktarda tüketiliyordu. İbn Mammatî ise "Şap taşı, boya sanayiinde özellikle de kırmızı boya da çok kullanılıyordu. Şap taşı, Saîd Bölgesi'nden İskenderiye'ye kadar olan bölgede bol miktarda bulunmaktaydı" demektedir.53

Şap madenine Memlûk sultanları tarafından bazen ihtikar (stok) yapılır ve İtalyan tüccarı Mısır'a geldiğinde bu madeni satın almak için çok para

ödemek zorunda kalırdı.54

İtalyan tüccarının Mısır'dan satın aldığı bir maden de soda idi. Makrizî, soda madeninin Mısır'da bulunduğunu ve Batı Avrupa'ya Mısır'dan ihraç edildiğini söylemektedir.55

İtalyan tüccarının Memlûk ülkesinden satın aldıkları diğer önemli bir maden de zümrüttür. Zümrüt madeni, o dönemde çok nadir bulunan madenlerdendi. Bu maden Mısır'da bulunuyordu ve diğer ülkelere Mısır'dan gönderiliyordu. Bu maden, Nâsır Muhammed b. Kalavun'dan sonra Mısır'da çıkarılmaya başlandığını Kalkaşandî ifade etmektedir.56

Venedik tüccarlarının İskenderiye, Dimyat ve Suriye limanlarından satın aldığı önemli bir ticarî mal da baharat idi. Biber ve baharat türleri, Hindistan tüccarı vasıtasıyla önce Yemen'e getiriliyor ve oradan da Karimî tüccarı aracılığıyla Mısır'a ulaştırılıyordu.57

Mısır'a getirilen baharat çeşitleri, İskenderiye ve Dimyat limanlarına geliyor ve oradan da gemilerle Girit adası üzerinden Venedik'e gidiyordu. 1340 yılına ait bir ticaret belgesinde zencefil, tuz, papağan yemi Mısır'dan gemiyle önce Girit adasına, oradan da Venedik'e götürüldüğü yazılıydı.

Memlûklerin Venediklilerden ve diğer İtalyan tüccarlarından satın aldığı en önemli madde keresteydi. Çünkü keresteye Mısır'da çok ihtiyaç duyuluyordu.58

Ünlü seyyah Niccolu'nun anlattıklarına göre, "İtalyan tüccarı keresteyi Mısır ve Şam'a XIII. ve XIV. yüzyılda Avrupa'dan getiriyorlardı" demektedir.59

Kalkaşandî ise, Avrupalı tüccarların İskenderiye ve diğer Memlûk limanlarına demir, kereste, köle vb. eşyanın İtalyan tüccarı tarafından getirildiğini ifade etmektedir.60

Mısır'a İtalya cumhuriyetleri tarafından getirilen kereste, özellikle gemi yapımında çok kullanılan temel bir ham madde idi.61 Memlûkler Orta

Doğu’da, Haçlılar ve Moğollarla sürekli mücadele ettiklerinden denizde de güçlü olmak zorundaydılar.

Memlûklerin Venediklilerden ve diğer Avrupa ülkelerinden satın aldığı önemli madenler arasında demir gelmekteydi.Venedikliler demir madeninin dışında ayrıca kurşun, kalay ve gümüş madenini de getirip Memlûklere satıyorlardı. Tüccar, bu madenleri genellikle İngiltere ve İrlanda’dan getiriyordu.62

Makrizî ise, “Memlûklerin para kestirmede kullandıkları kırmızı gümüşü Batı Avrupalı tüccardan satın aldıklarını, Sultan Berkuk döneminde ise bu gümüşe talebin daha da arttığını” belirtmektedir.63

Venedikliler ve diğer İtalyan tüccarı Avrupa’dan Mısır ve Suriye’ye çok çeşitli kumaşlar getirip satıyorlardı. Mısır ve Şam’da “Cûh-ı Bundukî” kumaşı satılıyordu. Kalkaşandî, “Cûh kumaşı Venediklilere nispet ediliyordu” demektedir.64 “O asırda Memlûk sultanlarına Avrupa kralları tarafından cûh kumaşı hediye olarak gönderiliyordu” demektedir.65

Yine İtalyan tüccarı tarafından, Kuzey Rusya’dan, Bulgaristan ve Karadeniz’den sincap ve sansar derisi getirilerek Mısır ve Suriye’de satılıyordu. Kahire’de çeşitli derilerin satıldığı “Sûku’l-has lilferraiyyin” çarşısı vardı. Bu çarşıda sadece hayvan derisi satılmaktaydı.66

Memlûkler, Venediklilerden ve diğer İtalya Cumhuriyetlerinden bol miktarda köle satın alıyorlardı. Memlûk ordusunun temeli köle sistemine bağlı olduğundan Memlûkler için köle ticareti çok önemliydi. Orta Çağ’da köle, başlıca üç bölgeden getiriliyordu; Avrupa, Asya bozkırları ve Afrika idi. Ayrıca Hindistan, Çin ve başka yerlerden gelen kölelerin kaydına rastlansa da buralardan gelen kölelerin sayısı o kadar fazla değildi. Orta Çağ’da köleler düzenli olarak bu üç kıtadan sağlanmaktaydı.

Memlûklerin Venediklilerden aldıkları önemli ticarî mallar arasında çok kıymetli züccaciye eşyası da önemli bir yer tutmaktaydı. Venedik

züccaciyeleri dünyaca çok ünlüydü. Memlûk sultanları saraylarını ve köşklerini bu çok değerli ve paha biçilmez züccaciyelerle süslemişlerdir.67 Memlûkler, zeytin ve zeytinyağını da İtalyan tüccardan alıyorlardı.68

2. Memlûk-Ceneviz Ticarî İlişkileri

Memlûk sultanları Venediklilerle olduğu gibi diğer İtalyan Cumhuriyetleriyle de ticarî ilişkilerini devam ettirmişlerdir.

A. Memlûklerle Cenevizliler Arasında Yapılan Ticarî Anlaşmalar

Memlûklerle Cenevizliler arasındaki ticarî ilişkiler ve yakınlaşmalar daha çok Sultan Baybars zamanında başladı. Venediklilerle Cenevizliler arasında Sebe Kilisesi yüzünden bir savaş oldu ve Cenevizliler Akka'dan Venedikliler tarafından kovuldu. Bunun üzerine Cenevizliler Memlûklere yaklaşarak, Mısır ve Suriye limanlarında ticaretlerine devam etmek istediler. Böylece H. 661/1262 yılında Sultan Zahir Baybars zamanında Cenevizliler bir ticarî anlaşma yapmaları için Mısır'a bir elçi gönderdiler. Sultan Baybars, Cenevizlilere karşı çok iyi davrandı ve onlarla ticarî ilişkileri geliştirmek istedi.69

H. 674/1275-76 yılında Cenevizliler, çok büyük ticarî imtiyazlar elde etmek için sultanlara çok kıymetli hediyeler getirmişlerdir. Sultan Zahir Baybars'da bu hediyelere karşılık olarak Cenevizlilere Mısır ve Suriye'de ticarî kolaylıklar sağladı ve onları himaye etti.70

Cenevizliler, diğer İtalyan Cumhuriyetlerinden daha fazla ticarî imtiyazlar elde edebilmek ve zaman zaman kesintiye uğrayan ticaretlerini daha da geliştirebilmek için sultanlara kıymetli hediye vermek yolunu tercih etmişlerdir. H. 684/1285 yılında yine bir Ceneviz elçisi Sultan Mansur Kalavun'la ticarî anlaşma imzalamak için Mısır'a geldi ve uzun görüşmelerden sonra sultanla ticarî anlaşmayı imzaladı.71

Fakat Memlûkler, 1287 yılında Suriye'den dönen bir Ceneviz ticarî gemisine el koydular. Bu gemide çok miktarda ticarî eşya ve tüccar vardı.

Memlûklerin bu gemiye el koymaları neticesinde Cenevizlilerle Memlûklerin arası açıldı ve iki ülke arasındaki ticarî ilişkiler birden askıya alındı. Sultan Mansur Kalavun, büyük miktarda fidye aldıktan sonra gemiyi boşalttırdı ve Cenevizlilere iade etti.72

1284 yılında ise, Sultan Mansur Kalavun'un Trablus'u fethetmesi üzerine yine Cenevizlilerle Memlûklerin arası açıldı. Çünkü Trablus şehri, Cenevizliler için ticarî açıdan çok önemli bir şehirdi. Bu olayın vuku buluş tarihini İbn Abdüz-zahir 1287 olarak vermektedir.73

Cenevizliler, Trablus şehrinin Sultan Mansur Kalavun tarafından fethedilmesinden sonra ticarî hayatları bu şehirde birden zaafa uğradı ve ticarî ilişkiler kesildi. Sultan Kalavun, Cenevizlileri sadece Trablus'tan atmakla kalmadı aynı zamanda onların Orta Akdeniz'deki bütün ticarî ilişkilerini de bir noktada sekteye uğrattı.74

Cenevizliler, Trablus'un düşmesinden sonra Akdeniz'de korsan hareketlerine başladılar. Cenevizliler, 1289 yılında İskenderiye'den Bizans'a gitmekte olan bir gemiye saldırdılar. Bunun üzerine Sultan Mansur Kalavun, geriye kalan Cenevizli tüccarı da İskenderiye sınırında tutuklattı. Sultan, Cenevizli tüccarın yollarını kesti fakat eşyalarına dokunmadı. Bu olaylar üzerine Sultan Mansur Kalavun, Akkalıları ve bütün Avrupalı tüccarı ülkesinden uzaklaştırdı.75

Ceneviz Cumhuriyeti, bütün bu olumsuzlukları ortadan kaldırmak ve bozulan ticarî ilişkileri yeniden düzeltmek için 1289 yılında Alberto Spinola adında bir elçiyi çok kıymetli hediyelerle sultanın katına gönderdi. Sultan Mansur Kalavun, gelen elçiyi uzun süre beklettikten sonra kendi ülkesinin de çıkarlarını düşünerek biraz yumuşadı. İki ülke arasındaki görüşmeler, 13 Mayıs 1290 tarihli anlaşmayla neticelendi ve bu anlaşmayı sultan adına Naibu's-saltana (Sultanın vekili) olan Hüsameddin Toruntay imzaladı.76

Yine H. 711/1311 yılında Memlûklerle Cenevizliler arasındaki ticarî ilişkiler tekrar bozuldu. Bütün Memlûk limanlarında Cenevizlilerin ticarî imtiyazları ellerinden alındı.77 Ayrıca Cenevizliler, H. 734/1333-1334 yılında Şam limanlarında bazı korsan hareketlerde bulundular. Cenevizliler, özellikle Beyrut şehrinde korsan hareketlerini daha da yoğunlaştırdılar. Fakat XIV. asrın ilk yarısında Mısır'la Cenevizliler arasında ticarî ilişkiler tekrar iyileşti. Çünkü Karadeniz köle ticaretinin kontrolü Cenevizlilerin elindeydi. Cenevizliler, hem Bizans'a hem de Memlûklere ihtiyaç duydukları köleyi temin ediyordu. Memlûk sultanları, köle ticaretine çok önem veriyorlardı.78

Cenevizlilerle Memlûkler arasındaki ticarî ilişkiler, 1365 yılında I. Petro'nun (Kıbrıs Kralı) İskenderiye'ye saldırması üzerine tekrar bozuldu. Cenevizlilerin bu saldırıda Haçlıların yanında yer aldığını ve birlikte hareket ettiklerini görmekteyiz.79 Cenevizliler için İskenderiye çok önemli bir şehirdi.

Bu olaydan sonra Cenevizliler, hemen Kahire'ye bir elçilik heyeti gönderdiler ve İskenderiye'de tutuklu bulunan tüccar heyetinin salıverilmesini istediler ve Petros Lozincan'ın80 yanında yer almadıklarını bundan sonra da yer almayacaklarını ifade ettiler. Kahire'ye gelen elçilik heyeti de, Memlûklerle ticarî ilişkilerini devam ettirmek istediklerini belirttiler. Bu heyet, ayrıca hapiste bulunan 60 Cenevizli tüccarın salıverilmesi için de çok değerli hediyeler getirdiler.81

Cenevizliler İskenderiye'ye Haçlıların saldırısından dolayı sultandan özür dilediler ve bu olaydan haberlerinin olmadığını ifade ettiler. Ayrıca Cenevizliler, Kıbrıs kralını da bizzat kendi elleriyle öldüreceklerini söylediler.82

B. Cenevizlilerden Alınan Gümrük Vergisi

Memlûklerle Cenevizliler arasında yapılan anlaşmalar çerçevesinde gümrük oranları da belirlenmeye çalışılmıştır. Memlûk Sultanı Mansur Kalavun zamanında 1290 yılında Cenevizlilerle yapılan anlaşmaya göre rüsûm vergisi oranları yeniden belirlenmişti. Bu anlaşmaya göre rüsûm vergisini Cenevizliler Mısır'a girişte, ister ham maddeden, isterse fabrika mamullerinden olsun malın kıymeti üzerinden %10 oranında veriyorlardı. Ticarî eşyaya gelince; tartılabilenlerden zeytinyağı ve hububat gibi mallardan malın kıymeti üzerinden %12 rüsûm vergisi alınıyordu. Eritilmemiş külçe altın ve gümüşten %4, eritilmiş altın ve gümüşten ise %2 oranında bir vergi alınıyordu.83

Memlûklerle Cenevizliler arasında 1290 yılında yapılan ticarî anlaşmaya göre, Cenevizli tüccarlar, anahtarları kendilerinde olan geniş mağazalardan faydalanacaklar ve depo edilecek mallar için belirli ölçüde gümrük vereceklerdi. Cenevizli tüccar, ticaret yerlerinde bulunan mallarını satmayıp tekrar geri götürmek isterlerse bu durumda gümrük vergisi ödemeyeceklerdi. Fakat, bu işlemlerinin yürütülmesi için Cenevizlilerin görevlendireceği bir memurun defter tutması gerekiyordu.84

C. Memlûk-Ceneviz Ticaretinde Karşılıklı Alınıp Satılan Ticarî Mallar

Cenevizliler, Memlûklerden keten, ipekli ve pamuklu kumaş, züccaciye mamulleri, kıymetli taşlar, abanoz ağacı, boyada kullanılan şap madeni, hurma, baharat ve biber türleri, karanfil, zencefil, zaferan, misk ve anber, buhûr ve buna benzer daha çok çeşitli ticarî eşya satın alıyorlardı.85

Memlûkler ise, Cenevizlilerden daha önce Venediklilerle yaptıkları ticarî anlaşmalar çerçevesinde hangi tür ticarî mallar onlardan alınıyorsa Cenevizlilerden de aynı ticarî malları alıyorlardı. Bu ticarî mallar arasında demir, kereste, zift ve köle gibi önemli olanları başta gelmekteydi.86

3. Diğer Avrupa Ülkeleri ve Akdeniz'deki Adalarla (Kıbrıs, Girit vs.) Memlûklerin Ticarî İlişkileri

A. Aragon Krallığı-Memlûk Ticarî İlişkileri

Aragon Krallığı, Endülüs Emevi Devleti'nin kuzeydoğusunda yer alan ve İbn Haldun'a göre, XIV. yüzyılda Barselona, Şatıbe Arapun, Sarakus'ta, Belensiye, Daniye, Mayorka ve Minorka gibi yerleri içine alan bir krallıktı.87

Memlûkler, Sultan Baybars zamanında diğer Avrupa ülkeleriyle ticarî ilişkileri geliştirdikleri gibi Aragon Krallığı'yla da ticarî ilişkilerini geliştirmişlerdir. Sultan Baybars, Aragon Kralı Şarl ile bir ticarî anlaşma imzalamıştır.88

Aragon Krallığı, Memlûklerle ticarî ilişkilerini Sultan Mansur Kalavun döneminde de devam ettirdi. Fakat Papa X. Gregoire, 1272 yılında Memlûklere karşı gemi sanayiinde kullanılan kereste ve inşaat malzemesi satışına yasak koydu. Bunun üzerine Aragon Krallığı da bu yasağa uymak zorunda kaldı.89

Memlûklerle ticarî ilişkilerini daha da ileri bir seviyeye çıkarmak isteyen, Aragon Kralı I. Jayme'nin oğlu III. Pierre idi. Fakat ticarî ilişkileri en ileri seviyeye çıkaran ise Aragon Kralı III. Alphons olmuştur. Bu Aragon Kralı ile Sultan Mansur Kalavun arasında 25 Nisan 1290 tarihinde bir ticarî anlaşma imzalanmıştır. Bu anlaşma, hem siyasî hem de ticarî amaçlar güden çeşitli maddeler içeriyordu. Bu anlaşmada özetle şunlar yer alıyordu. O güne kadar alışılmış olan girişçıkış ve transit resim vergilerinin İskenderiye, Dimyat ve Mısır'ın diğer sınır şehirlerinde bulunan tüccar için aynen korunacağı ve sözü geçen tüccarla Mısır tüccarı arasında Mısır'da yapılan alışverişler için yapılacak işlemlerin İslâmî kurallara göre düzenleneceği, Alphons'un Mısır'a demir, silâh, kereste ve benzeri ticarî malların gönderilmesini engelleyecek herhangi bir şey yapmayacağı belirtilmiştir.90

Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminde de Aragon Krallığı ile Memlûkler arasında ticarî ilişkiler iyi bir şekilde devam etmiştir. Hatta

Aragon Kralı James, Memlûk Sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun’a ticarî ilişkileri daha da geliştirmek için kalabalık bir elçilik heyetini Kahire’ye göndermiştir. Aragon Kralı, Memlûklerle olan ticarî ilişkileri sekteye uğratmamak için Haçlılarla birlikte Memlûklere karşı saldırıda bulunma fikrini dahi taşımıyordu.91

B. Piza ve Diğer Avrupa Şehir Devletleriyle Memlûklerin Ticarî İlişkileri

Piza Cumhuriyeti de bir İtalya şehir devleti olup ticarette çok ileri gitmiştir. Pizalılar, gerek Eyyûbîler döneminde gerekse Memlûkler döneminde olsun Doğu Akdeniz’de Suriye ve Mısır’la ticarî ilişkilerini iyi bir şekilde sürdürmüşlerdir. Piza Cumhuriyeti Haçlı seferleri sırasında ve ondan sonraki dönemde de Mısır limanlarındaki konsolosluklarını ve ticaret yerlerini ellerinden çıkarmamışlardır.92

Memlûklerin Pizalılardan satın aldığı başlıca ticarî mallar arasında demir, kereste, zift gibi Memlûk ülkesinden bulunmayan mallar gelmekteydi.93

Pizalıların getirmiş olduğu bütün ticarî mallardan %16 oranında bir gümrük vergisi alınıyordu. Altın ve gümüş üzerinden ise %10 gümrük vergisi alınırken ithal edilen gıda maddesi ve şaraptan ise vergi alınmıyordu.94

Memlûkler, Avrupa ve diğer ülkelerle ticarî ilişkilerini çok iyi yürütüyorlardı. Özellikle Avrupa ülkeleriyle ticarî ilişkilerini devam ettirirken de onların sadakatine ve dürüstlüğüne çok dikkat ediyorlardı. Memlûkler, ticarî ilişkilerinde bazen denge politikası takip ediyorlardı. Mesela, Suriye limanlarındaki Haçlılardan istifade eden Ceneviz ve Pizalılara karşı hemen Venediklileri desteklemişlerdi. Sultan Mansur Kalavun döneminde Suriye limanlarının büyük bir kısmı Haçlılardan alınmıştı.95

Memlûkler, Suriye limanlarını Haçlılardan birer birer temizledikten sonra bu kez de Cenevizliler, Floransalılar ve Pizalılar Akdeniz'de Memlûklere karşı korsan hareketlerine başladılar.96 Fakat bu devletler Memlûklerle ticarî ilişkilerini tamamen koparmadılar.

Pizalılar, Memlûklerden şeker, tuz, şap, kıymetli taşlar, baharat, zümrüt, mercan, biber ve daha birçok ticarî eşyayı İskenderiye, Dimyat ve diğer Mısır ve Suriye limanlarından satın alıyorlardı.97

Fransa'nın güneyinde bulunan Marsilya'nın da Mısır'la olan ticarî ilişkileri, çok eskilere kadar inmektedir. XIII. yüzyılda hazırlanmış esas teşkilât kanununda Marsilya'nın ticarî alışverişiyle ilgili olarak İskenderiye'den §Marsilya'ya gönderilen mallardan sık sık bahsedilmektedir. Marsilyalılar daima kendi konsoloslarının otoritesine bağlı kalmışlardır.

Marsilyalılar, ticarî faaliyetlerine Memlûk topraklarında uzun bir süre devam etmişlerdir. 1323 yılında Simeon Semeonis adında İrlandalı bir seyyah aynı yılın Ekim ayında İskenderiye'yi ziyaret ettiğinde orada Venedikli, Cenevizli, Katalonyalı ve Marsilyalı tüccarları gördüğünü ve bunların İskenderiye'de konsolosluklarının dahi olduğunu söylemiştir.98

Ayrıca İskenderiye'de Avrupalı ve diğer ülke tüccarı için çok güzel oteller yaptırılmıştı. Venedikliler için iki otel, Cenevizliler için bir otel vardı. Diğer ülkelerden Marsilyalılar, Katalonyalılar, Habeşistanlılar, Türkler, Moritanyalılar ve Tatarlardan gelen tüccarın kalabileceği çok büyük oteller inşa edilmiştir.99

Memlûk Devleti'yle ticarî ilişki kuran devletlerden biri de Amalfililerdir. Bunlar Venedik ve Cenevizlilerle birlikte İskenderiye'ye gelip Mısır'la ticarî ilişkilerini geliştirmişlerdir. Memlûklerle bunların dışında ticarî ilişkide bulunan birçok devlet ve topluluk vardır. Bu devlet ve topluluklar arasında, Lambordiya, Sicilya, İspanya, Rusya, Almanya,

Danimarka, Galiçya, Flander ve Normandiya gelmekteydi. Bunlar değişik zamanlarda Mısır ve Suriye limanlarıyla ticarî bağlarını devam ettirmişlerdir.100

Ceneviz ve Venedikliler, Mısır'la ticarî ilişkilerini geliştirirken Amalfililer de tam tersine yavaş yavaş Mısır ile ticarî ilişkilerini yavaşlatmış ve sonunda ilişkileri tamamen kesen tek şehir devleti olmuştur.101

C. Girit Adası ve Kıbrıs Krallığı ile Memlûk Devleti Arasındaki Ticarî İlişkiler

Kıbrıs, Ege Denizi kıyıları ile Mısır ve Suriye sahilleri arasında deniz seferleri başladığı günden itibaren önemli bir ada olma özelliğini her zaman korumuştur.

Kıbrıs Krallığı, Orta Çağ'da Hıristiyanlar için denizde önemli bir stratejik nokta olduğundan burası Memlûkler için de ciddi bir tehlike teşkil ediyordu.102

Sultan Baybars, Kıbrıs'ın bu önemli konumunu bildiğinden H. 669/1270 yılında Kıbrıs'a karşı bir sefer düzenledi fakat bu seferde, rüzgarın ters ve şiddetli esmesi yüzünden Limasol açıklarında bulunan Memlûk gemilerinin bir kısmı battı ve bir kısmı da parçalandı. Bu seferde sağ kurtulanlar da Kıbrıs Krallığı tarafından esir edildiler. Buna karşılık Sultan Baybars da İskenderiye ve diğer şehirlerdeki Frenk tüccarını tutuklattı.103

Kıbrıs Krallığı ile Memlûkler arasında siyasî çekişmeler uzun bir süre devam etmiş ve buna karşılık ticarî ilişkiler de zaman zaman sekteye uğrasa da sürdürülmeye çalışılmıştır.

Çünkü Uzak Doğu'dan gelen baharat ve çeşitli ürünler, kervanlarla Suriye ve Mısır limanlarına geliyor ve bu ticarî mallar, bölgede önemli bir ticaret merkezi olan İskenderiye'ye boşaltılıyordu. Bu mallar, daha sonra

gemilerle Kıbrıs’ın Magosa Limanı’na sevkediliyordu. Magosa Limanı, o dönemde Batılı Hıristiyan tüccar için önemli bir ticaret merkeziydi.104

İbn Bîbî, Kıbrıs’ın kumaş tüccarından bahsetmektedir.105 Bu dönemde Kıbrıs’ta yün kumaş ve keten imal ediliyordu. Ayrıca göztaşı, zamk ve Kıbrıs şarabı da Suriye’ye gönderiliyordu.106

E. Ashtor, 1361 yılına ait resmî bir belgeye dayanarak Kıbrıs’ın Magosa Limanı’ndan İskenderiye’ye bakır ihraç edildiğini ifade etmektedir.107

Makrizî ise H. 749/1348 yılında Kıbrıs’ta çok şiddetli bir deprem olduğundan ve veba salgını baş gösterdiğinden bahsetmektedir. Makrizî, ifadesine devamla “bu yılda çok gemi battı ve çok sayıda tüccar öldü. Kıbrıs’ta hayat durdu. İnsanlar kıyamet koptu zannettiler. Veba bir hafta devam etti ve Kıbrıs nüfusunu neredeyse yarıya indirdi. Denizden karaya ulaşanlar ölüyor, denizdekiler ölüyor ve sokakta yürüyen olduğu yerde ölüyordu. Her taraf ceset doluydu. Bu yıl ticaret tamamen durdu ve bu veba, Kıbrıs’tan Avrupa’ya sıçradı” diyerek olayın vehametine dikkati çekmek istemiştir.108

Girit adası da Memlûkler döneminde ticarî açıdan önemli bir konuma sahipti. Memlûk sultanları, ülkenin ihtiyacı olan demirin bir kısmını Girit’ten belli gümrük teşvikleriyle karşılamaya çalışıyorlardı. Papalık, Memlûklere direkt olarak yapılan ihracata karşı çıkıyor ve özellikle demir, kereste ve zift sevkiyatına ise ambargo koyuyordu. 1377 yılında İskenderiye’ye gönderilmesine müsaade edilen bakır, kalay ve diğer metallere Venedik Senatosu yine engel olmuş ve Memlûk Devleti’ne gönderilmesine karşı çıkmıştı.109

Orta Çağ’da Girit adasının Kadriye şehri, Uzak Doğu mallarıyla özellikle baharat, biber, güzel kokular, Çin tarçını ve kakule gibi ticarî eşya ve mallarla doluydu ve çok miktarda ipekli kumaş İskenderiye’den Girit yoluyla Venedik’e ve diğer Avrupa ülkelerine ihraç ediliyordu.110

4. Memlûklü-Türkiye Selçukluları Ticarî İlişkileri

Anadolu, Türkiye Selçukluları zamanında Orta Doğu'nun en işlek ticaret yollarına sahipti. Türkiye Selçukluları, Anadolu'yu doğudan batıya ve kuzeyden güneye uluslararası ticaret yollarıyla ve yaptıkları kervansaraylarla âdeta bir ağ gibi örmüşlerdi. Memlûk Sultanı Baybars, 1277 yılında Anadolu'ya geldiğinde ordusu ile Karatay Kervansarayı'nda konaklamış ve bu kervansarayı beğenmişti.111

Türkiye Selçukluları, ticarete çok önem vermişler ve yabancı tüccarın soygun, yağmalanma ve gasp gibi durumlarda mallarını tazmin etmişlerdir. Mesela, Antalya'nın fethinden sonra Mısır'dan gelen ve Frenkler tarafından soyulan Mısırlı tüccarların şikâyetlerini dinleyen sultan, bu tüccarların kendilerini devlet güvencesinde hissetmeleri için aynen ifadesinde "yerimde oturmam ta sizin malınızı ele geçirmedikçe, tamamını sizlere teslim etmedikçe ve eğer malınızdan bir şey telef olursa kendi hazinemden onu telafi ederim" demiştir.112

Kıbrıs Krallığı, Memlûklülerle Türkiye Selçukluları arasındaki ticarî münasebetleri engellemek için Suriye'deki Frankları destekliyor ve Antalya-İskenderiye ara

sında yapılan ticarî mübadeleyi ve Anadolu'dan Mısır'a yapılan kereste nakliyatını tehdit ediyordu. Papa, zaman zaman Venedik ve Ceneviz donanmalarını tahrik ederek Mısır'a karşı saldırıya geçmelerini söylüyordu. Fakat Venedikliler ve Cenevizliler ticarî menfaatlerini düşündüklerinden Papalığın bu isteklerine uymuyorlardı.

Bazen de Türkmenler tarafından saldırı ve yağmalama oluyordu.113 Mesela, Kilikya'dan Bizans'a gitmekte olan Hıristiyanlara ait büyük bir ticaret kervanı, 300 Türkmen atlılarının saldırısına uğramıştı. Bu kafilede en meşhur Hıristiyan tüccarlardan 80 kadarı Heraklia şehri civarında öldürülmüş ve malları da yağmalanmıştı.114

Anadolu'da ve Suriye-Mısır ticaret yollarında zaman zaman görülmekte olan baskın ve yağma hareketleri ülkeler arasında yapılmakta olan ticarî faaliyetleri olumsuz yönde etkiliyordu.

Türkiye Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Keyhüsrev, Kırım, Kafkas, Rus, Kıpçak ile ticaret yapan Anadolu, Suriye ve Irak tüccarlarına karşı, deniz ve karayollarını kapayan Trabzon imparatoru üzerine yürüyerek İmparator Aleksi'yi ticaret yollarını açmaya mecbur etmiş ve sırf ticaretin güvenli bir şekilde yapılmasını sağlamak için elinden geleni yapmıştır.115

Ermeni Krallığı, Haçlılara ve Moğollara güvenerek zaman zaman Türkmen tüccarlarını soyuyorlardı. 1274 yılında Ermeniler Göynük'te Türkmen tüccarlarının yolunu kesti ve onların ellerinden at ve katırlarını aldı. Bu ticaret yolunu daha güvenli hale getirmek ve Kilikya Ermenilerine bir ders vermek için Sultan Baybars, 1275 yılında Kilikya'ya girdi; Sis, Tarsus ve Adana şehirlerini aldı.116

Türkiye Selçukluları ve Beylikler döneminde Mısır'a yapılan ticarî eşya naklinde önemli ihracat limanlarından birisi de Akdeniz üzerinde bulunan Antalya ve Alanya limanlarıydı. Memlûk ülkesine sevk edilen kerestenin en önemli ihraç limanı Alanya idi. İbn Batuta, burayı ziyaret ettiği zaman Mısır, Şam ve İskenderiye tüccarlarının satın aldıkları kerestelerin İskenderiye ve Dimyat'a Alanya limanından sevk edildiğini ifade etmektedir.117 Yine İbn Batuta Amasya gümüşünü satın almak için Mısır ve Şam'dan tüccarların geldiğini ifade etmektedir.118

XIII. ve XIV. asırda Anadolu'da en önemli ticaret merkezleri arasında Sivas, Kayseri ve Konya gelmekteydi. Sivas o dönemde doğudan ve batıdan, kuzeyden ve güneyden gelen bütün ticaret yollarının kavşak noktasıydı.119 Cenevizliler, burada konsolosluk açmışlar ve buradaki ticarî hareketlilikten azami derecede istifade etmişlerdir. Fakat Moğolların Anadolu üzerinde kurdukları siyasî ve ekonomik baskı yüzünden bu canlı

ticaretten Anadolu tüccarından daha çok yabancılar ve Moğollar faydalanmışlardır.120

5. Altınordu-Memlûk Ticarî İlişkileri

Altın Ordu Hanlığı ile Memlûkler arasında siyasî ve ticarî ilişkiler Batu Han'ın kardeşi Berke Han zamanında başlamıştır. Berke Han, Memlûk Sultanı Baybars ile anlaşarak Altın Ordu'yu kontrol etmek isteyen Hülagü ile savaştı ve onu yendi.121

Memlûkler, Altın Ordu ve diğer Moğol Hanlıkları arasında ortaya çıkan toprak ihtilafları yüzünden daha çok Altın Ordu Hanlığı'yla siyasî ve ticarî ittifaklar kurmaya çalışmıştır. Buna karşı İlhanlılar da, Avrupalı Hıristiyan devletleri, Bizans ve Kilikya Ermenileriyle Altın Ordu ve Memlûklere karşı bir ittifak kurmuşlardır.122

Altın Ordu Hanlığı, kölenin dışında Memlûk Devleti'ne kürk, deri, keçe, misk ve çeşitli ham maddeler satıyor ve buna karşılık Memlûklerden baharat ve sanayi mamulleri satın alıyordu. Bu ticarette Cenevizliler ve Venedikliler etkin rol oynuyorlardı.123

Altın Ordu ile Memlûk Devleti arasındaki bu ticarî yakınlaşma, Venedik ve Cenevizlileri Karadeniz ticaretine yöneltti. Ayrıca 1261-1263 yılları arasında Papalığın Memlûklere uyguladığı siyasî ve ticarî ambargoda Akdeniz ticaretinin gerilemesine sebebiyet vermiştir. Böylece Karadeniz ticareti Venedikliler ile Cenevizliler arasında savaşlara varan bir rekabet ortamı oluşturmakta gecikmedi. XIV. yüzyılın sonlarında Karadeniz ticaretinde Cenevizliler ön plana çıktı ve daha etkin rol oynamaya başladılar. Venedikliler ise daha çok Memlûklerle ticarete yöneldiler.124

Cenevizlilerin Karadeniz ticaretinde Venediklilere karşı ön plana çıkmasında İlhanlıların da etkisi olmuştur. Çünkü İlhanlılar, Altın Ordu'ya karşı yıllarca süren mücadelesinde Cenevizlilerden istifade etmişlerdir.125 Karadeniz ticaretinin canlanmasında Altın Ordu idarecilerinin muhtelif

dinlere karşı özellikle Hıristiyan ve Yahudilere karşı hoşgörülü davranmalarının da etkisi olmuştur.126

Altın Ordu-Memlûk ticarî ilişkileri Berke Han döneminde başlamıştı. Berke Han, 1263 yılında Sultan Baybars'a yazdığı bir mektupta Hülagü'ye karşı birlikte hareket etmeyi istiyordu.127 Sultan Baybars da Berke Han'a yazdığı cevabî mektubunda, bu tekliften memnun kaldığını ve birlikte hareket etmeyi uygun bulduğunu ifade etmiştir.128 Sultan Baybars, sadece mektup yazmakla yetinmedi; Berke Han'a Mekke, Medine ve Kudüs camilerinde ona dua ettirdi.129

Ayrıca Sultan Baybars, Berke Han'a gönderdiği elçilik heyetiyle beraber çok kıymetli hediyeler de gönderdi. Sultan Baybars'la Berke Han arasındaki bu yakınlaşma ve iyi münasebetler, sadece sultanlar arasındaki şahsî menfaatleri değil, devletlerin menfaatleri de söz konusuydu.130 Bu iki ülke arasındaki yakınlaşma, daha çok İlhanlı Devleti'ne karşı idi. Bu iyi ilişkiler, Berke Han'ın 1266 yılında ölümünden sonra yerine geçen Mengü Timur zamanında da devam etti. Berke Han gibi o da, Hü

lagü'nün yerine geçen Abaka Han ile savaşmıştı. Mengü Timur zamanında ticarî açıdan en önemli olaylardan biri Cenevizlilerin Kefe'ye gelip bir koloni kurmaları olmuştur.131

Mengü Timur'dan sonra Han olan Tuda Mengü (1280-1287) döneminde de Altın Ordu ile Memlûkler arasında siyasî ve ticarî münasebetler iyi bir şekilde devam etmiştir. Memlûk Sultanları, Altın Ordu'ya çok değerli hediyeler göndermişler ve 1287 yılında Memlûk Sultanı Melik Mansur Kalavun Kırım'da yapılmakta olan bir cami inşaatı için iki bin dinar değerinde çeşitli inşaat malzemesi göndermiştir.132

XIII. yüzyılın sonlarına doğru Altın Ordu-İlhanlı politik rekabetinden dolayı Kefe, Trabzon ve Tebriz ticaret yolu önem kazanmaya başladı.133

Trabzon'a Kırım üzerinden kürk, keten ve bol miktarda esir gelirdi. Bu mallar, Anadolu'ya İstanbul'a ve buralardan da Suriye ve Mısır'a gönderilirdi.134 Altın Ordu Hanlığı devrinde Bulgar buğdayı ve Bulgar kürkleri de çok ün yapmıştı. Fakat XIII. ve XIV. yüzyılda Bulgar pazarlarında kürk ticareti azalmıştı.135 Altın Ordu hanları, 1343 yılında İtalyan tüccarlarını Kefe ve Kırım sahillerinden uzaklaştırdı.136

Memlûklerle Altın Ordu Hanlığı arasında siyasî ve ticarî münasebetler Sultan Hasan b. Nâsır Muhammed ile Altın Ordu Hanı Canibek döneminde de çok iyi bir şekilde devam etti. Canibek, Sultan Hasan'a yazdığı bir mektupta onu çok veciz ve mübalağalı ifadelerle övüyordu.137 Memlûklerle Altın Ordu Hanlığı'nı bu derece birbirine yaklaştıran en önemli nedenlerden biri, her iki ülkenin de İlhanlı Devleti'ne karşı olan olumsuz tutumu idi. Bu durum, Memlûklerle Altın Ordu Hanlığı'nı her dönemde siyasî ve ticarî açıdan birbirilerine yaklaştırmaya sebep olmuştur.138

Memlûklerle Altın Ordu Hanlığı arasında siyasî ve ticarî ilişkiler iyi bir şekilde devam etmiştir. Fakat Canibek Han'ın öldürülmesinden sonra artık Altın Ordu Devleti'nde iç karışıklıklar yaşanmaya başlandı.139

Altın Ordu Memlûkler arasındaki ticarî ilişkiler 1354 yılına kadar çok iyi bir şekilde devam etti. Fakat bu seneden sonra Çanakkale Boğazı'nın Osmanlı Devleti tarafından kontrol altına alınması üzerine Altın Ordu Hanlığı ile Memlûkler arasındaki ticarî ilişkiler bir dereceye kadar yavaşlamaya başladı.140

6. İlhanlı-Memlûk Ticarî İlişkileri

Memlûklerle İlhanlılar, Orta Doğu'da hem siyasî hem de ticarî açıdan birbirileriyle rekabet halinde olan iki güçlü devlet idi. Memlûklerle İlhanlılar arasındaki siyasî rekabeti iyi değerlendirmeden bu iki ülke arasındaki ticarî ilişkileri anlamak biraz güç olacaktır.

Memlûklerle İlhanlılar arasında siyasî ve ticarî açıdan yakınlaşma ve iyi ilişkiler, Abaka Han'dan sonra onun yerine geçen kardeşi Ahmed Teküder (1282-1284) zamanında başlamıştır diyebiliriz. Ahmet Teküder, Şemseddin Cüveyni'nin tavsiyesine uyarak İlhanlıların en büyük rakibi olan Memlûklerle dostluk anlaşması yapmak için Mısır'a bir heyet gönderdi.141 Bu heyet, Ahmet Teküder'in mektubunu Sultan Mansur Kalavun'a sundu. Kalkaşandî'nin ifadesine göre, Ahmet Teküder, Memlûk Sultanı'yla hem siyasî ve hem de ticarî açıdan iki ülkenin yakınlaşmasını istemektedir.

Ahmet Teküder, gönderdiği bu mektupta tacirleri devletin temeli olarak görmekte ve iki ülke arasında tüccar kafilelerinin gidip gelmesini istemektedir.142 Ahmet Teküder döneminde ticaret bu siyasete uygun olarak her tarafa yayıldı ve Tebriz şehri, o dönemde dünyanın en zengin şehirlerinden biri haline geldi.143

Sultan Mansur Kalavun, Ahmet Teküder'in teklifini kardeşi Kongurtay'ın Anadolu'da yaptığı tahribatı ileri sürerek reddetti.144 Fakat Ahmet Teküder'in saltanatı fazla uzun sürmedi. Abaka Han'ın oğlu Argun'un onu tahtan indirmesiyle saltanatı son buldu.145

Memlûklerle mücadeleye Gazan Han (1295-1304) döneminde de devam edildi. Gazan Han, Suriye ve Mısır'a hâkim olmak istiyordu. Bu yüzden 1302 yılında Papa VIII. Boniface'ye bir mektup yazarak Memlûklere karşı Hıristiyan devletlerinin desteğini aramaya çalıştıysa da bir sonuç alamadı.146

Gazan Han da Ahmet Teküder gibi İslâmiyet'i kabul etmiş ve ülkesinde İslâmiyet'in yayılması için faaliyet göstermiştir.147 Gazan Han, ticaret yollarının güvenliğini sağlamak için ciddi çalışmalar yapmış ve Mısır tacirlerine yapılması mümkün olabilecek vaatlerde bulunarak ticareti teşvik etmeye büyük gayret göstermiştir. Fakat Mısırlılar içerisinde bilhassa

Cezire'de bulunanlar birçok defa tacirlerin casus diye idam edilmeleri yüzünden haklı olarak bu tür vaatlere fazla güven duymaz olmuşlardır.148

Gazan Han, iç ve dış ticareti geliştirmek için kredi faiz oranını önce aşağı çekmeye çalıştı, bunda başarılı olamayınca da faizi yasakladı.149

Gazan Han, Altın Ordu Hanlığı ile ticarî ilişkilerini Mengü Timur'un yerine geçen Tokta Han (1290-1312) dönemin de karşılıklı elçiler göndermek suretiyle yeniden tesis etmiş ve tüccarlar için yolların güvenliğini tekrar sağlamıştı. Tokta Han zamanında Memlûk Sultanlarıyla karşılıklı elçi gönderilmesine devam edilmiştir.150

Memlûklerle İlhanlılar arasında ticarî bağlar daha çok Venedik ve Cenevizli tüccarlar aracılığıyla kurulmaya çalışılmıştır. Bu tüccarlar, her iki ülke mallarını bu ülkelere taşıyarak çok gelir elde etmişlerdir. Memlûklerin temel ihtiyacı olan köle satışı daha çok Suriye hududunda yapılmaktaydı. Türkistan'dan ise misk ile beraber, sincap, samur, siyah tilki, beyaz tavşan derileri, şahin, akik, at gibi ticarî mallar gelmekteydi.151 Bu köleler daha çok Kıpçak bölgesinden getiriliyordu. Köleler küçük yaşta iken satın alınıyor ve tüccarlar tarafından getirilerek ihtiyaç olan ülkelere satılıyordu.152

Memlûkler, Kilikya Ermeni Krallığı'nı ortadan kaldırdıktan sonra Halep üzerinden yapılan ipek ticaretini ve diğer ticarî emtia sevkiyatını tekrar canlı hale getirdiler. Memlûkler, bu bölgede İlhanlılarla hep ticarî rekabet halindeydiler. Memlûkler, İlhanlı engelini aşmak için Altın Ordu ve zaman zaman da Cenevizlilerin desteğini sağlamaya çalışmışlardır.153 Fakat İlhanlılar, Cenevizlilere Tebriz'de ticarethane açma gibi çeşitli kolaylıklar sağlayarak onları kendi yanlarına çekebilmeyi başarmışlardır.154 Böylece İlhanlılar ile Memlûkler arasındaki ticarî rekabette hep Cenevizlilerle Venedikliler ve diğer yabancı tüccarlar büyük kazançlar elde etmişlerdir.

Memlûk Sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun'la Ebu Said Han arasında H. 720/1320 yılında bir ticarî anlaşma imzalandı. Bu anlaşmaya göre Memlûk Devleti ile İlhanlılar Devleti arasındaki ticaret yollarında, ticareti engelleyen hiçbir engel kalmayacak ve Irak'tan Hicaz bölgesine giden tüccar kafileleri arasında Ebu Said Han'ın ve Memlûk Sultanı'nın bayrakları beraber dalgalanacaktı.155

7. Memlûklerin Uzak Doğu Ülkeleriyle (Yemen, Hindistan, Seylan ve Çin) Olan Ticarî İlişkileri

Memlûkler, Uzak Doğu ülkeleriyle ticarî ilişkilerini karayolundan daha çok deniz yoluyla yapmaya çalışmışlardır. Memlûklerin Hindistan, Çin ve Seylan ile yaptıkları Uzak Doğu ticaretinde en önemli limanlardan biri de şüphesiz Yemen'de bulunan Aden Limanı'ydı. Memlûklerden önce Fatımîler ve Eyyubîler Yemen'in ticarî bakımdan önemli bir mevkide olduğunu bildiklerinden burayı sürekli kendi kontrolleri altında bulundurmuşlardır. Memlûkler de ticarî açıdan önemli bir yere sahip olan ve Kızıldeniz'in iki ucunu birleştiren Yemen'i hâkimiyetleri altında bulundurmaya çalışmışlardır.156

Memlûkler döneminde Yemen'le olan siyasî ve ticarî bağlar, Sultan Zahir Baybars zamanında başlamıştır. Yemen'de bir hanedanlık kuran Resuloğulları, Sultan Baybars'a 1268, 1270 ve 1275 yıllarında çeşitli hediyelerle geldiler, bu hediyeler arasında fil, çeşitli hayvanlar ve kuşlar da vardı. Sultan Baybars, çok değerli hediyelerle gelen Yemen elçilerini çok iyi karşıladı.157

Yemen, XIII. asırda Resulîler (Resuloğulları)'in yönetiminde çok gelişmiş ve ekonomik yönden de bir bolluk ve refah dönemi yaşamıştır. Resuliler, çok etkili bir siyaset izleyerek Hindistan, Seylan ve Çin'e heyetler gönderdiler ve doğu ticaretinin en büyük merkezlerinden biri

haline geldiler. Aden'i yeniden canlandırarak doğu-batı ticaretinde önemli bir merkez haline getirdiler.158

Aden, Orta Çağ'da Uzak Doğu'dan özellikle Hindistan ve Çin'den gelen ticarî mal ile dolup taşıyordu. Hürmüz Boğazı yoluyla gelen mallar da Yemen'e gelirdi. Yemen Emîrleri, bazen Kızıldeniz yoluyla gelip Mısır'a geçen mallara izin vermiyorlar, kaptan ve tüccarları cezalandırıyorlardı. Tüccarlar, bu korkudan dolayı ticarî mallarını özellikle karayoluyla, kervanlarla götürmeye çalışıyorlardı.159

Aden Limanı oldukça büyük ve canlı bir pazar yeri idi. Doğu ürünlerinin aktarılması burada yapıldığından çoğu zaman Aden'de ürünlerin sahipleri el değiştirirdi. Hindistan'dan ve diğer Uzak Doğu ülkelerinden gelen ticaret gemileri burada demir atarlardı.160 Karimî tüccarı, Aden'e gelen Uzak Doğu mallarını Ayzab Limanı'na, oradan da Kûs şehrine getirir ve bu malları Kahire'deki Karimî ambar ve depolarına götürürlerdi.161 Karimiyye tüccarı bu ticaretten çok büyük gelir elde ediyorlardı.162

Aden ve Cidde Limanları, hac mevsiminde ticarî bakımdan daha hareketli ve canlı idi. Hindistan'dan gelen ticarî mallar, Aden'e oradan da yaklaşık 8000 deve ile Mekke'ye getirilirdi. Aden'den Cidde'ye gelen ticaret yolu değişince Mekke'nin ticarî önemi daha da artmıştır.163

Hindistan, ticarî bakımdan önemli bir ülke olduğu için XIII. ve XIV. yüzyılda Memlûklerle İlhanlılar arasında ticarî rekabet konusu olmuştur. İlhanlılar, Memlûkleri zayıf düşürmek için Basra Körfezi'nde bir filo yaptırarak onları Hint Denizi'nde tehdit etmek ve ticaretlerini engellemek istemişlerdir.164

Memlûkler, Hindistan'a hem kara hem de deniz yoluyla ulaşarak ticarî ilişkilerini sürdürüyorlardı. Memlûkler, karayolu güzergahı olarak, Şam, Bağdat, Semerkand ve Keşmir üzerinden Hindistan'a ulaşıyorlardı. Bazen

İran üzerinden de Hindistan’a gidiliyordu. Fakat karayolu ile ticarî ilişkiler riskli olduğundan daha çok denizyolu tercih ediliyordu.

Marko Polo, XIII. asırda Uzak Doğu’yu ziyaret ettiğinde, Moğolların Orta Doğu’da peşpeşe yaptıkları savaşlar neticesinde Çin’e kadar uzanan ana kara ticaret yollarında emniyet ve güvenin kalmadığını, hırsızların ticaret kervanlarını soyduklarını ve bu yüzden bu ticaret yolunun zayıfladığından bahsetmektedir.165 Aden Körfezi’ne Hindistan’dan gelen ticarî mallar Kızıldeniz üzerinden önce Ayzab Limanı’na ve oradan da Kûs üzerinden Nil vasıtasıyla Kahire’ye ya da bu ticarî mallar Suveyş yolu ile ya İskenderiye’ye yada Suriye limanlarına ulaşıyordu.166

Memlûklerin Hindistan’la yaptığı ticareti büyük ölçüde “kara ölüm” diye bilinen veba salgını etkilemiştir. Bu hastalık, önce 1338 yılında Hindistan’da görülmeye başladı ve daha sonra 1342 yılında İtalya’da, 1346 yılında Portekiz’de, 1348 yılında Mısır’da, 1351 yılında Rusya’da görülmüştür.167 Veba salgını başladığı tarihten itibaren hangi ülkeye ulaştıysa o ülkede çok sayıda insanın ve diğer canlıların kaybına sebep olmuştur. Bu vebadan dünya üzerinde görüldüğü yıllarda Asya, Avrupa ve Afrika kıtaları etkilenmiştir.

Memlûkler, Hindistan’dan baharat, biber, zencefil, Hindistan cevizi, karanfil, güzel koku, kafûr, ipek kumaş, gemi yapımında kullanılan kereste vb. ticarî malları satın alıyordu.168

Memlûk Devleti’yle Seylan Adası arasında da ticarî ilişkiler kurulmuştur. Seylan Meliki, H. 682/1283 yılında Memlûk Sultanı Kalavun’a bir elçi göndermiştir. Fakat elçinin getirmiş olduğu mektubu Kahire’de kimse güzel bir şekilde okuyamamıştır. Bu mektupta Seylan Meliki, Yemen’le değil de Memlûklerle siyasî ve ticarî ilişkilerini geliştirmek istediğini ifade etmiştir.169

Seylan Meliki, Memlûk Sultanı Kalavun’a çok değerli hediyeler göndermiştir. Bu hediyeler arasında paha biçilmez mücevherler, inci ve kıymetli taşlar vardı.170 W. Heyd, bu heyetin 1283 yılı Nisan ayında Mısır’a geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca Heyd, Seylan Meliki’nin Yemen hükümdarı ile değil de Memlûk Sultanı ile ticarî ilişkiler kurmayı tercih ettiğini de belirtmektedir. Seylan Meliki, Memlûk Sultanı’na Hindistan’dan aldığı bütün eşyanın kendi ülkesinde de var olduğunu ve Mısır’la Seylan arasında başlıca durak yeri olan Aden’de ise sultanın bir güvenlik görevlisi bulundurmasından yana olduğunu da bildirmiştir.171

Seylan Meliki, bu mektubunda sahip olduğu 20 adet gemi ve çok sayıda fil ve ayrıca 27 müstahkem mevkinin olduğunu ifade ederek iktidarı ve gücü hakkında Sultana ayrıca bilgi vermiştir. S. Labib’in ifadesine göre, Sultan, bu mektuba kendi çıkarı için olumlu cevap vermiş ve Seylan Adası ile ticarî ilişkilerini geliştirmek istemiştir. Çünkü Seylan ve Maabar dünyanın en çok inci çıkaran iki beldesi idi.172

Seylan, Hindistan ve Çin’den çok kıymetli ve değerli ticarî mallar, Memlûk topraklarına tüccar vasıtasıyla getiriliyordu. Bu ticarî mallar arasında yakut, sandal ve gemi yapımında kullanılan abanoz ağacı, Hindistan cevizi, kâfûr, zaferan, karanfil, baharat, biber ve çeşitli akik taşları vb. ticarî mallar daha çok Hindistan ve Seylan’dan geliyordu. Çin’den ise, ham ipek ve kumaş ipek, kağıt, mürekkep, zencefil, altın, gümüş, elbise, seccade, misk vb. mallar Memlûk ülkesine geliyordu.173 Memlûkler döneminde Kahire çarşıları Uzak Doğu mallarıyla dolup taşıyordu.

Eberhard ve Marko Polo gibi Avrupalı seyyahlar, Çin hakkında yazılan heyecanlı tasvirleri tenkit etmekte ve Çin’in Orta Çağ’da Avrupa’dan Pasifik’e kadar uzanan coğrafyada yaptığı ticaretin Çin’i fakirleştirdiğini söylemektedir. Ayrıca Eberhard, Çin’de bulunan yabancıların imtiyazlı

olduklarını ve şehirlerde yaşadıklarını ifade ederek “bunlar halkın iç yüzünü bilmiyorlardı” demektedir. 1329 yılında Çin’de yapılan bir istatistiğe göre 7.600.000 kişi aç ve fakir idi.174 Eberhard burada Çin’in dış ticarette fazla kâr elde etmediğini ve aşırı nüfustan dolayı insanların gittikçe fakirleştiğini ifade etmeye çalışmıştır.

Memlûk-Çin ticaretinde en etkin rolü Karimî tüccarları oynamaktaydı. Bu tüccarlar, bazen Yemen’e gelen Çin mallarını Mısır’a taşırlar bazen de direkt olarak Çin’e giderek oradan ticarî malı bizzat kendileri Mısır’a getirirlerdi.175

Uzak Doğu’dan gelen ticarî mallar, bilhassa hac mevsiminde daha fazla gelmekteydi ve bu mevsimde özellikle Hicaz bölgesi ticarî bakımdan çok hareketli ve canlı idi. Uzak Doğu’nun ticarî malları, Mekke, Medine ve Cidde pazarlarında satılırdı.176

Hindistan ve Çin, H. 349-769/960-1367 yılları arasında ticarî bakımdan parlak bir dönem yaşamıştır. Çin ve Hindistan’ın güney limanları bu yıllarda ticaret gemileriyle dolup taşıyordu. Hindistan’ın güneyindeki Kilon (Qulion) limanı en önemli ticaret limanlarından biriydi. Yine Kalikut (Faliku) Limanı da önemli limanlar arasında sayılırdı.177 İbn Batuta, bu limandan 13 gemiyle Çin’e yolculuk yapmış ve bu limanın ticarî açıdan çok canlı ve hareketli olduğunu ifade etmiştir.178

1 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalîk fî Mısır ve’ş-Şam, Kahire 1976, s. 308.

2 K. Abdul Kasım, Dirasât fî Tarih-i Mısri’l-İctimaî Asri’ Selâtini’l-Memâlik, Kahire 1983, s. 35.

3 Makrizî, El-Mevaiz ve’l-İtibar bi zikri’l-Hitat ve’l-Asar, Darusâdır, Beyrut, c. II, s. 99.

4 Ali Seyyit Ali, Kudüs fî Asri’l-Memlûkî, Kahire 1917, s. 206-207.

5 Makrizî, Hıtat, c. II, s. 94, 109.

6 K. Y. Kopraman, Memlûkler Döneminde Mısır’da Sosyal Hayat“ Dgbit, c. VII., s. 17-78, İstanbul 1989, s. 37.

7 K. Abdul Kasım, Dirasat fî Tarihi Mısr, s. 37.

8 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s. 309; M. C. Surûr, a.g.e., s. 326.

9 Makrizî, Hıtat, c. II, s. 93-94.

10 M. C. Surûr, Devlet-i Beni Kalavun Fî-Mısır, Daru’l-Fikr, Beyrut, s. 325.

11 Makrizî, Hıtat, c. II, s. 92.

12 M. C. Surûr, a.g.e., s. 326.

13 Karimiyye: Karimiyye kelimesi, kârim kelimesinden gelmektedir. Bu kelimenin tekili Kârimî”dir. Karim kelimesi coğrafi olarak Sudan’ın ismidir. Karim, yer olarak da Buhara ile Kızıldeniz arasında bulunmaktadır. Karim ismi, daha sonra bir tüccar grubunun ismi oldu ve bunlar Mısır’da ünlü bir tüccar grubunu oluşturdular. Makrizî, Sülûk, c. I, Kısım III, s. 899.

14 İbn Dokmak, el-İntisâr li Vasıtati Ikdu’l-Emsâr, Bulak Baskı 1893, c. IV., s. 40; Ebu Şame, el-Ravzateyn fî Ahbâr el-Devleteyn, (Tahkik, Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed), Kahire 1956, c. II, s. 51.

15 el-Ömeri, et-Ta’rîf bi Mustalihi’ş-Şerîf, (Tahkik, Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1988 s. 203; Kalkaşandî, Subh’ul-A’şa fî Si

naati’l-İnşâ, (Tahkik, Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1987, c. III, s. 536-537.

16 Naim Zeki, Turuku’t-Ticare, s. 337.

17 Makrizî, Sülûk, c. I, Kısım III, s. 739; Sülûk, c. II, Kısım I, s. 107.

18 Subhi Labib, “Egyptain Commercial Policy in the Middle Ages”, School of Oriental and African Studies, London 1970, s. 68-69.

19 M. C. Surûr, a.g.e., s. 328.

20 A. H. Dumit, a.g.e., s. 212-213.

21 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s. 305.

22 K. Y. Kopraman, “Mısır’da Sosyal Hayat”, s. 35.

23 S. A. Aşûr, el-Hareketü’s-Salibiyye, Kahire 1963, c. II, s. 1204.

24 W, Heyd, Tarih-i Ticare fî Şarkı’l-Ednâ fî Usûri’l-Vustâ, (Arapçaya Çev. İzzeddin Fevda), c. I., Kahire 1985, c. II, s. 26.

25 A. Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, İstanbul 1986, s. 129.

26 Ahmed Derrac, el-Memâlîk ve’l-Efrenc, Kahire 1961, s. 8-9.

27 T. Yüzbeki, Tarih-i Ticaret-i Mısri’l-Bahriyye fî Asri’l-Memâlîkî, Musul 1975, s. 43.

28 H. RABİE, The Financial System of Egypt, Newyork Toronto 1972, s. 24.

29 W. Heyd, a.g.e., c. II, s. 25.

30 Ali Seyyid ALİ, el-Alâkatu’l-İktisadiyye Beyne’l-Müslimin ve’s-Salibiyyin, Kahire 1996, s. 134.

31 Afaf Seyyid Muhammed SABRA, el-Alakatü’l-Bundukkiye bi Mısır ve’ş-Şam min Bidayeti Karn es-Sânîaşara Hatta Nihayeti Karni er-Rabî Aşar, Kahire, s. 91.

32 Harold Lamb, The Crusades The Flame of Islam, London 1931, s. 359.

33 E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London 1976, s. 298.

34 İbn Abde’z-zahir Muhyiddin Ebu’l-Fazl Abdullah, El-Eltafu’l-Hafiyye min Sîreti’ş-Şerîf es-Sultaniyye el-Melikiye el-Eşrefiyye, Kahire 1920, s. 45.

35 İbn Abde’z-zahir, a.g.e., s. 45-46.

36 S. A. Aşûr, el-Asri’l-Memalikî, s. 295.

37 F. C. Hodeson, Venice In the Thirteenth and Fourteenth Centuries, London 1910, s. 323.

38 Afaf Sabra, a.g.e., s. 95-96.

39 W. Heyd, a.g.e., c. II, s. 35-37; 42-44.

40 Makrizî, Sülûk, c. III., Kısım I, s. 107.

41 Hill, History of Cyprus, Combirdge 1948, c. II, s. 339 vd; 1366 yılında Memlûk Sultanı 58 Venedik tüccarını Beyrut'ta tutuklattı ve 3 gemiyle tutukluları İskenderiye Limanı'na gönderdi. Gelen gemide bol miktarda ticarî eşya da vardı. 1366 yılında buna benzer bir olay da Trablus'ta yaşandı. Orada da Venedik tüccarları tutuklandı. Hill, a.g.e., c. II, s. 343.

42 S. A. Aşûr, Kıbrıs ve Hurûbi's-Salibiyye, Kahire 1957, s. 79.

43 S. A. Aşûr, el-Müctemi'il-Mısrî fî Asri'l-Selatini'l-Memalîk, Kahire 1963, s. 55.

44 H. Rabie, en-Nizamu'l-Malî, s. 93-94.

45 İbn Mammatî, li Esad b. Mammatî, Kitab-ı Kavanîn ed-Devavîn (Tahkik, Aziz Süryal Atiyye-Emir Ömer Tosun), Kahire 1991, s. 326; H. Rabie, en-Nizamu'l-Malî, s. 51.

46 Makrizî, Hıtat, c. I, s. 108; Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. III, s. 527 vd.

47 Araf Sabra, a.g.e., 129-130.

48 F. C. Lane, Venice Amartime Republic, London 1973, s. 95 vd.

49 J. Pramer, The Latin Kingdom of Jerusalem, London 1972, s. 398.

50 J. N. L, Baker, Medieval Trade Routes, London 1938, s. 18.

51 Makrizî, Sülûk, c. I, Kısım III, s. 499; İbn Şahin, Zübdetü Keşfu'l-Memalik, s. 41; S. A. Aşûr, el-Asri'-l Memalikî, s. 281.

52 J. Poloner, Description of the Holy Land, PPTS., London 1894, s. 33.

53 İbn Mammatî, Kavanîn, ed-Devavîn, s. 328.

54 Makrizî, Hıtat, c. I, s. 108.

55 İbn Mammatî, Kavanîn, s. 334; Makrizî, Hıtat, c. I, s. 108-109; H. Rabie, en-Nizamu'l-Mali, s. 45.

56 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa c. III, s. 526.

57 F. C. Lane, Venice Amartime, s. 115.

58 S. D. Goitein, A Meditterranean Societiy, Los Angeles, 1971, c. I, s. 301.

59 F. Niccolo, Avoyage Beyond The Seas (1346-1350), Jeruselam 1945, s. 91.

60 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. XIV., s. 80.

61 F. Niccola, a.g.e., s. 91; S. D. Goitein, a.g.e., c. I, s. 46.

62 Cazif Nesim Yusuf, Dirasat fî Tarihi'l-Alakât Beyne'ş-Şarkî ve'l-Ğarbî fî Usûri'l-Vustâ, İskenderiye 1988, s. 100-101.

63 Makrizi, İğasetü'l-Ümme, s. 71.

64 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. V., s. 454.

65 El-Ömerî, et-Ta'rif, s. 63.

66 Makrizî, Hıtat, c. II, s. 98.

67 Ali Seyyit ALİ, el-Alâkatu'l-İktisadiyye Beyne'l-Müslimin ve's-Salibiyyin, Kahire 1996, s. 138.

68 W. Heyd, a.g.e., c. II, s. 42.

69 İbn Abde'z-zahir Muhyiddin Ebu'l-Fazl Abdullah, er-Ravdu'z-Zahir Fî Sîreti el-Melik ez-Zâhir, (Nşr. Abdulaziz Huveytir), London 1960, s. 990; Makrizî, Sülûk, c. I, Kısım II, s. 495.

70 İbn Furat, (Nasreddin Muhammed b. Abdurrahim), Tarih-i Düveli'l-Mulûk, Beyrut 1936-1942, c. VII, s. 44.

71 S. Lane Pool, A History of Egypt in the Middle Ages, London 1936, s. 281.

72 W. Heyd, a.g.e., c. II, s. 415.

73 İbn Abde'z -zahir (muhyiddin Ebu'l-Fazl Abdullah, Teşrifu'l-Eyyam ve'l-Usûr fî Sîreti'l-Melik el-Mansûr, (Tahkik; Murat Kamil), Kahire 1961, s. 165.

74 C. R. Beazley, The Down of Modern Geography, Oxford 1901, c. III, s. 477.

75 İbn Abde’z-zahir, Teşrîfu’l-Eyyam, s. 165.

76 W. Heyd, a.g.e., c. I, s. 466-467.

77 Makrizî, Sülûk, c. II, Kısım I, s. 101-102, Zekeriya ailesi 60 kişilik Memlûk elçi heyetini tutuklamış ve salıverilmesi için 60.000 dinar istiyordu. Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun’da İskenderiye ve Dimyat’taki Frenk tüccarlarını tutuklatmak suretiyle Zekeriya ailesine karşılık vermiş oluyordu. Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun, Frenk tüccarlarının hepsini hapse attırdı. Cenevizliler, sultanın 60 kişilik elçilik heyetini derhal salıvereceklerini ve buna karşılık olarak da İskenderiye ve Dimyat’taki Frenk tüccarlarının salıverilmesini istediler. Makrizî, Sülûk, c. II, s. 102 vd.

78 Makrizî, Sülûk, c. II, Kısım II, s. 524-525, B. LEWIS, Ortadoğu, s. 138.

79 Makrizî, Sülûk, c. III, Kısım I, s. 106-107.

80 Petros Lonzincan: Kıbrıs Meliki (kralı) dir, Makrizî, Sülûk, c. III, Kısım I, s. 106.

81 Makrizî, Sülûk, c. III, s. 123; H. 742/1341 yılında da yine Kıbrıs Kralı ve beraberinde Cenevizli, Venedikli, Katalanyalı tüccarlar Şam’da tutuklanmıştı. İbn Kadı Şuhbe, Ebubekir b. Kadı Şuhbe el-Esedi Dimaşkî, Tarihi İbn Kadı Şuhbe, (Nşr: Adnan Derviş) c. II-III, Şam 1994, c. III, s. 380-381.

82 Makrizî, Sülûk, c. III, Kısım I, s. 144.

83 Afaf Sabra, a.g.e., s. 130; H. Rabie, a.g.e., s. 91.

84 T. Atan, Türk Gümrük Tarihi I. Cilt (Başlangıçtan Osmanlı Devletine Kadar), Ankara 1990, s. 141-142.

85 Cazîf Nesim Yusuf, Dirasat fî Tarihi’l-Alâkat beyne’ş-Şarkı ve’l-Ğarb fî Usûri’l-Vustâ, İskenderiye 1988, s. 309-310.

86 Kalkaşandî, Subhu’l-Aşa, c. XIV, s. 80; A. S. ATİYA, The Crusades İn The Later Middle Ages, London 1938, s. 18-19.

87 Abdulkerim Özaydın, “Aragon“, İA. (D. İ. A), c. III., s. 263-265, İstanbul 1991, s. 264.

88 S. Lane, Poole, A History Of Egypt, s. 281. Papa, Anjou’l Cherles adındaki birini H. 662/1264 yılında Memlûk ülkesine gönderdi. Papanın bundaki amacı bu elçi aracılığıyla sultanın gücünü ölçmekti. Yürütülen ticarî anlaşmalar da neticelenmişti. P. M. Hol, Ann. K. S. Lambton, İslam Tarihi, c. I, s. 224-225.

89 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, s. 473.

90 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, s. 475.

91 M. C. Surûr, a.g.e., s. 341.

92 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, s. 463.

93 E. Ashtor, East-West Trade, s. 574-575.

94 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, s. 463.

95 M. G. S. Hodgson, İslamın Serüveni, İstanbul 1993, c. II, s. 459.

96 Tevfik Yüzbeki, Ticaret-i Mısır, s. 42-43; S. A. Aşûr, Hareketi’s-Salibiyye, c. II, s. 1200.

97 Cazîf Nesim Yusuf, Dirasat fî Tarihi Alakât, s. 101-102.

98 E. Ashtor, East-West Trade, s. 534.

99 A. H. Dumit, ed-Devletü’l-Memlûkiyye-Tarih-i Siyasî ve’l-İktisadî, ve’l Askerî (?), s. 209.

100 W. Heyd, Yakındoğu Ticaret Tarihi, s. 433-434.

101 W. Heyd, Yakındoğu Ticaret Tarihi, s. 437.

102 Besim Darkot, “Kıbrıs”, İA (MEB), c. VI, s. 672-673.

103 Baybars El-Mansûrî, Kitabu’t-Tuhfetü’l-Memlûkiyye fî Devleti’t-Türkiyye (Neşr. Abdulhamid Salih Hamdan) Kahire 1987, s. 70-71; Makrizî 1370 Eylül ayında Kıbrıs’la Memlûk Sultanlığı ve diğer Avrupa ülkeleri arasında anlaşmaya varıldığını ve Hıristiyan tüccarların serbest bırakıldığını ifade etmektedir. E. Ashtor, East-West Trade, s. 551.

104 T. Atan, a.g.e., s. 141.

105 İbn Bibi, el-Evemirü’l-Alaiye Fi’l-Umuri’l-Ala’iye (Selçukname), (Çev. Mürsel Öztürk) Ankara 1996, c. I, s. 418.

106 O. Turan, Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul 1971, c. 137.

107 E. Ashtor, East-West Trade, s. 537.

108 Makrizî, Sülûk, c. II, Kısım III, s. 758, 776.

109 E. Ashtor, East-West Trade, s. 575.

110 E. Ashtor, East-West Trade, s. 537.

111 O. Turan, Selçuklular ve İslamiyet, s. 111.

112 İbn Bibi, el-Evamir’ul-Alaiyye fi’l-Umuri’l-Alaiyye (Tıpkı basım Nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1956, s. 96.

113 O. Turan, Selçuklular, s. 139.

114 Gregory Abu’l-Farac, Abu’l-Farac Tarihi, (İng. Trc., W. Budge, Çev. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1987, c. II, s. 595.

115 İ. H. Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, Ankara 1988, s. 245.

116 O. Turan, Selçuklular, s. 138.

117 İbn Batuta, a.g.e., c. I, s. 307-309.

118 İbn Batuta, a.g.e., c. I, s. 328: Malatya Sof’u (yünü) adıyla çok güzel dokunan beyaz renkli bir nevi yünlü kumaş Memlûklerde üst elbisesi yani elbise olarak kış mevsiminde giyiliyordu. Memlûkler, bu kumaşı Türkiye’den temin ediyorlardı. İ. H. Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 250.

119 İ. H. Uzunçayırlı, Anadolu Beylikleri, s. 247.

120 M. Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi I, İstanbul 1995, s. 361.

121 Mehmet Saray, "Altın Ordu Hanlığı", İA. (DİA), İstanbul 1989, c. II, s. 528.

122 C. E. Bosworty, İslam Devletleri Tarihi, (Çev. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli), İstanbul 1980, s. 188; Fikret Işıltan, Bizans Devleti Tarihi, Ankara 1991, s. 424; Fakat Bizans, Rusya Tatarlarının Bulgarlarla ittifak yaparak Bizans topraklarına 1264 yılında saldırmaları üzerine Bizans bu ittifaktan koparak Altın Ordu ve Memlûkler ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştı. Bizansla Mısır arasında elçi heyeti teatisi gittikçe canlandı.

123 C. Cahen, Osmanlı'dan Önce Anadolu'da Türkler (Çev. Yıldız Moran), İstanbul 1994, s. 313; W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, c. II, s. 329 vd.

124 A. Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, (Genişletilmiş II. baskı), İstanbul 1994, s. 130; Bu ticarî ambargoya rağmen İtalya şehir cumhuriyetleri kaçak olarak Mısır ile ticaret yapmışlarsa da bu uygulama Mısır Memlûk Türk Devleti'nin aleyhine olurken, Suriye limanlarını ellerinde bulunduran Latin krallıkları ile İtalya şehir cumhuriyetlerinin lehine olmuştur. A. Yuvalı, a. g. m., s. 234.

125 A. Yuvalı, XIII. "Yüzyılda Karadeniz Ticareti", İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (Uluslararası I.) 1-3 Haziran 1988, Samsun 1990, s. 236.

126 Mustafa Safran, "XIII. ve XIV. Yüzyılda Karadeniz Limanlarının Ticari ve Tarihi Önemi", 19 Mayıs Üniversitesi Eğitim Fak. I. Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, Samsun 1988, s. 461.

127 Makrizî, Sülûk, c. I, Kısım II, s. 465 vd; Aynî, Ikdu'l-Cuman, c. III, s. 494.

128 Cemaleddin Surûr, Devlet-i Zahir Baybars fî Mısır, Kahire 1960, s. 106.

129 İbn Vasıl, (Cemaleddin Ebu Abdillah Muhammed b. Salim) Müferreci'l-Kurûb fî Ahbari Beni Eyyûb, (Tahkik Cemaleddin Şeyyal) Kahire 1960, c. II, s. 422; İbn Abdu'z-zahir a.g.e., s. 111.

130 S. A. Aşûr, el-Asri'l-Memalikî, s. 235-236.

131 A. YU. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü, s. 45-46.

132 S. A. Aşûr, el-Asri'l-Memalikî, s. 237; A. YU. Yakubovskiy, a.g.e., s. 47.

133 Mustafa Safran, a.g.m., s. 460-461.

134 M. A. Cook, Studies in the Economic History of the Middle East, London 1970, s. 127; Oktay Güvemli, a.g.e., s. 210.

135 A. YU. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü, (Çev. Hasan EREN), Ankara 1992, s. 57-58.

136 E. Ashtor, East-West Trade, s. 458.

137 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. VI., s. 295-296.

138 Andre Miquel, İslamiyet ve Medeniyeti, (Çev. Ahmed Fidan-Hasan Menteş) Ankara 1991, c. I, s. 310.

139 A. YU. Yakubovskiy, a.g.e., s. 115-116.

140 C. E. Bosworty, İslâm Devletleri Tarihi (Çev. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli) İstanbul 1980, s. 1992-1993.

141 Hamid Algar, "Ahmed Teküder", İA. (DİA), İstanbul 1988, c. I, s. 139.

142 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. VIII, s. 66-69.

143 Bertold Spuler, İran Moğolları (Çev. Cemal Köprülü), Ankara 1987, s. 470.

144 Hamid Algar, "Ahmed Teküder", İA. (DİA), İstanbul 1988, c. I, s. 139.

145 İbn Aybek ed-Devedarî, Kenzü'd-Dürer, c. VIII, s. 249 vd.

146 A. Yuvalı, "Gazan Han" İA. (DİA), İstanbul 1996, c. XIII., s, 450.

147 Makrizî, Sülûk, c. I., Kısım III, s. 956.

148 B. Spuler, İran Moğolları, s. 471.

149 O. Güvemli, Türk Devletleri Muhasebe Tarihi, İstanbul 1995, s. 220.

150 A. YU. Yakubovskiy, a.g.e., s. 50.

151 B. Spuler, İran Moğolları (Çev. Cemal Köprülü), Ankara 1987, s. 473.

152 Aynî, Ikdu'l-Cuman, c. III, s. 158 vd.

153 Andre Miquel, İslâmiyet ve Medeniyet Doğuştan Günümüze, c. I, (Çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş), Ankara 1991, s. 310-311.

154 O. Güvemli, Türk Devletleri Muhasebe Tarihi, İstanbul 1995, s. 221.

155 Makrizî, Sülûk, c. II, Kısım I, s. 209-210; Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun, bu anlaşmayı imzaladıktan sonra Ebu Said Han'a çok değerli hediyeler gönderdi. Ebu Said'in elçileri Sultan'dan "Sancak-ı Sultanî"yi hazırlamasını istedi. Bu sancak Hicaz'a giderken tüccar kafileleri önünde dalgalanacaktı. Ayrıca Sultan Ebu Said için de Mekke camilerinde dua ettirdi. M. C. Surûr, a.g.e., s. 207-208.

156 P. M. Hol, Ann. K. S. Lambon, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, c. IV, (Çev. Hamdi Aktaş), İstanbul 1988, c. I, s. 214.

157 Makrizî, Sülûk, c. I, Kısım III, s. 713.

158 P. M. Hol, Ann. K. S. Lambon, İslam Tarihi, c. I, s. 233.

159 A. H. Dumit, a.g.e., s. 193.

160 W. Heyd, a.g.e., c. I, s. 423-424.

161 Kalkaşandî, Subhu'l-Aşa, c. III, s. 536.

162 Makrizî, Sülûk, c. II, Kısım I, s. 103-104; W. Heyd, a.g.e., c. II, s. 292.

163 Naim Zeki, Turuku’t-Ticare, s. 112-114; Yemen melikleri, tüccarlara karşı zor kullanmaya ve onlara zulmetmeye başladılar. Melikler, mevcut vergilerle yetinmediler ve tüccarların kaldıramayacağı ağır vergiler yüklediler. Hatta melikler, herhangi bir ticaret gemisi Aden

Limanı’na geldiğinde liman görevlilerine emir vererek, gemiyi bir kenara çekip ve onlardan vergi ve çeşitli hediyeler almadan onları bırakmamalarını söylerlerdi. Hatta tüccarların saçı, koltuk altı ve çok gizli yerleri bile iyice aranırdı. Ebu Muhammed Abdullah Bemharime, Tarih-i Suğur-i Aden, Leiden 1936, c. I, s. 58.

164 Ömer Lütfi Barkan, “Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar”, İstanbul Üni. İktisat Fak. Mec. c. I, S. 4, İstanbul 1940, s. 452.

165 Marco Polo, Travels, London 1903, c. I, s. 107-108.

166 Naim Zeki Fehmi, Turuku’t-Ticare, s. 118 vd.

167 M. A. Cook, Studies in the Economic History, s. 94; Tarihçi İbn İyas, vebadan çok insanın öldüğünü belirtmiş ve sadece Kahire’de ölenlerin sayısı 900.000’i buluyordu demiştir. Philip K. Hitti, İslam Tarihi, c. III, s. 1103.

168 W. Heyd, a.g.e., c. I, s. 395.

169 Makrizî, Sülûk, c. I, Kısım III., s. 712-713; Yemen melikinin ismi Makrizî’nin Sülûk isimli eserinde c. I, s. 713’te Ebu Nekîye, Baybars Mansuri’nin Zübdetü’l-Fikre isimli eseri c. IX, s. 142; Ebu Rukba, Nüveyri’nin Nihayetü’l-Ereb, adlı eserinin c. XXIX, s. 282’de Ebu Nekiyye olarak geçmektedir.

170 M. C. Surûr, Devlet-i Beni Kalavun Fî-Mısır, Daru’l-Fikr, Beyrut, s. 339.

171 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, c. I, s. 477; S. Lane POOLE, A History of Egypt in the Middle Ages, s. 281.

172 S. Labib, “Egyption Commercial Policy”, s. 69; Marko POLO, Seyahatnamesi, (Haz. Filiz Dokuman) c. II, s. 145.

173 Atiye Fevzi, Ticaret-i Mısır fî’l-Bahri’l-Ahmar, Kahire 1972, s. 207.

174 Wolfram Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1995, s. 264-265.

175 S. Labib, “Egyptain Commercial Policy in the Middle Ages”, School of Oriental and African Studies, London 1970, s. 68.

176 Şevki Abdulkavi Osman, Ticaretü’l-Hind fî Mısır es-Siyadetü’l-İslamiyye, Safat 1990, s. 43.

177 Ş. A. Osman, a.g.e., s. 75.

178 İbn Batuta, Rihle, c. II, s. 541-542.

XIII-XV. Yüzyıllarda Yakın Doğu'nun Sosyo-Ekonomik Hayatında Tüccarlar / Altan Çetin [s.446-459]

Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Nedir bu Akdeniz? Bir araya gelmiş binlerce çeşit; tek peyzaj değil, sayısız peyzajlar ve biri diğerini izleyen denizler. Birbiri üzerine yığılmış uygarlıklar… Akdeniz'de gezen; Lübnan'da Roma dünyasını, Sardinya adasında tarih öncesini, Sicilya'da Yunan kentlerini, İspanya'da Arap varlığını, Yugoslavya'da Türk İslâmı'nı bulur ve yüzyılların derinliklerine iner; Malta'daki megalitik yapılara ya da Mısır piramitlerine dek uzanır. Akdeniz eski bir kavşak noktasıdır. Yüzyıllardır, herşey ona koşmuş tarihini alt üst ederek onu zenginleştirmiştir. İnsanlar, yük hayvanları, arabalar, gemiler, fikirler, dinler, yaşama sanatları…1 Bu zenginlikler cümlesinden tüccarlar, vazgeçilmez unsurlardan olmuştur. Tüccarlar, Akdeniz'in beşerî bünyesinde iktisadi birikim ve hareketin temel taşı olmuşlardır. Her beşerî bünye/müessese, basit bir tasnifle, hareketin en temel âhengini taşır. Yani bünyenin her bir öznesince yapılan fiiller ve bu fiillerden etkilenen nesneler söz konusudur. Bu üç unsurun imtizacı ile de hareket oluşur. Tacir, mal, ticaret gibi unsurlardan hasıl olan bu hareket iktisattır. İktisadın bünyesinde tüccar gibi bir özne, ticaret gibi bir fiil ve müşteri ile mal gibi bir nesne olmaksızın iktisattan bahsetmek hayli zordur. Ortaçağ iktisadiyatında bu unsurlar içinde en mühim rollerden biri tüccarlarındı.

Orta Çağ'da, bütün Yakınşark İslâm-Türk dünyası, büyük bir kültür çevresi teşkil eder; bu çevre içindeki muhtelif sahalar, bazı mahallî ayrılıklara rağmen, içtimaî ve siyasî hayatın bir çok daimî tezahürlerinde yani içtimaî ve siyasî müesseselerde önemli benzeyişler gösterir.2 İşte bu bakımdan, dönem iktisadıyatının öznesi olan tüccarları, bu kültür çevresinin unsurları sayarak hareket ettik. Başlangıçta verilen zihniyet tahlili denemesi de bu mülahazayla değerlendirilmelidir. Çalışma, yorumlamacı olmaktan

çok belirleyici ve tespit edici tahlillere dayanmaya çalışmıştır. Zira bu dönem tüccarlarının tam tespit ve tahlilini yapmak bir makalenin çok fevkinde bir iştir.

Orta Çağ'da, genel olarak, ticarette helal kazanma, kanaat malı hırsla toplamayıp elde olanı hayırlı yolda harcama gibi ilkeler câri idi. Ancak bu yaklaşımla hedeflenen, toplumu atalete itmek, sosyal hayattan koparmak değil, mutedile yönlendirme ve toplumsal muvazeneyi gözetmektir. Meselâ, Mevlâna, "Hz. Muhammed (s.a.v.)' in 'Kendi el emeği ve alın teri ile kazandığını ye!' hadisini işitmedin mi? İşitmedin mi ki, Süleyman peygambere sık sık cennet yemekleri getirirlerdi. O da bu yemekleri yer, bunlardan lezzet alırdı. Bir gün Cebrâil-i Emin, Süleyman (a.s.)'a cennetten tayınını getirdiklerinde orada bulunuyordu. Süleyman (a.s.), bu yemekleri tam bir iştah ile yiyordu. Bir melek, diğer bir meleğe; 'Süleyman, bu cennet yemeğini sanki eziyet çekerek kazanmış gibi öyle bir istek ve iştah ile yiyor ki (sorma) Allah Peygamberi'nin haraç (tabl) yememesi gerekir', diyordu. Süleyman (a.s.) Cebrail'den; "Ne diyorlar diye sordu. Cebrail; "Ne dediklerini işitiyorsun", dedi. Süleyman (a.s.) "Yani el emeği ile kazanılan yemek cennet yemeklerinden daha lezzetli ve iyidir mi diyorlar" dedi. Cebrail; 'Evet' diye cevap verdi. Ondan sonra Süleyman (a.s.) tövbe edip, zembil örmeye ve onun kazancıyla geçimini sağlamaya başladı,3 misaliyle etrafındakileri helâl kazanca teşvik ediyordu.

Yine o, dostlarının ticaret, yazı yazma (hattatlık) veya herhangi bir el emeği ve alın teri ile geçinmelerini sağlamaları için Peygamber (a.s.)'in, "Gücün yettikçe istemekten sakın" sözünü yerine getirmeye teşvik etmiş ve buna uymayıp el açanlardan yevmi kıyamette yüz çevireceğini buyurmuştu.4 O, "Helal para kazanmakla meşgul ol ve kanaat et",5 Helal lokmanın senin canında şevki, zevki arttıran ve seni öteki âlemlere teşvik eden, peygamberlerin ve velilerin yoluna götüren lokma olduğunu bil,6

Kur’an-ı Mecid’de ‘Eğer şükrederseniz nimetinizi arttırırım’ (K. 17/7) ayetini okumadın mı? Yani, her türlü kusurdan arı, duru olan Allah şükredenlerin şükrüne fazlasıyla vaatte bulunmuştur”, “Şükür nimeti avlamak için bir araç, elde bulunan nimeti korumak için de bir bağdır” sözleri[7] etrafındakileri çalışmaya, kazanmaya ancak muhteris olmamaya teşvik ederek, elindekilerle iktifa ve şükrü tavsiye ile bunların mevcut nimeti arttıran birer araç olduğunu ifade etmiştir.

Aksarayî’nin “Ömrü servet arkasında koşmakla telef edersin, bin bir hile ile hazine biriktirirsin; Hâlbuki sen o hazinenin başında sahraya yağan karlar gibisin, birkaç gün oturur, sonra erir gidersin” sözü de[8] yukarıdaki mülahazaları destekler. İnsanın nurunu ve olgunluğunu arttıran bir lokma helal kazanılmış lokmadır. Eğer bir lokmanın içinde hile ve kıskançlık görürsen ve ondan cehalet ve gaflet doğarsa, aşk ve tatlılık ise helâl lokmadan doğar. Lokma, meyvası düşünceler olan bir tohumdur. Lokma bir denizdir, cevheri düşüncelerdir. Helâl lokma ruhta, ibadet meyli ve öteki dünyaya gitmek kararı doğurur. Lokmayı yiyebildiğin kadar ye, fakat kendini dünya işlerine harcamamaya dikkat et ve mutlaka hikmet yoluna, peygamberlerin ve velilerin sözlerini dinlemeye harca, yoksa lokma seni yer”[9] sözleriyle belli bir iktisadî psikolojiye yönlendirmeye çalışmıştır. “Dünya varlıklarını birer toprak parçası farz et, kimseyle var olmayan servet toprağa da beraber girmiyor. Bugün dallarını yükseklerde gördüğün ağaçlar, sudan meydana gelmiş, toprağa karışacaktır.”[10] “Sonra muhakkak ki bu dünya aldanılacak bir yer, geçilecek muvakkat ikametgâhtır; saadetleri kısırlıklarıyla mukadderdir; sarayları yıkılmaya mahkum, rüzgârları öldürücüdür; tatlıları zehirle doludur, orada oturan şüphesiz gidici ve onun günleri geçicidir. İkbali gidici bir misafir ve yaz bulutu gibidir veya ziyareti geçici bir tayftır, yiyecekleri acıdır; tatlı gösterdiği nimetleri zail olucu, şerbetleri gamlı, tatlıları zehirle yoğrulmuştur”[11] mülahazaları da insanlara

bir denge nizamı sunmakta, aç olan ve bir avuç topraktan başka bir şeyle kanaat etmeyen insan gözünü, hayatın hakikatlerine yönlendirmeye çalışmaktadır.

Bu gayreti bir arif bir zenginden; "Malı mı yoksa günahı mı seviyorsun?" diye sordu; Zengin de "Malı seviyorum" dedi. Bunun üzerine arif; Doğru söylemiyorsun, belki günah ve vebali daha çok seviyorsun. Çünkü malı bırakıp, vebal ve günahı ölürken birlikte götürdüğünü ve Allah'ın yanında kınanacağını görmüyor musun? Eğer ersen, malı günahsız olarak birlikte götürmeye çalış. Eğer malı seviyorsan, onu kendinden önce Allah'ın yanına gönderirsin, o, mal Allah'ın huzurunda senin için iyi işler yapar, Çünkü "Nefsiniz için önce gönderdiğiniz her hayrı, Allah'ın yanında bulursunuz." (K. 73/20)12 "Allah sana iki şey verdi. Biri servet öteki kılıç (kuvvet); servetle iyilik tohumu ekilebilir, kılıç ile de halk arasındaki düzensizlikler kaldırılabilir"13 mülahazasıyla bu desteklenir. "Allah'a hamd ve minnet olsun ve kuvvet ve kudret de O'nundur. Zamanımızda da Emir Muineddin Süleyman, Osman gibi yüce Allah'ın verdiği nimetlere tam bir ciddiyetle şükrediyor, bütün bilginleri, fakirleri, dini bütün kişileri ve ârifleri besliyor, ümmetin bütün mustahsen olanlarına türlü yardımlarda bulunuyor ve "Şefkat, Allah'ın malı, kulu içindir" sözü gereğince halkı korumayı kendine gerekli biliyor."14

Orta Çağ'ın iktisat hayatını ve zihniyetini karakteristik çizgilerde ve geniş sayıda aksettirenler şüphe yok ki, tacir ve sanat erbabıdır. Bu manada "esnaf" toplulukları, şehir iktisadının en ehemmiyetli kısmı, hatta o iktisadın ta kendisidir.15 Buradan hareketle tacir kelimesine bir tanım getirmek daha doğrusu onda mündemic olan manalardan birini ifade etmek gerekirse; Tacir, piyasada arz ile talep arasındaki yahut belirli mallarda fazlalıklara sahîp olanlarla olmayanlar arasındaki bağdır. Tacir spekülatif kazançtan ve senet biriktirme güdüsünden kendisi alıkoymayı başardığı

zaman sosyal fonksiyonu optimal seviyeye ulaşmış olur. Normal kâr ise tacirin hakkı olan adil ücrettir.16 Tüccar üretici veya başkasından alıp satıcı olabilir. Klasik İslâm dünyasında her iki çeşit de görülmekteydi. Bu nizamda üretici dağıtıcı olarak malını doğrudan müşteriye satar. O devirlerde hâkim olan usûl ise üretici-satıcı-tüketici şeklinde olmakta idi. Üreticinin özel satıcıları vasıtasıyla mallarını sattıkları da görülmekteydi ki bunun örneklerini Eyyûbîlerde, Memlûklerde ve Osmanlılarda görmekteyiz. Diğer bir satış türü de, ilk misali Medine'de Hicret'ten sonra görülen, takastır ki bunda dellal denen aracılar vardı.17

Tüccar tabiri ve kapsadığı zümreler tarihte daima aynı kalmamıştır. Kelime, bazen dar ve bazen geniş manada kullanılmış yerine göre şehirler arasında seferler yapan tüccara, şehir içinde seyyar satıcı ve hatta yerleşik çarşı esnafına alem olmuştur.18 Bütün bunlarla beraber hassas bir hesap ve defter tutma alışkanlığı, normal bir kapital yatırım ve işletmesinin vereceği kâr şanslarını hesaba katarak faaliyetlerini ayarlamak alışkanlığı, tüccar gruplarının ve kervanlarını donatanların hakiki saikleri ve kaygıları karşısında biraz sönük kalmaktadır. Macera hevesi, ayak basılmamış memleketleri görmek, umulmadık servetlere kavuşmak merakı gibi iktisat dışı bir karakter de söz konusuydu.19 Eflakî'deki "Saygın zengin ve niyazmend bir tacirin, Tebriz şehrinden gelip şekerfuruşan hanında çektiği zahmetlerden ve kitapları gözden geçirmesinden amacı, ulu bilginler ve dindar şeyhleri arayıp bulmaktır, yoksa yalnız ticaret yapmak ve servet edinmek değildir"20 şeklindeki kayıtla, bu iktisat dışı olan gayelerin mevcudiyeti de anlaşılmaktadır. Kutadgu Bilig'de "Tüccarın yurtluklar edinmeye heveslenmesi gerekmiyor, gümüş, onun toprağı, suyu ve bağıdır" denilerek21 tüccarın bahsedilen hareketliliğine de işaret edilmektedir. İnsan düşüncesini madde merkezli bir hâle getiren kapitalizm ve maddenin ve mananın özüne maddeyi yerleştiren batı felsefesinin, doğunun nevi şahsına

mahsus değerleri mündemiç dünyası karşısındaki farklılığı, ifadesi gereken ilmî bir hakikattir.

Türkiye Tüccarları Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devri

Türkiye (Anadolu),22 Orta Çağ'da, doğuyu batıya, kuzeyi güneye bağlayan milletler arası ticaret yolları için adeta bir köprü durumundaydı. Devlet adamları bu imkânın değerini anlamışlar ve ticaretin gelişmesi için siyasî ve ticarî alt yapıya yönelik tedbirler almışlardı. Bu cümleden tüccarlara da büyük bir imtiyaz tanınmış ve ticareti rahat yapabilmeleri için kolaylıklar sağlanmıştır. Malları soyulan tüccarların zararları hazineden ödenmiştir ki bu, zamanına göre bir çeşit devlet sigortası demekti. Bundan başka Selçuklu hükümdarları baç, geçiş ve gümrük vergilerini tamamen kaldırarak veya düşük oranlara indirerek (%10'dan %2'ye) ticareti ve tüccarı desteklemiş ve teşvik etmişlerdi.23 Milletlerarası ticaret kervanlarının emniyeti ve istirahati için Selçuklu Devleti'nin kurduğu teşkilat iktisadî olduğu kadar içtimaî ve medenî cepheleri ile de çok büyük ehemmiyet arzeder.24 Alaü'd-Din Keykubat devrinde, 8 Mart 1220'de Venedik Elçisi J. Teopulo ile Sipehsalar Şemsu'd-Din arasında imzalanan antlaşmada, tüccarlar için can ve mal güvenliği, öngörülen maddeler arasındaydı.25

Türkiye'de ticaretle uğraşanların ve sair esnafın Ahîlik teşkilatı altında birleştikleri görülüyor. Ahîliğin temelleri Nasır Li Dinillah'ın tesis ettiği fütüvvet teşkilatına dayanmaktadır. Bu müessesenin ortaya çıkışı, Nasır'ı yabancı hâkimiyeti devirlerinde ortaya çıkan mezhep itilaflarının etkilerinin sosyal yönünü idrak etmesiyle olmuştur. Bundan dolayı Nâsır ahenk sağlamaya ve safları birleştirmeye çalışıyordu. Bu maksatla, bir taraftan aydınlarla, bir taraftan da halk ve fütüvvet teşkilatlarıyla olan bağlarını sağlamlaştırmaya çalışıyordu. Ayrıca çeşitli mezheplerle yeniden birliği sağlamak için yardımlaşmaya çalışıyordu.26 O iktidara geldiğinde, mevcut

bölünmelerin üzerinde yer alacak bir müessesenin bulunmasını ve hilafeti tehlikelere karşı emniyete almayı istiyordu. Halife, fütüvvet teşkilatı içinde topluluklarla (mecmuat-ı fityan) önceden alâkalar kurmuştu. Şimdi ise, fütüvvet teşkilatlarını birleştirmeye iç bağlarını sağlamlaştırmaya, ahlâkî ve terbiyevî seviyesini pekiştirmeye, daha basit bir anlatımla, hükümran olduğu arazi parçasının sınırlarını aşacak, birleştirici bir hareket oluşturmaya çalışıyordu. Bunda da başarılı oldu. Fütüvvet teşkilatındaki liderlik konumunu kendi toprakları dışına, komşu "emirlere" kadar genişletmişti. Onun bu teşebbüsleri neticesinde fütüvvet teşkilatı yenilenmiş, yaygınlaşmış ve kavramları tanımlanıp belirginleşmiş ve böylece daha öncekilerden farklı bir fütüvvet teşkilatı zuhur etmişti.27

Fütüvvet geniş manasıyla esnaf teşkilatına verilen umumî isim, Ahî ise o teşkilat mensuplarının veya onlar tarafından seçilen başkanın ünvanı olmuştur.28 Ahîlerin bulundukları toplumda siyasî, askerî, ahlâkî, eğitici ve tesanüd, arabuluculuk ve sosyal güvenlik ile gençlikle ilgili fonksiyonları vardı.29 Selçuklular devrinde ve sonrası, şehirlerde saydığımız sahalarda faal olan ahîler üretimi ellerinde tutuyorlardı. Kendi aralarında sıkı hiyerarşik teşkilata sahîp olan ahîler şeyhlerinin idaresinde "standart" üretim yapıyorlardı.30 Büyük Türk iktisatçısı, sanat ustası Nasırüddin Ahî Evren (1172-1262) ahlâk, konukseverlik, yardımseverlik ve sanatın uyumlu bir birleşimi olan ahîliği örgütleyerek o denli saygın bir duruma getirmişti ki, 13. yy.'ın ikinci yarısından 14. yy.'a kadar Türkiye'de devlet adamlarının, kadıların, müderrislerin çeşitli tarikat şeyhlerinin, büyük tüccarların ahî birliklerine dahîl oldukları bilinmektedir.31 Sonraki dönemlerde Osmanlı Hükümdarı Orhan Gazi (1324-1362) ve Sultan I. Murad (1362-1389) Ahî idiler.32 Yine Sultan Baybars'ın fütüvvet teşkilatına bağlı olduğu bilinmektedir.33

Ahîliğe bir meslek, sanat ya da ticaretle ilgisi olmayanlar katılamazdı. Ahî örgütünde sanatlar iş yerinde yamak, çırak, kalfa, usta, hiyerarşisi ile mesleğin incelikleri öğretilirken, akşamları da ahlâk eğitimi, haftanın belli günlerinde ise silah talimleri ve ata binme öğretimi yaptırılırdı.34 Kısmen dinî tasavvufi esaslardan, kısmen de kahramanlık ananelerinden mülhem olan bu mesleki ahlâk, tesanüdü ve gayr-ı endiş mahîyette idi; yani patron ile işçi arasında vaziyeti şeyh ile mürid arasındaki ilişkiye benzer bir hâle koyarak "manevi bir nizam" tesisi gayesini takip ediyordu.35 Ahîlerde her sanat ve meslek, bir İslâm büyüğünü, velisini kendilerine üstad tanır ama onlar bunu, batıdaki esnaf ve sanatkârların duydukları zorunluluk ve kaygı ile yapmazlardı. Zaten ahîliği benzer kuruşlardan ayıran en büyük değişiklik din adamlarının da, devlet otoritesinin de onlar üzerindeki mahdud etkisidir.36 Ahî birlikleri içinde, mensupların iş hayatı dışındaki sıkıntılarıyla ilgilenilmiş, sıkıntıların aşılmasına el birliği ile çalışılmıştır. Her esnaf grubunun bir yardım sandığı vardı. Buna esnaf vakfı, esnaf sandığı veya esnaf kesesi denirdi. Bunlardan ihtiyacı olan esnafa, hastalara, bir felakete uğrayana, ölenlerin yakınlarına yardımda bulunulur, isteyenlere borç para verilirdi.37

Bu düzen içinde 12 sınıf fütüvvet dışı sayılmıştı. Mümin olmayanlar, münafıklar, falcılar, müneccimler, içki içenler, dellaklar, dellallar, çulahlar, kasaplar, cerrahlar, avcılar, ameldarlar ve madrabazlar bu birliklere alınmıyorlardı.38 Bu ahî birlikleri yalnız şehirlerde değil, köylerde ve uçlarda da mevcut idi. 13. asırda bütün İslâm dünyasını kaplayan sofi tarikatleri teşkilatını takliden yapılmış toplantı mahalleri, zaviyeler vardı.39 Köylerde yaren odası ve misafir odası adını alan mekânlar da vardı. Bazı kalabalık köylerde birkaç tane idi. Konuk odaları hali vakti yerinde olan ailelerce finanse edilirdi. Bunların çoğu iki katlı idi. Yukarıda iki göz odası, aşağıda birer ahır ve samanlığı, helası bulunurdu.40 İbn Battuta, meşhur

seyahatnamesinde buna işaret etmektedir.41 Ahîler, aslen hiçbir siyasî gücü olmayan, fakat iktidar boşluğu vuku bulduğu zamanlarda karışıklıklar çıkan yerlerde ön sırayı alan, düzenli ordunun eksiklerini tamamlayabilme özelliği olan teşkilatlanmalar idiler.42

Gerçekten Ahîler, Selçuklu Devleti'nin yıkılışı ve Moğol istilası döneminde Türkiye'nin savunmasında ve düzeninde büyük rol oynamışlardı. Ahîler devlet idaresinin zayıfladığı, otoritesizliğin baş gösterdiği geçiş dönemlerinde şehirlerin idaresini ellerine alıyorlar ve eski idareden yeni idareye geçişin toplum için sarsıntıya sebep olmamasına çalışıyorlardı.43

Hakikaten, Ahîlik 12. ve 13. asırların harp, isyan ve istilaların dalgaları arasında sanat erbabı için dinlendirici, huzur ve emniyet verici bir ocak başı vazifesi de görmüştür. Bu sebeple Ahî zaviyelerine, bir manasıyla, birer iktisadî teşekkül olmalarının yanında, fertler arasında sıcak samimi, bir topluluk ruhunun tecessüm ettiği -tabiri caizse kristalleştiği- müesseseler nazariyle bakmak mümkündür.44 Ahî teşkilatı'nın umumî yapısına baktığımızda hisbe vazifesini uhdesine aldığını görmekteyiz. Yani daha önce ifade ettiğimiz muhtesibin vazifeleri bir şahsi manevi olarak Ahîlik müessesesinde mazmun idi. Toplumda emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker olarak formüle edilen vazifeyi Türkiye'de bir yönüyle Ahîler icra etmekteydiler. Günümüzde ki modern kurumlara baktığımızda Ahîliğin yerini ticaret ve sanayi odaları, sendikalar, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Türkiye Ticaret, Sanayi, Deniz Odaları ve Ticaret Borsalar Birliği (T.O.B.B.), Türkiye Esnaf ve Küçük Sanakârlar Konfederasyonu gibi kurumlar ve muhtelif vakıfların aldığını görmekteyiz.

Türkiye bu devirlerde Ahî teşkilatlarına bağlı tüccarlar kadar yabancı tüccarların da uğrak mekânı olmuştu. Ticaretin ve tüccarların çıkarları büyük bir itina ile müdafaa ediliyordu. Birileri tarafından tüccarın

soyulması veya tüccarın gasptan şikâyetçi olması durumunda (tüccar uğradığı fiziki saldırıyı ispat ederdi), sultan soyguncuyu cezalandırmak için üzerine yürüyordu. Tüccardan çalınan, onun yitirdiği herşey savaş ganimetinden ya da valinin elindeki yedek akçeden karşılanıyordu. Eğer herhangi bir nedenle zararı yerinde kapatılmadıysa, tümüyle hazineden ödeniyordu ve sonra da zararı verene aksettiriliyordu.45

Bu devirde daha önce de ifade edildiği gibi Batılılarla bazı ticarî antlaşmalar da akdedilmişti. Meselâ, elimizde Sultan I. Alaü'd-Din Keykubad'ın, 1220 tarihli, altınyaldızlı kırmızı imzasını havi Venediklilere vermiş olduğu ticarî müsaadename mevcuttur.46 Türkiye'de ticaret yapan Venedikli, Pizalı ve sair Latinler arasında vuku bulan hukukî ihtilaflar kendileri tarafından hususî bir mahkeme veya onların Konya, Sivas gibi şehirlerde bulunan konsoloslukları vasıtasıyla hallediliyordu. Yalnız hırsızlık ve katil vakaları Selçuklu kadılarının salahîyetine bırakılmıştır. Türk mahkemelerine intikal eden olaylara başında kadıların bulunduğu şeri mahkemelerden ziyade, hükümet merkezindeki örfi davalara bakan Divan-ı Adl veya diğer adıyla Divan-ı Mezalim bakardı. Selçuklu sultanları, Frank korsanlarının, Ermeni krallarının tecavüzlerine uğrayarak soyulan Türk ve yabancı tüccarların şikâyetlerini bu divanda dinlemişlerdi.47

Moğollar devrinde de daha önce ifade ettiğimiz gibi, tüccarlar (hassaten Avrupalı) himaye edilmiş, hattâ devlet adamları bu ticarî faaliyetlere iştirak etmişlerdi. Meselâ, Reşidü'd-Din servetinin 250 tümenini, geliri oğullarına kalmak üzere, ticarete yatırmıştı. Çin'le, Akdeniz sahîlleri arasında "ortak" ticaret teşkilatı şebekelerini idaresi altında almış olan Moğol prenslerinin, Türk ve Uygur tüccarlarının sermayelerinin genişliği dikkat çeker. Reşidü'd-Din, Maveraünnehir, Hindistan ve Mısır ticaretine geniş mikyasta sermaye koymuş, Basra Körfezi'nden yapılan deniz aşırı ticarette de aktif rol oynamıştı.48 Bu devirde, Türkiye'de pek çok Türk ve Avrupalı ve diğer

beldelerden tüccarlar iktisadî faaliyetlerde bulunmuşlar, Türkiye bir ticaret merkezi haline gelmiş, ancak belirli bir grup ticarî hayatta hâkimiyet kuramamıştır. Hâkim unsurlar siyasî gücün genel eğilimine göre değişiyordu. Bir dönemde Müslüman tacirler etkin olurken, diğer bir dönemde Avrupalı tüccarın faaliyeti söz konusu oluyordu.

Bu devir tüccarı ve ticaret hacmi hakkında fikir vermesi bakımından 50.000 dirhemlik kumaş yüküyle Konya-Antalya yolunda soyguna uğrayan Hoca Mecdü'd-Din'i örnek gösterebiliriz.49 Anadolu şehirlerinde Yahudi tacirlerin bulunması tabii ise de, bunlara dair sarih bilgi yoktur. İslâm dünyasında umumiyetle bankerlik ve sarraflık Yahudilerin elinde olduğu halde, Sivas'ta Kızıl ve Bayezid, Kırşehir'de Cemal adlı sarrafların bulunması Türklerin bu para ticaretini ellerinde tuttuğuna, en azından bu işlerle iştigal ettiklerine delalet eder.50 Herhâlükârda Türkiye bu devirde canlı bir dahîlî ve hassaten haricî transit ticaret trafiğine şahît olmuş ve bu faaliyet bütün siyasi çalkantılara rağmen artarak veya azalarak, istikametini değiştirerek devam ettirmiştir. Anadolu'da Yahudi tüccarların mevcudiyeti51 ve yine Ermeni tacirlerin varlığı52 da bilinmektedir.

Türkiye'de, beylikler döneminde de tüccarlar faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Beylikler dönemi şehir hayatında, mahdud sayıda bulunmakla birlikte, tacirler de yer aldı. Memleketin içinden diğer şehirlere ve memleket dışına gidecek kervanları tertip edip, iç ve dış pazarlardan şehrin iaşesini temin eden, yalnız kendi sermayesini değil yüksek zümrenin parasını da işleten, uzun ve aralıklı pazar ve panayırlar arasında dolaşan tüccarlardı. Zengin tüccarlar, vergilerin toplanmasında, çeşitli ihtiyaçlarının temininde, reayanın sıkıntıya düşmesinin önlenmesinde oynadıkları rol dolayısıyla gördükleri itibarın yanında, toplum katında da söz sahibi oldukları, şehrin ileri gelenleri içinde yer aldıkları anlaşılıyor. Şehir toplumunda devlet ve reaya arasında, hem devlet emirlerinin reayaya

ulaşmasında ve uygulanmasında resmî devlet görevlilerinin yardımcısı, hem de ahalinin temsilcisi olarak ikili bir fonksiyon yüklenmişlerdi.53 İlhanlı işgali devrinde, Türkiye'de ticaret canlı idi. Bu sebeple de zaman zaman meydana gelen çalkalanmalara rağmen millet mesut bir hayat yaşanmıştır. Bazı çağdaş batı yazarlarına göre; dünyanın en zengin ülkelerinde olan Selçuklu Türkiyesi'nde, kurulan beylikler pek sıkıntı içinde olmamışlardı. Müslüman ve Hıristiyan kavimleri arasında bir köprü vazifesi gören Türkiye, dünya ticareti bakımından büyük bir öneme sahip olmuştur.54

Beylikler ticareti desteklemek için antlaşmalar da yapmışlardı. Karamanoğulları Beyliği Venedik Cumhuriyeti ile 1454 senesinde bir antlaşma yapmıştı. Buna göre Venedikli tacirlere vergi ödemeden ticaret yapma hakkı veriliyordu. 1450 senesinde Alaiye Beyi Lütfi Bey'in Kıbrıs Kralı II. Ioannes ile yaptığı antlaşma ile her iki ülke tüccarlarına serbest dolaşma ve ticaret hakkı tanınmıştır. Osmanlıların ilk devirlerinde Cenevizliler Orhan Gazi'den, Venedikliler Yıldırım Bayezid'den ahîdnameler elde etmişlerdi.55 Karasioğulları Beyliği'nde yürütülen canlı ipek ve köle ticareti buraları tüccarlar açısından bir cazibe merkezi hâline getirmişti.56 Mısır'a Anadolu'nun güneyi kadar batısından da kereste yollandığı bilinmektedir. İbn Said'in kaydettiğine göre; 13. yüzyılda Makri'den (Fethiye) İskenderiye'ye kereste gönderiliyordu.57 Yine 14. yüzyılda merkezi Yüksekkum olan Köyceğiz'den Mısır'a yoğun bir kereste ihracatı yapılmaktaydı.58

Türkiye'de ticaretle uğraşan hanımların da varlığı bilinmektedir. Ancak bunlar fevkalade sınırlı bilgilerdir. 12. asrın sonlarında Konya'da kuyumcu bir Hıristiyan kadın vardı. Denizli çarşısında da Hıristiyan kadınlar ticaret yapıyordu.59

Mısır Tüccarları

Memlûkler Devri

Mısır’da kurulan devletler, Mısır’ın coğrafi konumu sebebiyle iktisadî siyasetleri ve siyasî istikrara muvazi gelişen sanayi ve tarımla, transit, haricî ve dahilî sürekli aktif olmuşlar bu sebeple ticaret olarak, iktisadî yönden çok gelişmişlerdi.60 Ümit Burnu yolunun keşfinden önce, doğu ile batı arasında bilinen yolların en yararlısı hiç kuşkusuz Kızıldeniz yoluydu. Bu yol karayoluyla olan nakliyatın sebep olduğu güçlük ve giderleri azaltıyordu.

Kızıldeniz’i Nil’den ayıran dar arazi şeridi göz önüne alınmadığı takdirde, Hindistan’dan yahut Çin’den gönderilen ticaret eşyası daima deniz yoluyla gelir; İtalya, Fransa ve İspanya limanlarına ulaşmak için en doğru ve en kısa hattı izlerdi. Mısır bu önemini, sahip olduğu merkezi duruma borçluydu. Burası her iki dünyanın pazarıydı.61

Bu coğrafi mevkiye ek olarak Memlûk sultanları ticareti geliştirmeye ve bu faaliyetin emniyet içinde teminine çalışmışlar gerektiğinde tüccarlara zarar veren güçlere karşı askerî birlikler çıkarmaktan da geri durmamışlardır. Sultan Baybars’ın 1273 senesinde, tüccarlara saldıran Ermeniler üzerine Halep’ten Emir Hüsamü’d-Din el-Ayıntabî’yi göndermesi bu cümledendi.62

Sultan’ın 1265 senesinde Sevâkin’i ele geçirmesi buranın hakimi eş-Şerif Alimü’d-Din Esbeganî’nin tüccarlara saldırması idi.63 Haçlıların Suriye’deki son büyük merkezi Akka’nın fethinin sebepleri arasında, antlaşmaya muhalif olarak, Haçlıların tüccarlara saldırmaları sebep olarak gösterilir.64 Sultan Berkuk, 1388 senesinde Şam’dan gelen tüccarlara saldıran Haçlılara karşı sahil bölgelerinde bulunan tüccar ve diğer unsurlardan Frankların yakalanmasını emretmişti.65 Yine Sultan Berkuk devrinde Bizans’tan bir elçilik heyeti gelmiş ve tüccarlarının Şam ve Mısır’a girmesine izin verilmesini istemişlerdi. Bunun yanında

İskenderiye'de bir ticaret konsolosluğu açma isteklerini de iletmişler ve bu Memlûk Devleti tarafından kabul edilmişti.66

Memlûkler devrinde bunun gibi ticareti geliştirici ve destekleyici pek çok antlaşma yapıldığı da bilinmektedir. Ticareti koruma ve geliştirmeye yönelik bu dış politikalar kadar içeriye yönelik politikalar da takip edilmiş; tüccarlara kolaylıklar tanınmış, ticaret merkezleri açılmış; Müslüman tüccar için funduklar -ticaret merkezleri- mevcut idi. Meselâ Mısır'da Türk fundukları.67 Yemenli, Yahudi, İranlı, Farslı tüccarların özel mekânları vardı.68 Nitekim Mısır'da Funduk el-Karim, baharat, biber ve tarçın ticareti ile meşgul tüccar cemiyetinin (at-Tüccaru'l-Kârimîyye) azalarına verildiği gibi, Han el-Halilî ise İranlı (Acem) tacirlere tahsis edilmiş idi.69 Ticaretin gelişmesi için muhtelif alt ve üst yapı kurumları teşkiline çalışılmıştır. Sultan Baybars Ancona idarecisi Şarl ve İşbiliye idarecisi Alfonso ile, antlaşmalar yapmıştı. Yine Sultan, Kıbrıs'a giden tüccarlara zarar veren ve onları hapsedip mallarına el koyan Beyrut hakimiyle tüccarları serbest bırakması şartıyla barış yapmıştı.70 Sultan Kalavun, Kastilya Kontu Alfonso ve Sicilya Kralı James ile antlaşmıştı. Kalavun İtalyan Cumhuriyetleriyle de antlaşmıştı. Ayrıca Filistin, Tarablus, Akka vb. yerlerin hakimleriyle antlaşmalar imzalamıştı. Sultan Kansu Gurî Floransa ile antlaşmalar yapmıştı. Memlûkler devrindeki yoğun diplomatik ilişkiler ticaretin de canlanmasını sağlamıştı.71

Sultanlar tüccarların korunmasına ihtimam göstermişlerdir. Meselâ, Sultan Kalavun, Sis hakiminin tüccarların mallarına elkoyması üzerine ona bir uyarı mektubu ve üzerine asker yollamıştı.72 Biladu'ş-Şam'da, 1336 senesinde Al-i Mühennâ ve Al-i Fazl'dan Arapların yol kesip, tüccarların mallarına el koydukları haberi şayi olunca; Halep ve Şam naiplerine Arapların elinde bulunan iktaların alınıp, Şam ve Suriye'de bulunan emirlere verilmesi emredilmişti.73 Bu koruma yalnız Müslüman tüccarlar

için değil gayr-i müslim ticaret erbabını da teşmil olmuştur. O kadar ki bu durum düşman bir ülkenin tüccarlarını korumaya kadar gitmiştir. Meselâ, Franklar Sultan Berkuk devrinde, İskenderiye'ye saldırıp zarar verince İskenderiye Naibi Emir Bulut merkeze sormadan İskenderiye'de bulunan tüccarların mallarına el koymuştu. Bunu haber alan Sultan Berkuk bu duruma kızarak onu Kahire'ye çağırmış ve Emir Bulut bu durumdan dolayı sultandan özür dileyerek kurtulabilmişti.74

Bu gelişen iktisadiyata paralel tüccarların yıldızı da parlamıştı. Makrizî'nin ifadesine göre; Mısır halkı devlet erkanı, tüccarlar, orta halli satıcılar, çiftçiler, fakirler, sanat ve meslek erbabı, ihtiyaç sahîbi dilenciler olarak yedi gruba ayrılmıştı. Makrizî tüccarlar hakkında "Tüccarlar nimet ve lüks sahîbi zengin insanlardır. Meselâ bir tüccar üç bin dirhem kazanır onu paraya ya da yirmi miskal altına çevirmesi gerekir ve bu parayı da kendisinin ve ailesinin yiyecek ve giyeceklerine harcar. Ancak bu üç bin dirhemden bin dirhem kalır. Fakir insanlar onların bu paradan istifade ettiğini sanırlar.

Gerçekte onlar zarardadırlar. Ve zaman içerisinde masraflarının onun malını azalttığı paranın değişiminde onu zarara uğrattığı görülür. İnsanlar onların zengin olduğunu sanırlar. Fakat insan gördükleriyle yanılabilir" diyerek kendi devrindeki tüccarların pek de iyi görünmeyen ahvalinden bahseder.75 Yine bu ifadelerden, bir enflasyon probleminin de olduğu anlaşılıyor. Bu şartlara bağlı olarak kötüleşen hâle rağmen Mısır tüccarları, dünyanın dört bir tarafına kervan yollayıp, yelken açarak, İslâm tarihinde eşine çok az rastlanır zenginlikte tüccar grupları oluşturmuşlardı.

Memlûkler devrinde Mısır'da, Anadolu'dakine benzer bir "hırfet" teşkilatının olduğu da görülmektedir. Sultan Baybars'ın fütüvvet teşkilatına bağlı olduğunu76 daha önce ifade etmiştik. Bu bilgi bu teşkilatın varlığını daha da teyid etmektedir. Mısır'da Şeyhü't-Tavaif denilen kimseler vardı.

Bu şahıslar sanat ve zanaat ehlinin bir grubunun başı olan şeyhlerdi. Her grubun kendi Şeyhi bulunmaktaydı. Her meslek topluluğu bir sufî tarikatına bağlı idi. Bu yolla esnaf arasında dayanışma, işbirliği ve koruma-kollama sağlanırdı. Bunların kendilerine has törenleri olduğu da bilinmektedir. Bu grupların başı olan şeyhler tarikat lideri olma vasfıyla baş konumdaydılar. Bunların zaman zaman Memlûk sultanlarınca davet edildikleri de bilinmektedir.77

Memlûkler devrinde mevcut sınıfları sayarken Makrizî tüccarları devlet erkanından sonra ikinci sıraya koymaktadır.78 Bu onların o devir Mısır cemiyetindeki yerlerini bir bakıma da izah eder bir kayıttır. Zira tüccarlar bu devrin en önemli unsurlarından birisiydiler. Bu devirde, Mısır'da tüccarlar deyince akla ilk olarak Kârimîler gelmektedir. Kârimî, Karimîyye, Ekârim şeklinde isimlendirilen Kârimî tüccarları, baharat ticaretiyle uğraşan Orta Çağ boyunca Orta Doğu'da faaliyet gösteren tüccarlardır.79 Kârimî isminin menşei hakkında muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bunlardan birisi, neşet ettikleri yerden dolayı bu ismi aldıkları biçimindeki görüştür. Memlûklerden olduklarından, Sudan'da Kanem el-İslâmiyye denen yerden hareketle Kârim adını almışlardır.80 El-Kalkaşandî el-Ayzâb, Kusayr, Tûr ve Süveyş'den Mısır'a ulaşan tüccarlara Kârimî tüccarları diyor ve bunların Funduk-ı Kârimî denen Fustat'ta Nil nehri kenarında bulunan hanlara indiklerini söylüyor.81 Diğer bir görüşe göre ise taşıdıkları, iştigal ettikleri ticaret metaı (Kuararima) dolayısıyla bu ismi almışlardır.82 Arap tüccar mektuplarında, 11. yüzyılın 30. ve 40. yıllarında (1030-1040'larda) adları geçmektedir. Burada da ticaretle uğraşan tüccarlar ve gemi kaptanları manasına, Hindistan'dan Yakındoğu'ya mal taşıyan tüccarlar, olarak ifade edilmişlerdir. Müslüman kaynaklarında ise, 11. yüzyılın son çeyreğine doğru isimlerine rastlanmaya başlanmıştır (1070).

Kârimî tüccarlar, 14. yüzyılın ortaları ve ikinci yarısından sonra çok önem kazanan, milletlerarası ticarete damgalarını vuran tacirler olarak görülmektedirler ki bunlar idareler üzerinde de etkili olmuşlardır.83 Yine Kârimî tüccarlarının adları Aden'den Mısır'a muvasalatları üzerine dört yıllık zekat tediyesiyle alâkalı olarak 1181 yılında zikredilmektedir.84 Kârimîler, Fatımîler devrinde görülmekteydiler.85 Genize vesikaları da Fatımîler devrindeki Kârimî varlığını teyid etmektedir.86 Onların neş'et ettikleri yer olarak, Hind Okyanusu'ndaki hassaten Aden87 yahut Bahru'l-Gaza ile Buhayratu Teşat arasındaki Sudan'ın batı kısmında bulunan bölgeler gösterilmektedir.88 Kârimîler tarihinde önemli olan devir Eyyubîler devridir. Özellikle de Selahu'd-Din Eyyubî (1174-1193) dönemi oldukça mühimdir. 1173 senesinde Selahu'd-Din Eyyubî Haçlılarla mücadeleye gittiği vakit yerine naib olarak Takiyyeddin Ömer b. Ahî'yi bırakmıştı. Bu şahıs Nil kenarında Kârimîler için büyük bir Funduk inşa ettirmişti.89

Bu dönemde Mısır'da yaşayan, Kârimî olduğu söylenen ve kuyumculukla uğraşan Yahudi ailelerin olduğu ve bunların Memlûkler döneminde de bu işlerine devam ettiği ve Karimî Ailesi (Beytu'l-Karimî) adıyla bilindikleri söylenmektedir. Aynı zamanda, Genize vesikaları da Eyyubîler döneminde, Karim ticaretinde Yahudi tüccarların bulunduklarından bahsetmektedir.90 Kârimî tüccarların tamamının Müslüman91 oldukları mülahazasından yola çıkarak, Yahudi tüccarların belki Kârimî tüccarlarıyla ortaklaşa çalıştıkları ya da onlardan mal alıp satan kişiler oldukları yüksek bir ihtimaldir. Memlûkler devrinde Kârimîlerin sayısında artış gözlenmektedir. Kutuz devrinde onun sert tedbirleri yüzünden biraz sarsılsalar da, Baybars'ın isabetli politikalarıyla tekrar eski vaziyetlerine dönmüşlerdir. Kârimîler 12. ve 13. asırlarda, Batı'yla olan mücadelenin ticarî cephesinde, Doğuyu başarıyla ayakta

tutmuşlar,92 Doğu-Batı ticaretinde Avrupalı tüccarlarla ciddi bir rekabete girişmiş ve hassaten baharat ticareti ve diğer sahalarda üstünlük kurma çabası içinde olmuşlardır.93

Kârimî tüccarları, 14. asrın ortası ve ikinci yarısında çok güçlenmişlerdi. Diğer devletlere borç verecek bir duruma gelmişlerdi. Mısır ve Yemen sultanları, Mısır'ın milletlerarası ticaretinde söz sahîbi bu zengin tüccarlar (bankerler) grubundan borç almışlardı.94 Meselâ, Sultan Nasır Muhammed b. Kalavun İskenderiye tüccarlarından borç almıştı. Yine Nasır Muhammed, Kârimî tüccarlarından borç almıştı. Sultan Berkuk, 1394 senesinde Burhanu'd-Din İbrahîm el-Mahalli ve Şihabu'd-Din Ahmed b. Müslim ve Nureddin Ali b. Harunî'den Timurlenk ile savaşmak için bir milyon dirhem istikrazda bulunmuş ve buna karşılık da Memlûk maliye nazırı bu tacirlere senet vermişti. Aynı zamanda Sultan bu tüccarlara hilat vermişti.95 Bu devirlerde, Kârimî tüccarlarının sayısı 100'lü 200'lü rakamları geçen bir adede ulaşmıştı ki Mısır ve Yemen arasındaki ihtilafi tesviye ve buhranı bertaraf için devlet bunlardan istifade etmişti.96 Ancak 2-3 nesilden fazla güçlü kalabilen ve zenginliğini muhafaza eden Kârimî ailesi yoktu.97

Kârimîler ilk önce Kus şehrini merkez olarak seçmişlerdi. Burası Orta Afrika, Yemen, Hindistan ve Habeşistan mallarıyla dolu büyük bir limandı. Kârimî tüccarları baharat, buhur, fildişi gibi emtia ticaretiyle uğraşıyorlardı.98 Fakat Avrupa'da dolayısıyla Akdeniz'de çok önemli ticarî güçlerin ortaya çıkması, Kârimîlerin Hind Okyanusu'ndan Kahîre'ye taşınmasına sebep olmuştur.99 Karimîlerin Kahîre'deki merkezleri dışında İskenderiye, Dimyat, Kus, Ayzab, Mekke, Cidde, Aden100 gibi şehirlerle Suriye, Hindistan ve Çin gibi ülkelerde ticaret merkezleri vardı.101 Bu merkezlerin bazısı vakıf olarak tacirler tarafından inşa edilmiş olup, içlerinde cami vardı ve sahîplerine izafeten adlandırılmışlardı.102

Kârimîlerin başında Reisü'l-Kârimîyye veya Reisü't-Tüccar veya Vekilü't-Tüccar veya Şehbenderü't-Tüccar adını alan bir başkan bulunuyordu ki bu usul Fatımîlerden beri cari idi. Bu reislikler babadan oğula geçiyor, reislerin oğulları bu işin usulünü genç yaşta öğrenip, ticaret seferlerine iştirak ediyorlardı.103 Bunlarla ilgili olarak on üç büyük vezaretten biri olan "Nazır el-Bahar ve'l-Kârimî" isimli bir vezaret vardı. Kalkaşandî'nin Subhu'l-Aşa'da belirttiğine göre bunun vazifesi Yemen'den gelen Kârimî tüccarlarıyla ilgilenmek idi. Bunlar bazen vezire, bazen Nazıru'l-Hac'a bağlanıyor ve bazen de serbest oluyorlar, ancak sultana şikâyet edilebiliyorlardı.104 Ayrıca baharatın Mısır'a ithalini kontrol ve satışını murakabe eden "Müstevfi fi el-bahar ve'l-Karim" denilen bir daire de vardı. Bundan maada bir müfettiş, bir murakıp ve bu tacirlerin zekat işlerine nezaret etmekle vazifeli özel bir memurluk da kurmuşlardı.105

Kârimî teşkilatının iç bünyesine baktığımızda bu teşkilatın, biber ve bahar ticareti gibi muayyen bir gayenin tahakkuku uğrunda tacirler grubunun tesanüdüyle oluşmuş bir korporasyon veya lonca şeklinde olduğunu görmekteyiz. Deniz aşırı bölgeleri şamil büyük ticarî faaliyetlerin icaplarından olan tedarik, ithalat, nakliye, ambarlama, satış ve ihracat gibi çeşitli problemler, müteaddid fertlerin işbirliğini, karşılıklı yardım ve dayanışmasını zaruri kılmaktaydı. Buna ilaveten, Kârimî teşkilatı sadece meslekî bir birlik olmayıp, aynı zamanda bir mezhep ünitesi idi. Bu teşkilatı oluşturan kişilerin dindar kişiler oldukları, ortak bir takım bağlarla birleştikleri görülürdü. En önemli bağ, İslâmi olanıydı. Aralarına katılan münferid yabancı tacirlerin kısa zamanda İslâm'a girdikleri gözlenmiştir.106

Kârimîler aslında biber ve baharat taciri idiler, ancak bunun dışında bankacılık, tarım ve köle ticareti ile de uğraşmışlardı.107 Ellerinde biriken büyük para onların Mısır'ın para piyasası üzerinde nüfuz sahibi olmaları,

bankacılara ve maliyecilere has fonksiyonları da icra etmeleri sonucunu getirmiştir. Daha önce de söylediğimiz gibi fertler ve hükümetlere ikrazlarda bulunmuş, kredi açmak suretiyle beynelmilel finans sahasına girmişlerdi ki bunun misalleri pek çoktur.108 Kârimîler Avrupa'da modern bankacılığın ve bankacılık usullerinin temel atıcısı olmuşlardı.109 Kârimî tüccarları bunun yanında buğday, un, pirinç ve şeker gibi zirai maddeler ve kereste, ipek, silah, zırh ve Yemen mücevharatı ticaretiyle de iştigal etmişlerdi.110 Kârimî tüccarları 13-14. yüzyıllarda Mısır ticaretinin tarihî isimleri olmuşlardı. Kârimî tüccarları mali olduğu kadar kültürel konularda da topluma hizmet etmişlerdir. Vakıflar, kütüphaneler açmışlar; alim, hoca, edebiyatçı ve mutasavvıfları desteklemişler; mimarîsi harika olan camiler yaptırmışlar; çeşmeler, hamamlar, yetim yurdu, hastahane, dinlenme evleri kurmuşlardı. Bunun yanında kendi işleriyle ilgili yapılar da inşa ettirmişlerdi. Ticaret yollarına, ticaretin yürütüldüğü kervansaraylar yapmışlardı.111 Kûs, Ayzâb, Kahîre, İskenderiye, Dimyat gibi merkezler bu gibi ticarî müesseselerle dolmuştur.

Onlara vekalet denilen ticaret müesseselerini de inşa ettirmişlerdir. Buralarda alışveriş yapılır ve mallar çarşılara buralardan dağılırdı. Bu devirde, İskenderiye'de Funduk el-Demâminî, Funduk el-Muz, Funduk el-Cevnekdar, Funduk el-Frank el-Has, Funduk el-Katalan, Funduk el-Ceneviyyin, Funduk el-Tayyibe ve Han Kacmaz el-Ishaki gibi ülkenin önemli merkezlerine yayılmış ticaret merkezleri vardı.112

Bu tüccarlar pek çok dini ilimlerin okutulduğu medreseler yaptırmışlardı. Abdu'l-Latif b. Ahmed b. Mahmud b. Ebi'l-Feth b. Kuveyk et-Tikritî büyük Kârimî tüccarındandı ve İskenderiye'de bir medrese yaptırmıştı. Bu tüccarlar din ilimlerine önem verdikleri kadar edebiyat hareketlerine de katılmış ve onları desteklemişlerdi. Bedru'd-Din Muhammed b. Ömer b. Ebi Bekr el-Demâminî el-Malikî el-Edib el-Şafii

bunlardan birisi idi. Abdullah b. Muhammed b. El-Demamini el-İskenderanî bunlardandı. Abdullah Muhammed b. el-Cemal Yusuf el-Hariri el-Şafii Feraiz ilminde meşhur bir tüccar idi. Abdullkadir b. İbrahîm b. Hasan el-Muhyevî fıkıhla uğraşırdı.

Muhammed b. Ebi Kasım el Murtaza el-Endülüsî fıkıhta meşhur idi. Muhammed b. Abdullatif b. Mahmud b. Kuveyk et-Tikritî meşhur muhaddis idi. Zekiyyüddin Ebu Bekr b. Muhammed b. Ali el-Harrubî et-Tacir el-Kârimî hadisle uğraşıyordu. Yahya b. Abdullatif b. Muhammed b. Mesned et-Tacir el-Kârimî ilim ve kültürle uğraşanlardandı. Bu tüccarların bazıları da vakıflarla ilme destek vermiş, medrese ve mescidlerin tamiri için vakıflar kurmuşlardı.113 Nasru'd-Din İbn Musallam sofiler için bir medrese yapmıştır. Burhaneddin el-Mahalli Mısr el-Atîk'te bir medrese inşa ettirmiş114 yine Burhanu'd-Din el-Mahalli b. Nuru'd-Din el-Mahalli bir yangında zarar gören Kabe'nin tamiri için büyük meblağlar harcamıştı.115 Görüldüğü gibi, bu tüccarlar oynadıkları iktisadî rolle Mısır'ı bu devrin en büyük ekonomik güçlerinden biri haline getirmekle kalmamışlar, ilmî ve kültürel sahada da faaliyet göstermişler ve kendileri de bu çalışmalara iştirak etmişlerdi. Bu Doğu tüccarının felsefe ve mantığını anlamada önemli noktalardan birisidir.

Bütün bu parlak ve ihtişamlı duruma rağmen, 14. asrın sonlarına doğru Memlûk idaresinde bazı düzensizlikler başlamış ve Kârimîler de bundan paylarını almışlardı. Meselâ, Sultan el-Melik es-Salih Zeynu'd-Din Ebu'l-Cud Hacı b. Muhammed b. Kalavun el-Elfî devrinde, 1381 yılında vezir İbn Mekânis haksız tasarruflar da bulunmuş ve Kârimîlerden mal almıştı.116 Fakat onları asıl sarsan Sultan Barsbay'ın (1422-1435) icraatı olmuştu. Sultan Barsbay, 1432'de Şam-Hicaz ve İskenderiye'de sultandan başka kimsenin baharat ticareti ile uğraşamayacağını bildirmiş, 1434'de biber ticareti için aynı şekilde bir ferman yayımlamıştı.117 1438 senesinde de

benzer bir kanun çıkarılmıştı ki böylece başlatılan ihtikar (devlet tekeli) sistemi, devletin kârını artırmayı amaçlıyordu ve mallar tesbit olunan fiyatlar üzerinden tüccarlara zorla satılıyordu. Tüccarlar, eski merkezlerinden baharat alamaz ve sultanın izni olmadan satamaz hâle gelmişlerdi. Bu durum onları sultanın memurları ve müstahdemleri durumuna düşürmüştü.118 Bu sebeple piyasalarda fiyatlar da çok yükselmişti. Meselâ, Batılı tüccarlar biberi 50-80 dinara alırken 110-130 dinara almaya başlamışlardı.119 Bu tekelci siyaset Sultan Hoşkadem (1461-1467) tarafından da devam ettirildi.120

Buna ilave olarak, bazı Memlûk sultanları onlardan borç almaya tenezzül etmemişler ve müsadere veya ağır vergi yolunu seçmişlerdi. Meselâ, Kahîre valileri 1435 senesinde tüccarlar üzerine ağır vergiler getirmişlerdi. Sultan Kayıtbay Osmanlılarla savaşmak için tüccarlardan 40 bin dinar vergi toplamaya niyetlenmiş, itirazlar üzerine 12 bin dinar alınmıştı.121 Memlûk sultanlarının tüccarlar üzerine baskılarının başlaması onların durumlarını çok zorlaştırmaktaydı. Sultanların malların yarısı ya da 3/1'ini havi olan müsaderesinden ve vergilerinden bunalan tüccarlar Allah'a, rahata kavuşmaları para cezaları ve zulümlerden kurtulmaları için yöneticilerini helâk etmesi yönünde dua ediyorlardı.122

11. yüzyılın ortalarından itibaren hassaten Sultan Barsbay'la başlayan düşüşle, Kârimîler etkinliklerini yitirdiler. Bu devirde Abdurrahman en-Nasırî (ö. 1485), Salahu'd-Din Muhammed (ö. 1490) ve Dımeşklı İsa el-Karî (ö. 1490) gibi Kârimî tüccarları kalmış olsa da bunlar eski debdebelerinden çok uzaklarda idiler.123 Portekizlilerin Hindistan deniz yolunu bulmaları, İtalyan şehir devletleri, Frank tüccarları ve Yahudi tacirlerin Kârimîlere üstünlük sağlamaları sonucunda Kârimîler hepten silinmişlerdi.124 Kaynaklara artık son Kârimîler olarak girmeye başlamışlardı. Zekiyü'd-Din Ebu Bekir el-Harubî Mısır'daki son Kârimî

tüccarı olarak bilinmektedir.125 Kaynakların verdiği bilgiye göre artık 1455 senesinde çarşılarda Kârimî tüccarları görülmüyordu.126 Netice olarak, iki asır müddetle Mısır'da, bölge ve dünya ticaretine damgalarını vuran Kârimîler, Mısır ekonomisinin bozulması, Memlûk idarecilerinin artan baskısı ve baharat ticaretini kendi kontrolleri altına almaları ve nihayet Ümit Burnu Yolu'nun keşfi ile tarihe karışıp gitmişti.127

Kârimîlerin bu hâli, müdaheleci devlet anlayışının ve özel sektör hareket kabiliyetinin devlete daha fazla kâr sağlamak maksadıyla yapılan müdahalelerinin neticelerini gösteren tarihi bir dersi gibidir. Sultan Barsbay'ın bu faaliyetleri yalnız Karimî tüccarlarına zarar vermekle kalmamış Mısır tüccarlarına ve ticaretine toptan zarar vermiş ve uygulanan tekel ve engellemeler ticaretin yolu ve yönünü değiştirmiş ve bu durum külli bir inkırazı mündemiç olmuştur.128

Memlûkler devrinde, el-Harrubî, el-Mahallî gibi zengin tüccar aile grupları vardı.129 Yine İskenderiye'de Tacü'd-Din Atik b. Muhammed b. Süleyman el-Demaminî'ye nispeten Demamini ailesi olarak anılan çok zengin bir tüccar ailesi vardı. eş-Şeyh Ebû Abdullah Muhammed el-Müeddeb, Ali b. Raşid el-Hicazî bunların meşhurlarındandı. İskenderiye tüccarlarından Hoca Muhyu'd-Din Abdulkadir b. İbrahîm b. Hasan, Kayıtbay devrinde en büyük tacir durumundaydı.130 Bunun dışında Taciru's-Sultan-Taciru'l-Hâs131 denilen kişiler de vardı. Sultan Berkuk devrinde Cemalu'd-Din Abdullah b. Aziz el-İskenderanî bu görevde idi.132 İbn Sa'lûs gibi vezaret makamına kadar ulaşmış tüccarlar da bulunmaktadır.133

Memlûkler devrinde, sınırlı da olsa, kadınların da ticaretle uğraştıkları görülmektedir. Meselâ, 1380 tarihinde hacca giden tüccar kadınların zenginlerinden bir kadının ölüm haberi gelmiş ve bunun üzerine malları müsadere edilmişti.134 Bunun yanında, Nâsıru'd-Din Muhammed b.

Musallam'ın annesi ve Şemsü'd-Din Muhammed el-Balisi'nin kızı Kârimî tüccarları içinde anılmaktaydılar. Yine Harrubî ailesi içinde Fatıma isminde 1422'de vefat eden başka bir bayan tüccarın varlığı da bilinmektedir.135 El-Muhtesib en-Nisa tabiri de çarşılarda ticaretle uğraşan hanımların varlığına işaret etmektedir.136

Bu devirde Hıristiyan ve Yahudiler de İslâm ülkelerinde ticaretle uğraşıyorlardı. Bunlar harici olarak gelen tüccarlardan ayrı olarak İslâm Devleti'nin vatandaşlarıydı. Ehli zimmete kanunen hiçbir meslek kapalı değildi. Hatta Hıristiyan ve Yahudiler en kârlı işlerde çok kalabalık olarak bulunurlar; bankerlik yaparlar; ticaret erbabına dahil olup, keten ticareti gibi ticaretle uğraşırlar, emlâk sahîbi olurlar ve başka işlerle de uğraşırlardı.137 Bunlara hükümet merkezinde Müslümanlardan farklı bir muamele yapılmazdı.138 Kendi aralarındaki davalar kendi mahkemelerine terkedilmişti. İslâm Devleti, kadı nezdinde hak talebinde bulunmak istemeyen ehli zimmeti icbar etmezdi; lakin kadıya müracaatta bulundukları zaman İslâm hukukuna göre verilen karara uymak mecburiyeti söz konusu idi.139 Bunlar farklı giysilere sahipti140 ve daha önce de ifade edildiği gibi kendilerine has mahallelerde yaşarlardı. Bunlar İslâm aleminin her yerinde mevcuttular. Meselâ, Şeyh Mahmudî devrinde, Yakup İsrailî adlı sarraflıkla uğraşan bir kişinin Müslüman olduktan sonra Dımaşk vezirliğine kadar ulaştığı görülmektedir.141

Tüccarların Uyguladığı

Ticaret Usûlleri

Tüccarlardan bahsederken, devir içerisinde uygulanmakta olan ticaret muameleleri hakkında da bilgi vermek istiyoruz. Bu muameleler de genelde, İslâm dünyasında carî ticaret usûlleri görülür. İslâm coğrafyasında oluşan yapının teorik vechesine bakacak olursak; İmam-ı Gazali'nin İhya-u Ulumi'd-Din adlı eserindeki tasnif, yaygın uygulamayı aksettirir. Burada

ortaya konan ticarî ortaklıklar olacaktır. Onun ticaretin uygulandığı dört tip şirket saydığını görmekteyiz. Kişilerin malları ayrı olduğu halde her türlü kâr ve zararda ortak olmak üzere antlaşmalarına "Şirket el-Mufavada"; sermaye olmadan sadece emeklerini ortaya koyarak elde edecekleri kârda anlaşmalarına "Şirket el-Ebdan", yine sermaye olmadan taraflardan birinin ticarî itibarını, diğerinin çalışmasını ortaya koyarak anlaşmalarına "Şirket el-Vucuh"; sermayelerini, taksime gitmedikçe yekdiğerinden ayrılamayacak şekilde birleştirip, çift taraflı tasarruf hakkına sahip olmak ve kâr ile zararı sermayeleri oranında paylaşmak üzere kurulan şirketlere ise "Şirket el-İnan" adı verilmekteydi.142

Memlûkler dönemi ticaret usullerine ve muamelatına bakacak olursak, Mısır'da: 1) Hesabat et-Ticarî, 2) Şirket et-Ticarî, 3) Mualliyat et-Ticariyye gibi bir tasnif elde edebiliriz.

1) Hesâbât et-Ticarî: Bu tüccarların önemli kısmının dahîl olduğu gruptu. Muamelelerini yazdıkları gelir-gider defterleri vardı. Bu defterlere "Defter el-Üstaz" deniyordu.

2) Şirket et-Ticârî: Bazı kişilerin aralarında anlaşarak kurdukları ve bir kişinin malı veya parası ile katılarak, diğerinin işletme yaptığı ve Sahibü'l-malın 1/2, 1/3 ve 1/4 oranında para aldığı usûldur. Mudarabe veya muka

raza adını alıyordu. Bu antlaşma Müslümanlar arasında olduğu gibi diğer gruplar meselâ, Franklarla da olabiliyordu. Kârimîler bu çeşit ortaklıklar yapmışlardı.143

3) Mualliyet el-Ticarîyye: İki şekilde oluyordu.

A. Tahvil Usûlü: Buna göre, kişi borçlanıyor ve bu borcunu ödemesi için bir başkasına borcunu havale ediyordu. Meselâ, Sultan en-Nasır b. Kalavun bunu yapmış, kendi borcunu Kârimî tüccarlarına yüklemiş ve onlara ödetmişti.

B. Suftece; Usûlü: Borçlu bir şahıs borcunu ödemesi için bir diğerine mal veriyordu. Meselâ, Kahire'deki bir tüccara borcu olan ama Sivas'ta bulunan bir şahıs, bu borcunu üçüncü bir şahsa havale ediyordu. Suftece usulünün gayesi borcu ödeyecek malın ve paranın yollardaki tehlikelerden korunmasıdır.144

Bunun yanında, Sukuk adını alan bugünkü şekliyle çekle alış veriş adını verebileceğimiz bir usûl vardı. Bu usûl Hz. Ömer zamanından beri cari idi. Bir şahıs bir diğerine üzerinde isminin yazılı olduğu bir kâğıtla ödeme yapıyordu. Sak kelimesinin çoğulu olan Sukuk kelimesinden bugünkü Çek kelimesi ortaya çıkmıştır. Yine bu devirde Ruka' adını alan bir alışveriş usûlü vardı. Buna göre; bir şahıs bir tüccara, üzerine istediği malın ismini ve fiyatını bir kağıda yazarak imzaladığı bir kâğıt veriyordu. Tüccar da ona bu senet diyebileceğimiz kağıda müsteniden malı yolluyor ve ayın sonunda ruka' kağıdını şahsa yollayarak parasını tahsil ediyordu. Bu devirde, İ'ne veya Buvruk adını alan bir usûl daha vardı. Buna göre bir kişi tüccardan belli bir fiyata mal alıyor ve aynı malı tüccara daha düşük bir fiyatla yeniden satıyordu. Bu, faizin haram sayıldığı bir ortamda icad edilmiş hile-i şerriyeden başka bir şey değildi. Memlûkler devrinde böylece Nukud (para), Suftece ve Tahvil, Sukûk, Ruka', İ'ne veya Buvruk şeklinde iktisadî teamül şekilleri görülmekteydi.145 Havale senetleri ve çekler bu devirlerde daha güvenli olması gibi sebeplerle büyük ölçüde mübadele ve ticaret imkanı sağlıyorlardı.146

Bu devirlerde kardeşlik şirketleri adını alan yapılar da görmekteyiz. Aile fertleri arasında kurulan bu şirketlerden İtalyan şehirlerinde örnekler görülmekteydi. Bu şirkette kâr genelde ortaklar arasında pay ediliyordu. Bu şirketler genişleyerek Comenda Companio oluyordu ki bu da ikiye ayrılıyordu: Ana malın sahibi Commendator ve ticarî faaliyete katılan ise Tractator adını alıyordu. Şirket yabancıların katılmasıyla bir mudarebe

halini alıyordu. 1/4 pay çalışanın, 3/4 pay ise mal sahibinin oluyordu. Bu aile ortaklıklarında ortaklardan biri, meselâ, oğul bozuk mal vs. satarsa, zararı kanunen, mecburî olmasa da, babası ödüyordu. Bu aile ortaklıklarında bayanlar da bulunuyor ve hiçbir ortak diğerinin zararından sorumlu olmuyordu.147

Orta Doğu'da görülen şirketler veya iş ortaklıkları “suhba” ismini alıyordu. Burada büyük pay maliki “sahîbi” ve ortağı “sadukuhu” arkadaşı oluyordu. Ortaklıklar muamele yani birisiyle ortaklaşa iş yapma şeklinde oluyor, karşılıklı ortaklıklar mücamele ve gizli ilişkiler muvasele adını alıyordu. Ortaklıklar genellikle, “O orada çalışıyor. Ben buradayım. Sen benim yerime oradasın. Fakat benim seni desteklemek için burada olduğumu biliyorsun” anlayışına dayanıyordu.148 Bu devirdeki muamelatın, genel olarak, İslâm dünyasındaki uygulamalara paralel olduğu söylenebilir.

Tüccarların Ticaret Dışı

Faaliyetleri

Tüccarların, Orta Çağlar boyunca iktisadî hayatın bir uzvu olarak silinmez izler bıraktıkları ve bilinen tüm ana karalarda ticaretle uğraştıkları malumdur. Ancak, bu ifade onların sadece bir yönlerine işaret etmektedir. Tüccarlar, Orta Çağ'da iktisadî olan işlevleriyle beraber başka vazifeler de icra etmişlerdir. Tüccarlar, ticaret mallarının olduğu kadar fikirlerin, görüşlerin, âdetlerin,149 medeniyetlerin ve kültürlerin buluşmalarını sağlayan gruplardı.150 Onlar çok yönlü bir iletişim misyonu yüklenmişlerdi. Maddî güçleri bir finansman kaynağı olurken, bundan kaynaklanan ticari itibarları yol açıcı olmuştur. Aynı zamanda kurdukları vakıflar ve inşa ettirdikleri müesseslerle de sosyal bir fonksiyon icra etmişlerdir. Hattâ bazıları devlet kademelerinde görev almışlardı.151

İslâm’ın intişarı -genel bir kabulle- bir hükümdarın resmî kararıyla kesin ve kitlesel bir biçim almadan önce, uzun bir kültürel etkilenme süreci neticesinde olmuştur.152 İslâm’ın yayılma sürecinde, ticaret yollarının açılmasında ve dünyadan kopuk yaşayan toplumlara ulaşılmasında, tüccarlar motor görevi yapmışlardır. Ancak yerli ahâli ile kaynaşan ve İslâm’ı onlara tanıtanlar din adamları sınıfıydı.153

10. asırda İslâmiyet Türkistan’da yüksek medeniyeti ve maddî-manevî üstünlüğü ile Türkler arasında cazibesini gösteriyor; savaşların yapamadığı ihtidalar barış yolu ile oluyordu. Filhakika Türkistan’dan kalkan büyük ticaret kervanları buradan Müslüman sınai mamulatı ile birlikte şark ve şimale, İslâm medeniyetini ve dinini götürüyor; tacirler göçebelerin yurtlarına ve obalarına giderek ticarî mübadele ile birlikte manevi tesirlerini de gösteriyor ve İslâm’ın cazibesi gittikçe kuvvetleniyordu. Müslüman tacirler arasında Türklerin ihtidasında müessir olmakla beraber, şüphesiz başlıca rolü, bu kervanlara katılan din adamları, şeyhler ve mutasavvıflar oynuyordu. Onlar göçebe obalarına girip İslâmiyet’in yüceliğini, dünya ve ahîretin onun sayesinde kazanılacağını anlatıyordu.154 Ayrıca, Müslüman tacirin Türk ülkelerine seyahat edebilmesi için bir Türk ile dostluk kurması gerekiyordu.155

O zamanlar için dünyanın en medenî bölümünün mümesilleri olarak bu Müslüman tacirler, yönetimdeki Türk sınıfını sadece lüks malların değil, ince görgü ve tavırların ve yüksek kültürel değerlerin taşıyıcıları sıfatıyla etkilemiş olmalıdırlar.156 Orta Çağ’da tüccarlar yalnız özgür değil, ayrıcalıklı bir sınıftı.157 1088’de Hasan Sabbah, Mısır’a, el-Mustansır el-Ubeydî’nin yanına gelirken tüccar kıyafeti giymişti.158 Hülagu Han’ın Bağdat’a girmeden evvel, 1257 senesinde Acem tüccarı kıyafetiyle şehre girmiş ve Halife’nin nedimi ve veziri İbn ed-Dernûs ve bazı ileri gelenlerle

antlaşması olayında tüccar kıyafeti tercih etmesi dikkat çekici bir husustur.159

Tüccarlar, “Canlı Posta”, bozkır habercisi idi.160 Memlûkler devrinde posta işlerinde at, deve, posta güvercinleri ve ateşle haber verme usulleri kullanılmaktaydı. Bunun dışında şehirler arası gidip-gelen kervanlar da bu işi görüyor ve posta taşıyıcılığı vazifesi de yapıyorlardı.161 Tüccarlar, aynı zamanda gözcüydüler162 ve ülkeler hakkında bir şey öğrenmek isteyen hükümdarlar genellikle onlara başvuruyorlardı. Herhangi bir ülke ya da bölge hakkında bilgi getiriyorlardı. Meselâ, Konya tacirleri Gazan Han’ın ölüm haberini getirmişlerdi.163 Yine tüccarlar 1252 senesinde Moğol saldırılarında Harran ile Re’su’l-Ayn arasında 350 Müslümanın öldürüldüğü haberini getirmişlerdi.164 1301 senesinde Cemalu’d-Din b. Saade el-Karimî olarak geçen Karimî tüccarı Yemen’den Mısır’a geldiğinde oradaki hadiseler hakkında bilgi vermişti.165 1436 senesinde Aden’de çıkan vebanın haberi tüccarlar tarafından getirilmişti.166 Berke Han’ın yerine Nogay’ın Han olduğu haberini Kahîre’ye tüccarlar getirmişti.167 Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla tüccarlar bazı resmî yazıların ulaştırılmasında da tavzif olunuyorlardı.168

Tüccarların diplomatik vazifeler aldığı da vâkî idi. Onlar devletler arasında elçilik yapıyorlardı. Onlara da elçilere sağlanan dokunulmazlık hakkı sağlanmıştı.169 Gerçekten haricî ticaretle uğraşan büyük sermaye sahîbi tacirler, hükümdar sarayının ve büyük ricalin ihtiyaçlarını tatmin ettikleri cihetle siyasî bir ehemmiyet de kazanıyorlar, hatta bazen uzak devletler nezdinde diplomatik vazife ile, yahut istihbarat vazifesi ile tavzif olunuyorlardı.170 Melik Rıdvan’ın Haçlıların Halep bölgesini tehdit ettiklerini Bağdat’a bildiren elçilik heyetinde tacirler de vardı.171 1337 senesinde es-Sadr Şemsü’d-Din Muhammed b. el-Esarî isimli tüccar bir mektupla Moğol hanına elçi olarak gönderilmişti.172 1397 senesinde,

Yemen Hakimi el-Melik el-Eşref Muhammed b. El-Efdâl Abbâs'ın Sultan Berkuk'a gönderdiği elçilik heyetine el-Kâdî Burhaneddin Mahallî isimli bir Kârimî tüccarı eşlik etmişti. Sultan'a Yemen hakiminden hediyeler sunulmuş ve Sultan da elçi ve Burhaneddin el-Mahallî'ye hil'atla onurlandırmıştı.173 Meselâ, 1427 yılında Antalya'dan İskenderiye'ye gemi ile gelen bir grup Rum (Anadolu) tüccarı bir mektup getirmişti. Mektupları Sultan'a (Barsbay) -Allah onu yardımı ile aziz etsin- iletilmişti.174 Memlûkler devrinde, Sultan Çakmak zamanında, 1430'da Emir Kanım adlı bir tüccar Sultan II. Murat'a elçi olarak gönderilmişti.175 Sultan Kayıtbay devrinde, İbn İbn es-Savt isimli tüccar Halep'ten bir takım resmi yazıları sultana getirmişti.176

Tüccarların bu gözcülük vasfı yanında, casusluk işlerine de karıştıkları görülmektedir. Bu onların gözcülük ve diplomatik vazifeleri yanında hususi işleri de olabilmekte idi. Meselâ, 1394 senesinde yakalanan casuslar arasında tüccarlar da bulunmaktaydı.177

Tüccarlar, tarihçiler için bilgi kaynağı da oluyorlardı. Tarihçiler tüccarlar içinde güvenilirliğine inandıkları kişilerin rivayetlerini aktarıyorlardı. İbnu'l-Furat, Argun ile ilgili bilgileri verirken güvenilir tüccarlardan nakledilen bilgileri aktarmaktadır.178 Yukarıda bahsedilen 1252 tarihli Harran'daki olaylarla iligili haberleri tarihçiler tüccarlardan almışlardı. Yine İbn Ebi'l-Fedail'in kayıtlarında Bedreddin b. es-Sarhadî adlı bir tacirden nakledilen bilgiler bulunmaktadır.179

Tüccarlar, Orta Çağ'da bir finans kaynağı olarak bir bakıma kredi veren banka işlevi de deruhte etmişlerdir. Şavaş ya da kıtlık gibi zamanlarda tüccarların malî yardımına müracaat ediliyordu. Hükümdarlar yakınları olan ya da ilişki içinde oldukları bu tüccarlardan istifade ediyorlardı. Devlet tüccarlardan muhtelif hacatı temvin için borç alıyor veya kıtlık zamanlarında halkın iaşesini tüccarlar ve varlıklı kişilere

paylaştırıyordu.180 Meselâ, Kârimî tüccarları, on dördüncü asrın ortası ve ikinci yarısında çok güçlenmişlerdi. Devlete borç verecek bir duruma gelmişlerdi. Mısır ve Yemen sultanları Mısır'ın milletlerarası ticaretinde söz sahibi bu zengin tüccarlar (bankerler) grubundan borç almışlardı.181 Meselâ, Sultan en-

Nasır Hasan b. Muhammed b. Kalavun devrinde Yemen hakimi el-Melik Mücahîd, Karimî tüccarlarından 1400 dinar borç almış ve bunu sefer hazırlıkları için kullanmıştı.182 Kârimîler askerî, seferlerde para, silah gibi yardımlarda bulunurlardı. Ayrıca, İbn Revaha, İbrahîm b. Ömer el-Mahallî gibi Kârimî tüccarlarının İskenderiye'de savunma amaçlı silah depoları ve silahlı güçleri de vardı.183 1394 senesinde Sultan Berkuk el-Mahallî, el-Harrubî, İbn Müsellem gibi tüccarlardan borç almıştı.184

Tüccarlar, Orta Çağ'da muhtelif sosyal müesselerin finansmanında da rol aldılar. Onlar medrese, hastahane gibi kurumların yapılmasına iştirak ediyorlardı. Bu anlamda kültür ve medeniyet kurumlarının bazen tavzifen bazen de gönüllü olarak hizmete girmesinde rol almışlardır.185 Bu bir Orta Çağ geleneğidir. Meselâ, Kârımî tüccarları vakıflar kurup, kütüphaneler açmışlar; âlim, hoca, edebiyatçı, mutasavvufları desteklemişler; mimarî birer harika olan camiler yaptırmışlar; hankâhlar, çeşmeler, hamamlar, yetim yurdu, hastahane, dinlenme evleri kurmuşlardı. Bütün bunları kendi işleriyle ilgili yapılara ilave olarak inşa ettirmişlerdi. Ticarî maksatla ticaret yolları üzerine kervansaraylar da yaptırmışlardı.186

1 Fernand Braudel, Akdeniz, Mekân ve Tarih, (Ter.Necati Erkurt), İstanbul, 1995, s. 7-8.

2 Fuat Köprülü, “Anadolu Selçuklu Tarihi'nin Yerli Kaynakları”, Belleten, C.7, 1943, s. 458.

3 Ahmed Eflâkî, Ariflerin Menkıbeleri, (Ter. Tahsin Yazıcı), C. 1, İstanbul, 1986, s. 214.

4 Eflâkî, a.g.e., C.1, s. 213.

5 Eflâkî, a.g.e., C.1, s. 154.

6 Eflâkî, a.g.e., C.1, s. 181.

7 Eflâkî, a.g.e., C.1, s. 167.

8 Aksarayî, Kerimüddün Mahmud, “Müsâremetû’l-Ahbâr ve Müsâreyetü’l-Ahyâr” (Terc.M. Nuri Gençosman), Selçuklu Devletleri Tarihi, Ankara, 1943, s. 235.

9 Eflâkî, a.g.e., C.1, s. 181-182.

10 Aksarayî, a.g.e., s. 227.

11 Osman Turan, “Orta Çağlarda Türkiye-Kıbrıs Münasebetleri”, Belleten, C.26, 1964, s. 140.

12 Eflakî, a.g.e., C.1, s. 147.

13 Aksarayî, a.g.e., s. 180.

14 Eflakî, a.g.e., C.1, s. 168.

15 Sabri F. Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, İstanbul, 1961, s. 33-34.

16 Abbas Mirahor, “İslâm Alimleri ve İktisadi Düşünce”, İktisad Risaleleri, (Der. Mustafa Özel), İstanbul,1994, s. 83.

17 Maxime Rodinson, “Le Marchand Musluman”, Islam and Trade of Asia” (Ed.. D. s. Rıchards), Oxford, 1970, s. 22-24; R.G. Mukinmova, Semerkand’da Lonca Hayatı”, İktisad ve Din (Haz. Mustafa Özel), İstanbul, 1994, s. 25.

18 Ülgener, a.g.e., s. 31; Turan Atan, Türk Gümrük Tarihi, C. I, Ankara, 1990, s. 100.

19 Ülgener, a.g.e., s. 58-59.

20 Eflakî, a.g.e., C.1, s. 136.

21 Gordlevski, V., Anadolu Selçuklu Devleti, Ankara,1988, s. 209.

22 İncelenen dönemde Anadolu'ya -Biladu'r-Rum- Türkiye denilmeye başlandığı için biz de Türkiye demeyi tercih ettik.

23 Salim Koca, "Türkiye Selçuklularında Ekonomik Politika", Erdem, C.8, s. 23, Ankara, 1996, s. 466-469.

24 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul, 1997, s. 360.

25 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, Ankara, 2000, s. 170.

26 Abdulaziz Durî, İslâm İktisat Tarihine Giriş, (Terc. Sabri Orman), İstanbul,1991, s. 129.

27 Durî, a.g.e., s. 109.

28 Ülgener, a.g.e., s. 33-34.

29 M. Altay Köymen,"Türkiye Selçukluları Devleti'nin Ekonomik Politikası", Belleten, C.50, 1986, s. 198, s. 617.

30 Solak, "Osmanlı'da İhtisab Kurumu", İktisat ve Din, (Der. Mustafa Özel), 1994, İstanbul, s. 72-74.

31 Solak, a.g.e., s. 72.

32 Neşet Çağatay, "Anadolu Türkleri'nin Ekonomik Yaşamları Üzerine Gözlemler Bu Alanda Ahîliğin Etkileri)", Belleten, c.52, s. 208, 1988, s. 495.

33 Takıyyü'd-Din Ahmed b. Ali el-Makrizî, Kitabu's-Sulûk li Marifet-i Duveli'l- Mülûk, (Tah. M. Mustafa Ziyade- Said Abdulfettah Aşûr), C.1, K2, Kahire,1956, s. 459; "…Futuvva'nın, Türkiye'de ve hassaten Selçuklu Anadolusu'nda, şehirlerin zenaat erbabı arasında, zahîren, teşkilatında Futuvva mümessilinin Ahî kelimesiyle adlandırılmasından tebarüz eden alakabahş bir hususi şekil alması vakıasına bağlıdır. Bundan dolayı Anadolu'nun bu kendine mahsus Fütuvve şeklini Ahîlik tesmiye ediyoruz.", Franz Taeschner, "İslâm Orta Çağı'nda Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, c.15, 1953-1954, No,1-4, s. 17; "Fütüvvet, feta

ya da fityan, İslâm aleminde Kur’an’da bulduğu sadasıyla, Hz. Ali’de temessül etmesiyle ve tarihi olaylar münasebetiyle var olan bir -tarihileşmiş- idealdir. Halife en-Nasır Lidinillah 1182’de fetaların başkanı Abdulcebbar elinden fütüvvet elbisesi giymek suretiyle fütüvvet tasından içerek fütüvvete intisab etmiştir.”, Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler, Ankara, 1998, s. 3-8; “İslâm dünyasında ayyar, şatır, rind gibi gruplar 10-12. asırlarda kargaşalığa sebep olmuşlardır. Ayyarların zuhuru Abbasi Devleti’nde Türklerden askeri birlikler kurulup, bunların imtiyazlı hale gelmeleri sebebiyledir. Bu gruplar merkezi otorite zayıfladığında ortaya çıkar; zırhsız, silahsız sadece taş ve sopalarla saldırırlardı. Merkezi otorite güçlendiği zamanlarda ise güvenlik kuvvetlerinin emri altına girerlerdi. Bunlardan istifade edilirken, bunların belirli bir ahlâki disipline sokulmaları ihtiyacı görülmüştür. Bazı tarikat ve tasavvuf kuruluşları, bunların uyacağı kuralların belirlenmesinde roller oynamışlardır. Bunların bazı prensipler etrafında teşkilatlanmaları fütüvvetin başlangıcı olmuştur. Abbasi Halifesi en-Nasır bu toplulukları gerçek manada teşkilatlandıran, bunları kendi bayrağı altında toplayıp, yöneticilerin, din topluluklarının ve askerlerin bir sosyal eğitim ve beraberlik unsuru, dinamiği haline gelmesini istemiştir. Onun bu faaliyete girişmesinde mezkur iç gelişmeler kadar Selahaddin Eyyubi’nin zuhuru, II. Kılıçarslan’ın faaliyetleri, Alaeddin Tekiş’in genişlemesi, Batınîlerin hareketleri gibi kendi egemenlik sahası içindeki gelişmeler de etkili olmuştur. O, İslâm dünyasını Fütüvvete çağırmış, Şehabeddin Sühreverdi’ye Fütüvvet ahkamını havi bir fütüvvetnâme yazdırmıştır.”, İbrahîm Arslanoğlu, Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetnâme, Ankara, 1997, s. 16-18.

34 Solak, a.g.e., s. 70.

35 Fuat Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, Ankara,1988, s. 63.

36 Çağatay, a.g.e., s. 489.

37 Solak, a.g.e., s. 74.

38 Solak, a.g.e., s. 74.

39 Köprülü, a.g.e., s. 64.

40 Çağatay, a.g.e., s. 497.

41 İbn Batuta, Rıhle, el-Müsemma Tuhfetu’n-Nuzzâr fi Garâibi’l-Emsâr ve Acâibi’l-Esfâr, Beyrut, Tarihsiz, s. 217.

42 Claude Cahen, “İlk Ahîler Hakkında”, (Ter. Mürsel Öztürk), Belleten, s. 196, 1986, s. 234..

43 Solak, a.g.e., s. 72.

44 Ülgener, a.g.e., s. 58-59.

45 Gordlevski, a.g.e., s. 215.

46 İ. Hakkı Uzunçarşılı, “13. ve 14. Asırlarda Anadolu’da Ticaret”, Ülkü Dergisi, C.4, 1933, s. 287.

47 İsmet Kayaoğlu, “Anadolu Selçukluları Devrinde Ticarî Hayat”, A.Ü. İlahîyat Fak. Dergisi, C.24, 1981, s. 364.

48 Zeki Velidî Togan, “Moğollar Devri’nde Anadolu’nun İktisadi Vaziyeti”, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, C.I, s. 1- 42, 1931, s. 44.

49 Turan, a.g.e., s. 371.

50 Turan, a.g.e., s. 371-373.

51 Turan, “Mübarizeddin Ertokuş ve Vakfiyesi”, Belleten, C.11, 1947, s. 216.

52 Eflakî, a.g.e., C.1, s. 165.

53 Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar-I, Ankara, 1991, s. 141.

54 Kemal Göde, Eratnalılar, Ankara, 1994, s. 149.

55 Melek Delilbaşı, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Batı İle Ticari İlişkilere Genel Bir Bakış”, Tarihte Türk Devletleri II,

Ankara, 1987, s. 486-487.

56 Zerrin Günal Öden, Karasi Beyliği, Ankara, 1999, s. 83.

57 Paul Wittek, Menteşe Beyliği, (Ter. O. Ş. Gökyay), Ankara, 1984, s. 2.

58 Wittek, a.g.e., s. 165.

59 Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul, 1995, s. 130.

60 Muhammed Berekât Bilî, el-Mısr el-İslâmiyye Munzu Feth el-İslâmî Hatta el-‘Asr el-Fâtımî, Kahire, Tarihsiz, s. 189-191.

61 W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (Ter. Enver Ziya Karal), Ankara,1977, s. 422.

62 Nasıru'd-din Muhammed b. Abdu'r-Rahîm b. el-Furat, Tarih İbnu'l-Furat, (Tah. Kostantin Zurayk), C.7, Beyrut, 1942, s. 3.

63 Şihabüddin Ahmed b. Abdulvehâb en-Nuveyrî, Nihayetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb, (Tah. Muhammed Abdulhadi Şaira-M. Mustafa Ziyade), C.30, Kahire, 1990, 240.

64 İbnu'l-Furat, Tarih İbn el-Furat, C.8, s. 93; Mufaddal b. Ebi'l-Fedail, en-Nehcü's-Sedîd ve'd-Dürrü'l-Ferîd fimâ ba'd Tarih İbn Amid, (Tah. E. Blochet), C.2, Belçika, 1983, s. 532; Muhammed b. Ahmed b. İyâs, Bedai'u'z-Zuhûr fi Vekaî'd-Duhûr, (Tah. Muhammed Mustafa), C.1/1, Kahire, 1982, s. 368; Baybars el-Mansûrî, Kitabu't-Tuhfeti'l-Mulûkiyye fi Devleti't-Türkiyye, (Tah. Abdulhamit Salih Hamdan), Kahire, 1987, s. 122.

65 İbnu'l-Furat, Tarih İbn el-Furat, C.9, K.1, s. 33

66 İbn İyâs, Bedaiu'z-Zuhûr, C.1/2, 1982, s. 363.

67 Naim Zeki Fehmî, Turuku't-Ticareti'd-Devliyye ve Mahattatuha Beyne'l-Şark ve'l- Garb, Kahire, 1973, s. 99.

68 Tevfik Yûzbekî, Tarihu Ticaret Mısr el-Bahrîyye fi-Asri'l-Memâlik, Musul, 1975, s. 61-64.

69 M. C. ŞehabettinTekindağ, Berkuk Devri’nde Memlûk Sultanlığı, İstanbul, 1961, s. 175.

70 el-Aynî, İkdu’l-Cuman fi Tarih-i Ehli’z- Zaman, C.2, Kahire, 1989, s. 9.

71 Yüzbekî, a.g.e., s. 57-60.

72 el-Aynî, a.g.e., C.3, s. 149.

73 Musa b. Muhammed b. Yahya el-Yusufî, Nüzhetü’n-Nâzır fi Sireti’l-Melik en-Nâsır, (Tah. Ahmet Hatît), Beyrut, 1986, s. 338.

74 İbn İyâs, Bedaiu’z-Zuhûr, c.1/2, s. 328.

75 Takıyyu’d-din Ahmed b. Ali el-Makrızî, Igasetü’l-Ümme bi Keşfi’l-Gumme ev Tarihu’l-Mecaât fi Mısr, (Tah. Bedreddin Sibaî), Kahire, 1956, s. 74.

76 Takıyyu’d-din Ahmed b. Ali Makrızî, Kitabu’s-Sulûk li-Marifet-i Düve’li’l- Mulûk, (Tah. M. Mustafa Ziyade- Said Abdulfettah Aşûr), C.1, K2, Kahire,1956, s. 459

77 İbn Tagriberdî, Ebu’l-Mehâsin Cemalu’d-DinYûsuf, en-Nücûmu’z-Zâhire fi Mulûk-i Mısr ve’l-Kahire, (Tah. Muhammed Hüseyin Şemseddin), C.14, Kahire, 1963, s. 277.

78 el-Makrizî, İgase, s. 75.

79 Said A. Aşûr, el-Asru’l- Memâlikî fi Mısr ve’ş-Şam, Kahire, 1994, s. 448.

80 “İbn Aybek Devadarî’nin 1062 senesindeki kıtlıktan bahsederken el-Karim kelimesini kullanması, Kalkaşandî’nin Fatimilerin Karim gemilerini korumak için aldıkları önlemlerle ilgili verdiği bilgiler ve Cenize vesikalarındaki Fatimiler dönemine ulaşan bilgilerde el-Karim ismine rastlanması onların 11. yüzyıllardaki varlıklarına delil teşkil etmektedir.”, el-Aşkar, Tüccaru’t-Tevâbil fi Mısr el-Memlûkî, Kahire, 1999, s. 23; Aşûr, a.g.e., s. 448.

81 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî, Subhu'l-Aşâ fi Sinâ'ati'l-İnşa, (Tah. Muhammed Hüseyin Şemseddin), C.3, Beyrut,1988, s. 537; el-Aşkar, a.g.e, s. 23.

82 Subhi Lebib, et-Tüccar el-Kârimîyye ve Tüccar Mısr fi Usûrı'l-Vustâ, el-Mecele et-Tarihiyye el-Mısriyye, C.4, Kahire, 1954, s. 6.

83 Eliyahu Asthor, Levant Trade in The Later Middle Ages, U.S.A.,1983, s. 270-271.

84 Fischel, Walter,J., The Spice Trace in Mamluk Egypt, A Contribution to the Economic History of Medieval Islam", Journal of Economic and Socıiety History of the Orient, s. 159-157; Lebib, a.g.e., s. 12.

85 Lebib, a.g.m, s. 10.

86 Atiyye el-Kavsi, "Adva Cedide alâ Tüccaru'l-Kârimîn Vakıa ve Vesâiki'l-Cenize", el-Mecelle et-Tarihiyye el-Mısrıyye, C.22, Kahire, 1975, s. 18.

87 Atiyye, a.g.m, s. 26.

88 el-Makrizî, Sulûk, C.1, s. 899.

89 Lebib, a.g.m, s. 12.

90 Atiyye, a.g.m, s. 30.

91 Lebib, a.g.m, s. 12.

92 Lebib, a.g.m, s. 26.

93 Asthor, a.g.e., s. 53.

94 Asthor, a.g.e., s. 56-57; Lebib, a.g.m, s. 26.

95 İbn Tagriberdî, Nücûm, C.12, 1963, s. 50; Ahmet Abdulhamid Hafaci, "Tabakâtu't-Tüccar fi Mısr el-Memlûkî ve Eseruhâ fi Muctema' Mısr", Tanta Ünv. Ed. Fak. Dergisi, s. 1,1982, s. 66-67; Fischel, a.g.m, s. 163.

96 Subhi Lebib, "Siyasetu Mısr et-Ticarîyye fi Asr el-Eyyûbîyyin ve'l-Memâlik", el-Mecelle et-Tarihiyye el-Mısrıyye, C.18-19., 1981, s. 139.

97 Elıyahu Asthor, “The Karımi Merchants”, Studies on the Levantine Trade in the Middle Ages, London, 1978, s. 51.

98 Yûzbekî, a.g.e., s. 65.

99 Atiyye, a.g.e., s. 29; Fevzi Hamid Abbas, el-Hayatu’l-İktisadiyye fi Mısrı’l-Aliyye Hilâl Asri’l-Memlûkî, Kahire, 1982, s. 143, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

100 Atiyye, a.g.e., s. 31.

101 Lebib, a.g.m, 1981-82, s. 38.

102 Fıschel, a.g.m, s. 169.

103 Atiyye, a.g.m, s. 27.

104 el-Makrizî, Sulûk, C.2, s. 172; Gaudefroy Demombynes, La Syrie a le Poque Des Memluks, Paris, 1923, s. 74.

105 Fischel, a.g.m, s. 170.

106 Fischel, a.g.m, s. 172.

107 Eliyahu Asthor, “The Kârimî Merchants”, Studies on the Levantine Trade in the Middle Ages, London, 1978, s. 55.

108 “Meselâ, Hicri 711 (1311) senesinde Sultan el-Melik en-Nasır Nasıreddin Ebi el-Melik Muhammed b. el-Melik el-Mansur Kalavun üçüncü kez tahta geçtiğinde Kârimî tüccarlarından 10.000 Dinar borç almıştır.” el-Makrizî, Sulûk, C.2, s. 103.

109 el-Makrizî, Sulûk, C.2, s. 837(Muhakkik Notu).

110 Fischel, a.g.m, s. 165.

111 Carl F. Petry, The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages, Princeton, 1981, s. 29-30.

112 Hafaci, Ahmed Abdulhamid, “Tabakâtu’t-Tüccar fi Mısr el-Memlûkî ve Eseruhâ fi Muctema’ Mısr”, Tanta Ünv. Ed. Fak. Dergisi, s. 1,1982, s. 68.

113 Hafaci, a.g.m, s. 68-70.

114 İbn İyâs, Bedaiu’z-Zuhûr, C.1/2, s. 153; Asthor, a.g.e., 1978, s. 49.

115 Fischel, a.g.m, s. 169.

116 el-Makrizî, Sulûk, C.3, s. 444.

117 Hilmî Muhammed Salih, İktisadu Mısr ed-Dâhili ve Enzimetuhu fi’l-Ahd el-Memâlik, İskenderiye,Tarihsiz, s. 174.

118 Fevzi Hamîd Abbas, el-Hayatu’l-İktisadiyye fi Mısr el-Ulyâ Hilâl Asrı’l-Memlûkî, Ayn-ı Şems Ünv., Kahire (Basılmamış Master Tezi), s. 144; Fischel, a.g.m, s. 171; Rodinson, a.g.m, s. 24.

119 Abbas, a.g.e., s. 153.

120 Fischel, a.g.m, s. 173.

121 Hafaci, a.g.m, s. 66-67.

122 Said Abdulfettah Aşûr, el-Muctema el-Mısri fi Asr Selatin el-Memalik, Tarihsiz, s. 35-36.

123 Asthor, a.g.e.,1983, s. 281.

124 Fischel, a.g.m, s. 173; Atiyye Kavsi, “Avda Cedide alâ Tüccâri’l-Karim min Vâkıa Vesâiki’l-Ceniz”e, el-Mecelle et-Tarihiyye el-Mısrıyye, Kahire,1975, s. 28.

125 Asthor, a.g.m, 1978, s. 54.

126 Lebib, a.g.m, 1952, s. 48.

127 Asthor, a.g.m, 1978, s. 54.

128 “Sultan Barsbay Hindistan tarıkiyle Cidde oradan Tur ve buradan Mısır’a ve Nil yoluyla İskenderiye’ye varan malların satışına sultanın tam bir müdahalesi oldu. Bu müdahele yabancı tüccarları da teşmil olunca iş daha da karışık bir hal almıştır.”, el-Makrizî, Sulûk, C4, K2, s. 824.

129 Asthor, a.g.m, 1978, ss.48-49.

130 Hafaci, a.g.m, s. 69.

131 el-Makrizî, Sulûk, C.3, K2, s. 560; İbn İyâs, Bedaiu’z-Zuhûr, C.1/2, s. 331.

132 el-Makrizî, Sulûk, C.3, K2, s. 493.

133 İbn İyâs, Bedai’u’z-Zuhûr, C.1/1, s. 367.

134 el-Makrizî, Sulûk, C.3, K1, s. 390.

135 Asthor, a.g.m, 1978, s. 48-49.

136 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, İnbâu’l-Gumr bi-Ebnâi’l-Ömr fi’t-Tarih, (Tah. Muhammed Abdulmuid Han), C.7, Beyrut, 1986, s. 362.

137 A. Metz, ”Ortazaman Türk İslâm Dünyasında Hıristiyanlar ve Yahudiler”, Ülkü Dergisi, C.10, 1937, s. 55.

138 Metz, a.g.m, s. 437.

139 Metz, a.g.m, s. 438.

140 Metz, a.g.m, s. 495.

141 el-Makrizî, Sulûk, C4, K1, s. 442-443.

142 Sabri Orman, Gazali’de İktisat Felsefesi, İstanbul, 1984, s. 122.

143 Salih, a.g.e., s. 242; s. D. Goitein, “Commercial and Family Partnership the Countries of Medieval Islam”, Islamic Studies, C.3., 1963, s. 331; Naim Zeki Fehmî, Turuku’t-Ticareti’d-Devliyye ve Mahattatuha Beyne’l-Şark ve’l- Garb, Kahire,1973, s. 273-75.

144 Salih, a.g.e., s. 243.

145 Avdallah, eş-Şeyh el-Emin Muhammed, Esvâku’l-Kahira munzu’l-Asrı’l-Fatımî hatta Nihayet Asrı’l-Memâlik, Ayn Şems Ünv., Kahire, 1981, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 66-104.

146 Turan, a.g.e., s. 383.

147 Fehmî, a.g.e., s. 275; Goitein, a.g.m, s. 332.

148 Goitein, a.g.m, s. 334.

149 Lebib, a.g.m,1952, s. 5.

150 Gordlevski, a.g.e., s. 210-211.

151 İbnu’l-Furat, Tarih İbn el-Furat, C.8, s. 101.

152 Halil İnalcık, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İslâm”, Osmanlı’da Din Devlet İlişkileri (Haz. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1999, s. 91.

153 Nehemial Levtzion, “Batı Afrikada Tüccar-Alim-Din Adamı Üçgeni”, İktisat ve Din (Haz. Mustafa Özel), İstanbul, 1994, s. 174.

154 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1993, s. 19.

155 Hakkı Dursun Yıldız, “Türklerin Müslüman Olmaları”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, C.6., 1992, s. 39.

156 İnalcık, a.g.m, s. 91.

157 Henri Pırenne, Ortaçağ Kentleri, (Ter. Şadan Karadeniz), İstanbul, 2000, s. 98.

158 Nuveyrî, Nihayetü’l-Ereb, C.30, s. 244.

159 İbn Dokmak, Sarımuddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî, Nüzhetü’l-Enâm fi Tarihi’l-İslâm, (Tah. Semir Tabbâre), Beyrut, 1999, s. 231.

160 Gordlevski, a.g.e., s. 21-211.

161 S.D. Goitein, “The Commercial Mail Sevice in Medieval İslâm”, Journal of the American Oriental Society, C.84, n.2, 1994, s. 122.

162 İbn Tagrıberdî, Nucûm, C.7, s. 22; C.7, s. 134; Hatib el-Cevherî Ali b. Davud es-Sayrafî, Nüzhetü’n-Nufûs ve’l-Ebdan fi Tevarih ez-Zeman, (Tah. Hasan Habeşi), C.2, Kahire, 1971, s. 268.

163 Eflâkî, a.g.e., C.2, 1986,

164 İbn Tagriberdî, Nücûm, C.7/8, s. 25.

165 Mufaddal b. Ebi’l-Fedail, en-Nehcü’s-Sedid ve’d-Dürrü’l-Ferid fima ba’d Tarih İbn Amid, (Tah. E. Blochet), C.3,Belçika, 1983, s. 56.

166 es-Sayrafî, Nüzhetü’n-Nüfûs, C.3, 1974, s. 347.

167 Mufaddal b. Ebi’l-Fedail, en-Nehcü’s-Sedid ve’d-Dürrü’l-Ferid fima ba’d Tarih İbn Amid, (Tah. E. Blochet), C.2, Belçika, 1983, s. 629.

168 İbnu’l-Furat, Tarih İbn el-Furat, C.8, s. 65.

169 Gordlevski, a.g.e., s. 210-211.

170 Köprülü, a.g.e., s. 63.

171 Ali Sevim, “Halep Selçuklu Melikliği Fahru’l-Mulûk Rıdvan Devri (Nisan 1095-Aralık 1113)”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, C.II, 1971, s. 58.

172 Mufaddal b. Ebi’l-Fedâil, en-Nehcü’s-Sedid ve’d-Dürrü’l-Ferid fima ba’d Tarih İbn Amid, (Tah. Samira Kortantamer), Freiburg, 1973, s. 65.

173 İbn İyâs, Bedaiu’z-Zuhûr, C.1/2, s. 485.

174 es-Sayrafî, Nüzhetü’n-Nufûs, C.3, s. 122; Kazım Yaşar Kopraman, el-Aynî’nin Ikdu’l-Cumân’ında 15. Yüzyıla Ait Anadolu Tarihi ile İlgili Kayıtlar, Ankara, (Basılmamış Doktora Tezi),1971, s. 15.

175 İbn Tagrıberdi, Nucûm, C.15, s. 146; İbn Tagrıberdi, Havadisu’d-Duhûr fi Medâ’l-Eyyâm ve’ş-Şuhûr, Ankara, 1990, s. 212.

176 Ali b. Davud el-Cevherî es-Sayrafî, İnbâu’l-Hesr bi-Ebnâi’l-Asr, (Tah. Hasan Habeşi), Kahire, 1970, s. 423.

177 İbn Hacer Askalanî, İnbâu’l-Gumr, s. 257, s. 208; el-Makrizî, Sulûk, C3,K2, s. 802; İbnu’l-Furat, Tarih İbnu’l-Furat, C.9, K2, s. 369.

178 İbnu’l-Furat, Tarih İbn el-Furat, C.8, s. 3.

179 Mufaddal b. Ebi’l-Fedâil, en-Nehcü’s-Sedid, C.1, 1982, s. 419.

180 el-Makrizî, Sulûk, C.3, s. 235; el-Aynî, Bedreddin Mahmud, İkdu’l-Cumân fi Tarihi Ehli’z-Zaman, (Tah.Muhammed Muhammed Emin), C.4, Kahire, 1992, s. 124; Makrizî, Sulûk, C.1, K.3, s. 899; Makrizî, Sulûk, C.2, K1, s. 103-104; Makrizî, Sulûk, C.2, K3, s. 837; Makrizî, Sulûk, C3, K1, s. 235; Makrizî, Sulûk, C3, K1, s. 295; el-Makrizî, es-Sulûk, C.3, K3, s. 1112;

İbn Hacer, İnbau’l-Gumr, C.3, s. 209; İbn Hacer, İnbâu’l-Gumr, C.4, s. 191; Ahmet Abdulhamid Hafaci, “Tabakâtu’t-Tüccar fi Mısr el-Memlûkî ve Eseruhâ fi Muctema’ Mısr”, Tanta Ünv. Ed. Fak. Dergisi, s. 1, 1982, s. 66-67; Fischel, a.g.m, s. 163.

181 el-Makrizî, Sulûk, C4, K1, s. 156; Asthor, a.g.e., 1983, s. 56-57; Lebib, a.g.m, s. 26.

182 İbn Tagriberdî, Nucûm, C.10, s. 80.

183 el-Aşkar, a.g.e., s. 374.

184 İbn İyâs, Bedaiu’z-Zuhûr, C.1/2, s. 468.

185 el-Hasan b. Ömer b. Habîb, Tezkiretü’n-Nebiyye fi Eyyâmi’l-Mansûr ve Benihi, (nşr. M.M. Emin-Said Aşur), C.2, Kahire, 1982, s. 60; al-Aşkar, a.g.e., s. 396; es-Sayrafî, Nüzhetü’n-Nüfûs, C.3, Kahire, 1974, s. 15; “Kârımîlerin Memlûk Devleti’nde ifa ettikleri pek çok vazife vardı. Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla bahsi geçen Harrubî ailesinin bu medeni faaliyetler kadar zaman zaman devletin ihtiyaç duyduğu başka husulardada kendilerine başvurulduğu görülmektedir. Mesela, Havaichane’nin ihtiyacı olan şeker gibi ihtiyaçların karşılanmasında mersum ile görevlendirildikleri de bilinmektedir.” Makrizî, Sulûk, C2, K3, s. 829.

186 Petry, a.g.e., s. 29-30.

OTUZUNCU BÖLÜM:

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE DÜŞÜNCE VE BİLİM

A. Düşünce

İlk Müslüman Türk Devletlerinde "Düşünce" / Prof. Dr. Hanifi Özcan [s.463-481]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

İlk Müslüman Türk devletlerinde düşünce denilince ne anlaşılması ve bu konuda nelerin bilinmesi gerektiğine dair bir kanaate ulaşılabilmesi için öncelikle "düşünce" kavramının genel anlamda felsefî bir bakış açısıyla ele alınması; ayrıca Müslümanlık ve Türklükle nitelendirilerek "Türk-İslam Düşüncesi" şeklinde bir özellik yüklemekle bu kavrama ilave bir anlam ve farklı bir boyut kazandırılıp kazandırılmadığının açıklığa kavuşturulması gerekir.

"Düşünce" düşünme sonucu varılan "görüş", düşünmenin ürünü olan "fikir" gibi anlamlara gelmektedir. Bu demektir ki, "düşünce" bir sonuçtur, bir amaçtır, elde edilen bir üründür. Bu ürünün elde edilmesini ve bu sonuca ulaşılmasını sağlayan fiil de "düşünme" fiilidir. "Düşünme" ise çeşitli karşılaştırmalar yaparak, analiz ve senteze başvurarak bir şeyi ilgili olduğu diğer şeylerle bağlantıları içerisinde kavrama; dolayısıyla o şeyle ilgili bir düşünceye, bir sonuca ve bir kanaate ulaşma demektir. Buradan anlaşılıyor

ki, “düşünme” geçişli ve amaçlı bir fiildir; soyut veya somut mutlaka düşünülecek bir şey, yani bir “düşünme-objesi” olmadan “düşünme”den söz edilemez. Bir başka deyişle, tanımı gereği, düşünmenin gerçekleşebilmesi için, düşünen bir insan, yani bir zihin ve o anda zihinden başka olup üzerinde düşünülecek bir şeyin bulunması gerekir. Kısacası, düşünmede bir “ikilik” vardır; öyle ki, zihnin kendi kendisini düşünmesi ve şuurun kendi üzerine katlanmasında bile bu ikiliğin ortadan kalkmaması epistemolojik bir zorunluluktur.

Bu durumda insan ancak ya kendisini, ya kendisinden başka bir varlığı, ya da her hangi bir “anlam” ve “kavram”ı düşünebilir. İnsanın kendisini düşünmesi demek, kendisini diğer varlıklarla bağlantısı içerisinde kavraması ve o varlıklar arasında kendi yerinin ve başarısının ne olduğuna dair bir fikre, bir düşünceye ulaşması demektir. Bu da, insanı, kaçınılmaz bir şekilde kâinatla, yani âlem ile, evren ile karşı karşıya getirir ve “insan-âlem ilişkisi” üzerinde düşünülüp bir çözüme kavuşturulması gereken bir problem haline gelir.

İşte, yeryüzünde insanın maddî ve manevî, dînî ve dünyevî bütün düşünce ve fiilleri; bedensel ve ruhsal, soyut ve somut bütün faaliyetleri; gerek teorik, gerekse pratik bütün başarıları; kısacası, insanın ortaya koyduğu bütün bir medeniyet aslında bu problemle ilgili uygun bir çözüm bulma çabasından doğmaktadır. O halde, düşünceden yoksun bir medeniyet olamayacağına göre, bu anlamda, “düşünce” medeniyetin özünü ve temelini oluşturduğu gibi, onun özelliklerini ve türünü de belirlemektedir. Çünkü “düşünme-objesi”, ya da düşüncenin içeriği “düşünce” üzerinde; düşünce de medeniyet üzerinde belirleyici olmaktadır. Her toplumun ve her milletin “düşünce içerikleri” birbirinden farklıdır. Bu farklılık onların düşünce sistemlerine, dolayısıyla, bir ölçüde, kültür ve medeniyetlerine de yansımaktadır. Öyle ki, medeniyetlerin hepsi insanın eseri ve insan zihninin

bir başarısı olmasına rağmen, onlar, işte bu farklılıktan ve bu zorunluluktan dolayı Mısır medeniyeti, eski Yunan medeniyeti, Batı medeniyeti, Anadolu medeniyeti gibi farklı isimlerle anılmaktadır.

Bu demektir ki, bir medeniyetin bütün unsurları, onun özünde yer alıp ona ana rengini veren ve hedefini belirleyen temel “düşünce”yi temsil etmek ve bir şekilde bu düşünceyi gerçekleştirmek gibi hayatî bir ödevi yerine getirmektedir. Bir milletin fikir ve sanat eserlerinin, genelde, o milletin duygu ve düşüncelerine uygun olup kültürel özelliklerini yansıtmasının sebebi budur. Yine, her milletin kendine özgü bir felsefesinin, bir din ve dünya görüşünün bulunması da buradan kaynaklanmaktadır. Bu durumda, bir toplumun düşünce sistemi ve düşünce mirası, bütün boyutlarıyla toplumsal başarının aynasıdır ve toplumun kültür hayatıyla ilgili her şeyi orada bulmak mümkündür. Nitekim nesilden nesile aktarılarak kültürün yaşatılmasını sağlayan bu “kümülatif düşünce” daha yakından incelendiğinde görülür ki, o:

a) Dünyanın yaratılışı, Tanrı’nın nasıl bir varlık olduğu vb. konulara ilişkin çeşitli efsane ve mitolojilerden; b) Bunların pratiğe aktarılmasıyla ilgili ahlakî ve amelî görüşlerden; c) Toplumda karizması olan tarihî şahsiyetlere ait felsefî, edebî, sanatsal ve mistik düşüncelerden; d) Bilim, tıp, ekonomi ve yönetimle ilgili halka mal olmuş çeşitli ilmî ve teknik görüşlerden oluşmaktadır.

O halde, “düşünce”yi konu alan bir yazıda düşüncenin içeriğini oluşturan bu noktalar üzerinde durulması beklenir. Ancak, genel olarak ifade edecek olursak, burada, daha çok, bilhassa Türk düşünce sisteminin merkezinde yer alan dînî, felsefî ve mistik noktalar üzerinde durulacaktır. Çünkü Türklerin Müslüman olmasıyla birlikte Türk düşünce sistemi Müslümanlıkla nitelendirilmiş ve böylece o, daha dînî bir görünüm kazanmıştır.

Aslında, Türk İslam düşüncesi kendisini büyük ölçüde İslamî bir form içerisinde sunmaya çalışarak bu dini benimseyen diğer milletlerin düşünceleriyle bazı ortak noktalarda buluşup kısmen bir “ümmet düşüncesi” özelliğini taşımaya başlamıştır. Böylece, Türk düşüncesi İslamiyetle nitelendirilmeden önceki geniş açısını ve kişiliğini belli ölçüde kaybetmiş ve öyle görünüyor ki, bu durum ta günümüze kadar sürüp gelen bir kültürel kimlik bunalımına ve kimlik arayışına sebep olmuştur. Çünkü İslamiyetin kabûlü, Türk düşüncesi için ulaşılması gereken yegane doğru “üst bir entellektüel nokta”ya yükselinmesi anlamına gelmediği gibi, tamamıyla bir çökme, bir gerileme anlamına da gelmemektedir.

Ancak Türk düşünce tarihinde İslam kültürü ile Türk kültürünün tam olarak kaynaşıp kaynaşamayacağına dair tartışmalar ve rahatsızlıklar hiçbir zaman eksik olmamıştır. Bir başka deyişle, saf şekliyle bir Müslümanlığın ve Türklüğün korunup korunamayacağı endişesi devamlı olarak var olagelmiştir. Öyle ki, Müslümanlıkla nitelenen Türklüğün bozulmuş bir Türklük; Türk kültürüne karışan ve belli ölçüde nüfûz eden Müslümanlığın da bozulmuş bir Müslümanlık olduğu düşünülmüştür. Günümüze kadar sürüp gelen “Türk-İslamı” veya “Türk-İslam sentezi” gibi kavramlarla ifade edilen tartışmalar duyulan bu rahatsızlığın açık örnekleridir. Öyle görünüyor ki, Türklerin Müslüman olmaları, daha doğrusu zorla Müslüman edilmeleri,1 Türk kültüründen çok İslam Dini için daha faydalı olmuş ve onun Araplara has bir kabile dini olması belli ölçüde önlenip bir dünya dini haline gelmesi sağlanmıştır. Fakat bir kültürden diğer bir kültüre geçişin güç olmasından dolayı, Türklerin Müslümanlığı Arapların anladığı Müslümanlıktan farklı olmuş ve bunun zorunlu bir sonucu olarak bir “Türk Müslümanlığı” anlayışı ortaya çıkmıştır.

Türk düşünce tarihinde görülen “dini rasyonalize etme” çabalarında bu anlayışın izlerini görmek mümkündür. Öyle görünüyor ki, başta Mâtüridî

olmak üzere Türk din bilginleri, hem Türk kültürünün temel özelliklerini koruyabilmek, hem de sonradan benimsedikleri bu dine kendi damgalarını vurup kendilerine mal edebilmek için dini büyük ölçüde aklî ilkelere göre te'vîl etme yoluna gidip2 nakle dayalı din anlayışına bir alternatif oluşturmaya çalışmışlar ve bunda da büyük ölçüde başarıya ulaşmışlardır. Nitekim bu "te'vil yöntemi" ve rasyonalize etme çabası Türk düşüncesiyle ilgili şu özelliklerin ortaya konulmasını ve devam ettirilmesini sağlamıştır:

a) Türk düşüncesinin İslamiyetin kabulünden önceki geniş açısı ve engin ruhu3 İslamiyete nüfûz ettirilerek hem millî kültürün korunması sağlanmış, hem de o bu din içerisinde bir kişilik arayışını sürdürebilme hürriyetine sahip kılınmıştır.

b) Dinin milli kültürle kaynaştırılarak büyük ölçüde onu dışlamayan bir din anlayışının oluşturulmasına zemin hazırlanmış ve böylece, Müslümanlığı benimseyen diğer milletlerin düşüncelerinin bu hürriyetten yoksun olmasından dolayı, hâlâ ortaçağ düşüncesinin özelliklerini taşımasına rağmen, Türk düşüncesinin modern Avrupa düşüncesiyle kaynaşma yolunda büyük bir başarı gösterebilmesine imkan verilmiştir.

c) Neticede Türk düşünce sisteminde dinin daha mistik ve daha kişisel yönlerinin ön plana çıkarılması, toplumun modern bilim ve modern dünyaya ayak uydurabilme çabasının sürdürülmesine dinin bir engel teşkil etmemesini sağlamıştır.

Gerçekten de, Türk din düşüncesi, daha doğrusu Türk İslam düşüncesi, Müslümanlığın kabulünden önceki tarihî seyriyle de uyumlu olarak, daha mistik karakterli bir görünüm arz etmektedir. Hatta, dînî düşüncenin genel özellikleri ve ulaşılmak istenen nihaî hedef ve bilhassa İslamiyetin kabulünden sonra "kalb"in dînî hayattaki rolünün ve öneminin daha güçlü bir biçimde vurgulanması4 ve dine genelde "kalbî bir bakış açısı"yla yönelinmesi, mistik özelliğin daha rasyonel bir biçim kazanarak Türk İslam

düşüncesinin merkezini oluşturduğunu göstermektedir. Öyle görünüyor ki, bu mistik özellik “düşünce”nin epistemolojik tahlilinde karşı karşıya kaldığımız “insan-âlem ilişkisi”yle ilgili fikrî faaliyete yansımış ve “âlem”in mistik bir açıdan görülüp değerlendirilmesinden dolayı bu problem, önce “Tanrı-âlem ilişkisi”, sonra da “Tanrı-insan ilişkisi” şekline dönüşmüştür. Öyle ki, sonunda “Tanrı-insan ilişkisi” âdetâ Türk İslam düşüncesini motive eden bir unsur ve onu kendisine çekerek yönlendiren bir amaç haline gelmiştir. Bir başka deyişle, dinde ortaya çıkan ve buna bağlı olarak Türk İslam düşüncesinde de ele alınan bütün konular temelde, yani, nihaî hedefleri göz önünde bulundurulduğunda, “Tanrı-insan ilişkisi”yle ilgili sorulara ve problemlere bir cevap bulabilme amacına yöneliktir. Aslında, İslam’da bütün doktrinlerin ve ekollerin buna bağlı olarak ortaya çıktığını söylemek, sanırım, yanlış olmayacaktır. Çünkü temele inildiğinde, mevcudiyetleri gereği; gerek teorik, gerekse pratik bütün İslamî ilimlerin şu veya bu şekilde bu problemle ilgili bir cevabı veya en azından bir “îmâsı” bulunması gerekmektedir. Bu demektir ki, “Tanrı-insan ilişkisi” bütün İslam ilimlerinin, dolayısıyla Türk İslam düşüncesinin temel problemidir. O halde, pekala diyebiliriz ki, Türk İslam düşüncesi özünde “Tanrı-insan ilişkisi”yle ilgili bir sonuca ve bir kanaate ulaşma idealinin yer aldığı bir düşüncedir.

İşte bu idealin bütün İslam ilimlerinin de özünde yer alıp onların bağımsız birer ilim olarak farklı olmalarına rağmen aynı hedef ve aynı ruh ile faaliyette bulunmalarını sağlamasından dolayı, Türk İslam düşüncesi, esas itibariyle, “kitap” ve “sünnet”e dayanan bir bilimler toplamının ve bir ilimler sisteminin besleyip geliştirdiği bir düşünce olagelmiştir. Ancak, Türk İslam düşüncesinin gerek gelişim sürecinde, gerekse öngördüğü hayat tarzının gerçekleştirilmesinde esas yükü, bu ilimlerin ortaya koyduğu sonuçların özümlenmesini sağlayarak, bir lokomotif görevi gören felsefe çekmiştir. Çünkü felsefî çizgi ve yönelişler düşünce ekollerinin gelişme,

problem ve doktrin oluşturmalarında etkili olmaktadır. Bu nedenle, göz önünde bulundurulması gereken temel hedefi göstererek İslamî ilimleri yönlendirmek, dolayısıyla Türk İslam düşüncesinin amacı doğrultusunda ilerlemesini ve gelişmesini sağlamak, denilebilir ki, Türk İslam kültür ve medeniyeti içerisinde felsefenin esas amacı ve hatta "varlık-şartı"dır. O halde, burada yapılması gereken şey, Türk İslam düşüncesinin felsefenin gözetimindeki bu oluşum ve gelişim sürecine, öncelikle ilk Türk İslam devletlerinin, ortaya koydukları dînî ilim ve kültür faaliyetleriyle, ne ölçüde katkıda bulunduklarını, kaynaklar elverdiği kadarıyla, tespit etmektir. Ayrıca, bilhassa sadece Türk kökenli olduğu açıkça bilinen ilim adamlarını ve düşünürlerin, içinde yaşadıkları ve hizmetinde bulundukları devletlerin Türk devleti olup olmadığına bakılmaksızın, görüşlerinden mutlaka bahsedilecektir; ancak, Türk İslam devletlerinde yaşadığı ve kültür faaliyetlerine katıldığı bilinen fakat Türk olup olmadığı belli olmayanların görüşlerinden ise gerektiğinde ve gerektiği kadarıyla söz edilecektir.

Çünkü Türkler Müslümanlığı kabul ettikten sonra ismini Arap isimleriyle değiştirenler olduğu gibi;5 Türkler arasında ilim dili olarak Arapçanın, o dönemde Acem kültürünün etkin olmasından dolayı edebiyat dili olarak da genelde Farsçanın yaygınlık kazanmış olması,6 dolayısıyla Türk âlimlerin de eserlerini bu dillerde yazmış olmaları, onlarla Türk İslam devletlerinde yaşamış olan Arap ve Acem kökenli âlimlerin birbirlerine karıştırılmalarına sebep olmuştur.7 Bu nedenle, üzerinde duracağımız âlimlerin ve düşünürlerin seçilmesinde bir kriter olarak milliyetlerinin yanında, ilgili Türk devletlerinde yaşayarak Türk İslam kültürüne hizmet edip etmediklerinin dikkate alınması daha isabetli olacaktır.

Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, Türklerin Müslümanlığı kabul etmesinden sonraki ilk dönemlerde üst düzeyde bir metafizik düşünce bulacağımızı pek ümit etmemeliyiz. Çünkü yeni Müslüman olmuş bir

toplumda ilk gerekli olan şey, yeni dinin îtikâdî ve amelî isteklerini yerine getirmek olduğu için, düşünce, öncelikle felsefeden çok inançsal (akîdevî) ve hukuksal (fıkhî) konulara yönelmiş ve bu yönde mezhepler oluş

turma yoluna gidilmiştir. Ebû Hanîfe'nin (Öl. 767) "Fıkhu'l-Ekber" isimli eserinin hem "akâid", hem de "fıkıh" tarzında olması, o dönemde düşünce hayatı için bir örnek teşkil etmiş ve o, Müslümanlığı kabul ettikten hemen sonra, bir inanç sistemi oluşturmalarında, Mâtüridî başta olmak üzere, Türk din bilginlerine yol gösterici olmuştur. Öyle ki, Türk İslam düşüncesindeki diğer bütün fikrî gelişmeler ve fikrî ekoller bu çizgiyi izlemiştir. Ayrıca, yine bu dönemlerde Türk İslam düşüncesi kendisini ancak Arap ve Acem gölgesinde ifade edebildiği için, bütün boyutlarıyla gelişmiş ve derinleşmiş bir düşünce olmaktan çok, deyim yerindeyse, henüz bir "çıraklık"8 ve bir "geçiş" dönemindeki bir düşünce görünümündedir. Öyle görünüyor ki, Arapların kendi kültürlerini yayabilmek için nakle dayalı din anlayışını benimseyip, dinin rasyonalize edilmesini istememeleri, dolayısıyla felsefeyi ve "kelam"ı sevmemeleri Türk İslam düşüncesi için bu geçiş döneminin biraz uzun sürmesine sebep olmuştur. Bu nedenle, ilk dönemlerdeki fikrî faaliyetler daha çok dinin ahlakî ve amelî yönüyle ilgili olmuştur. İlk Müslüman Türk devletlerindeki toplumsal ve kültürel faaliyetlerde bunun izlerini açıkça görmek mümkündür.

Öncelikle, Abbasî halifelerinin imparatorluk içerisinde siyasî nüfûzlarının zayıflamasıyla birlikte Türk kökenli valilerce kurulan Tolunoğulları, Sâcoğulları ve İhşidîler gibi yarı bağımsız Türk devletlerindeki faaliyetler bunun çarpıcı örnekleri olarak gösterilebilir. Çünkü bu devletler üzerindeki imparatorluk etkisi ve imparatorluk ideolojisi henüz tam olarak kaybolmadığı gibi, Türk düşüncesi de burada daha çok ümmet döneminin ortak özelliklerini taşımaktadır.

Mesela, Buharalı Tolun adlı bir Türkün oğlu olarak dünyaya gelen, Hadis ve Hanefî fıkhı üzerine tahsil görerek yetişen Ebu'l-Abbas Ahmed b. Tolun (Öl. 884)[9] tarafından Abbasi imparatorluğunun sınırları içerisinde, Mısır'da kurulan Tolunoğulları Devleti'nde (868-905) teoriden çok pratik içerikli ve nakle dayalı bir düşünce hayatının yer aldığı görülmektedir. Bunun ilmî temeli ise, bir okul görevi gören camilerde devrin meşhur âlimleri tarafından okutulan Fıkıh başta olmak üzere, Tefsir, Hadis, Kıraat gibi dînî ve Kur'ânî ilimlerle oluşturulan anlayış ve kavrayışla desteklenmektedir. Öyle ki, Türk İslam düşüncesinin merkezinde, bir motivasyon olarak yer alan "Tanrı-insan ilişkisi", etkisini amelî hayatta güçlü bir biçimde gösteren, fakat sorgulamaya açık olmayan bir "kulluk şuuru"nu geliştirmeyi hedefleyen bir sosyal ve kültürel yapı içerisinde anlamlı kılınmaya çalışılmaktadır. Öyle görünüyor ki, bu kulluk şuurunun "hükümdar-tebea ilişkisi"ne de yansıması ve hükümdarın "hikmetinden sual olunmaz" bir konumda görülmesini sağlaması da arzu edilmektedir.

Nitekim devletin kurucusu Tolunoğlu Ahmet, İslam dünyasında ilk defa yoksulların bedava tedavi edildiği devlet hastanesi ve eczane gibi hayır kurumları yaptırarak[10] tıbba ve hekimliğe özel ve de dînî bir önem vermiş olmasına rağmen, yakalandığı hastalıktan kurtulamayacağını söylemelerinden dolayı, kendisinin tedavisiyle görevli olan saray hekimlerini öldürtmüştür. Yine, Tolunoğlu Ahmet, İslamî alanda tahsil görmüş bir kişi olarak, başta Hanefî fakîhi Ebû Cafer Ahmet b. Muhammet et-Tahâvî (Öl. 933) olmak üzere devrin fakihlerine saygı duyup önem vermiş ve onları kendi yaptırdığı camide ders vermek için göreve davet etmiş ve hatta Şafiî ve Hanefî mezheplerinin toplumda aktif rol oynamasına destek vermiş olmasına rağmen; İslam kültüründe derin izler bırakan ve kalıcı etkisi olan Yeni Eflatunculuğun[11] ve buna dayanan sûfîliğin gelişmesine engel olmuştur. Öyle ki, o, sûfîliğin yayılmasında büyük rolü

olan İskenderiye'li ünlü sûfî Zünnûn el-Mısrî'nin (Öl. 859) bir öğrencisini, hocasının fikirlerini yaymaya çalışmasından dolayı, arslanların önüne attırmıştır.12 Muhtemelen, bunda Zünnûn el-Mısrî'nin halk arasında kafir ve zındık şeklinde yayılan kötü şöhretinin13 etkisi olmuştur. Ayrıca, o, felsefeye dayanan mistisizminin temsilcisi olarak bilinmektedir.

Bu demektir ki, Tolunoğulları döneminde, felsefeye dayalı dindarlığın yayılmasına karşı çıkılmış ve hatta önlem alınmış olmasına rağmen; felsefî bir temeli bulunmayan "halk zâhidliği" şeklinde ortaya çıkan ve yaşanan sûfîliğe karşı çıkılmadığı gibi, tam tersine, sarayın yakınında bulunan camide "zikir odaları" yaptırılarak, dünyadan el-etek çekip kendini zikre vermek suretiyle yaşanan bir dindarlığın gelişmesi ve yaygınlaşması her zaman desteklenmiştir.14 Öyle görünüyor ki, bunun sebebi, "Tanrı-insan ilişkisi"nin dünyadan el-etek çekerek yaşanan bir dînî hayatı gerektirdiğine inanan toplumların daha kolay yönetilebileceği siyasetinin benimsenmesidir. Çünkü "dinin mistik ve de miskin bir ruh hâli oluşturma özelliği" zaman zaman siyasette yönetme sanatının bir unsuru olarak kullanılmıştır. Tolunoğulları Devleti'ndeki durum bunun tipik bir örneğidir.

Ancak, bütün bunlardan, Tolunoğulları Devleti'nde felsefî faaliyetin tamamen engellendiği anlamını çıkarmamak gerekir. Çünkü meşhur İskenderiye Felsefe Okulunun güçlü bir felsefî geleneği vardır. Bunun etkileri uzun süre devam etmiştir. Fakat İslam fetihleriyle bu okulun gücünün iyice zayıflaması ve Müslüman halkın daha çok İslam kültürüne yönelmiş olmasına rağmen, Hıristiyan ilim adamları felsefeyle ilgilenmeye devam etmişlerdir. Hatta onların Aristo'nun eserlerini Arapçaya tercüme etmeleri sağlanmıştır. Ayrıca, tıp, astronomi ve astroloji gibi alanların, o dönemde felsefenin konuları arasında yer alması da hükümdarlara cazip gelmiş ve halkın felsefeyle meşgul olması pek hoşlarına gitmese bile, kendileri bu konulara ilgi duymuşlar ve onların gelişmesine yardımcı

olmuşlardır.15 Tolunoğlu Ahmet'in ölümünden sonra da bu faaliyetler devam etmiştir.

Kısaca ifade edecek olursak, otuz yedi yıl gibi kısa bir süre için varlığını devam ettiren Tolunoğulları devleti, önemli sayılabilecek ilim ve fikir faaliyetleriyle Türk İslam düşüncesinin gelişim sürecinde görmemezlikten gelinemeyecek bir basamak oluşturmuştur. Bu basamak, Tolunoğullarından sonra Mısır'da yine yarı bağımsız bir devlet kuran diğer bir Türk sülalesi olan İhşidîler zamanında daha da sağlamlaştırılmıştır.

Ferganalı, hükümdar soyuna mensup bir Türk ailenin oğlu olarak dünyaya gelen ve asker olarak eğitilip yetiştirilen Muhammet b. Toğaç (Öl. 946) tarafından Mısır'da kurulan İhşidîler Devleti (M. 935-969), Tolunoğullarının dağılmasından sonra, Abbasî İmparatorluğu'nun toprakları içerisinde oluşan ikinci yarı bağımsız Türk devletidir. Tolunoğullarından sonra ortaya çıkan kargaşa ve huzursuzluk dönemini sona erdiren bu devletin idarecileri Tolunoğlu Ahmet'in yönetim biçimini kendilerine örnek almışlar ve onun dönemindeki fikrî faaliyetleri aynen devam ettirmişlerdir. Yine, Fıkıh ve Hadis başta olmak üzere İslamî ilimlere önem verilmiş ve Tolunoğulları döneminde olduğu gibi, bu dönemde de dersler camilerde yapılmıştır. Çünkü orada henüz medrese yoktur.

İhşidîler döneminde, Mısır'da, Şafiî ve Mâlikî mezhepleri birbirleriyle mücadele halinde oldukları için camilerde zaman zaman mezhep kavgaları olmuştur. Ancak, Müslümanlar, kendi aralarında fikir mücadelesi vermiş olmalarına rağmen, Hıristiyan, Yahudi vb. diğer din mensuplarına karşı son derece hoşgörülü davranmışlar ve onları da önemli idarî görevlere getirmişlerdir.

İskenderiye Okulu'nun mirası olan felsefe ve mistisizm ikinci derecede öneme sahip alanlar olarak varlığını ve gelişmesini bu dönemde de devam ettirmiştir. Türk İslam düşüncesinin özellikleri, yine, Tolunoğulları

dönemindeki gibidir. Ancak, dil ve tarih çalışmaları bu dönemde biraz daha belirgin hale gelmiş; ünlü tarihçi Mes'ûdî (Öl. 958) ve dilci Sîbeveyh (Öl. 968) toplumda etkili olan önemli şahsiyetler arasında yer almışlardır. Ayrıca, bu dönemde, Mısır'da, Mu'tezile ekolünün etkilerinin de hissedilmeye başlandığı belirtilmektedir.16

Görülüyor ki, otuz dört yıl gibi kısa bir süre için varlığını devam ettiren İhşidîler Devleti de, yine Türk İslam düşüncesi için ancak bir basamak görevi sayılabilecek fikrî faaliyetlere zemin hazırlamış ve öyle görünüyor ki, derin metafizik ve mistik görüşlere ulaşılamamıştır. Çünkü her ne kadar devlet olarak ifade edilseler bile, bu hanedanlıklar üzerinde hâlâ imparatorluk ruhu etkili olmakta ve bu, onların kendilerine has fikrî çizgiler geliştirmelerine büyük ölçüde engel teşkil etmektedir.

Aynı durum, Abbasi İmparatorluğu'nun merkezî otoritesinin zayıflamasından sonra, Azerbaycan'da yarı bağımsız bir devlet olarak, Ubeydullah Muhammet el-Afşin adından Uşrûsana kökenli Müslüman bir aileye mensup bir Türk vali tarafından kurulan ve Azerbaycan'ın Türkleşmesinde ne ölçüde etkili oldukları pek belli olmayan Sâcoğulları Devleti (M. 890-929) için de geçerlidir.17 Zira tam olarak ekonomik ve kültürel bağımsızlığın bulunmadığı yerlerde fikrî bağımsızlığa rastlamak da pek mümkün olmamaktadır. Ayrıca, bir ülkede gerek fikrî bağımsızlık, gerekse gelişmiş ve derinleşmiş felsefî ve metafizik ve hatta mistik görüşlerin var olabilmesi için sadece siyasî bağımsızlığını kazanmış olmak da yeterli değildir. Bu üst düzeydeki fikrî faaliyetler iyice yerleşmiş ve gelişmiş bir ilim ve medeniyetin yanında, bu ilim ve medeniyetle yoğrulan üst düzeyden bir kültürün varlığını da, bir ön şart olarak, gerektirmektedir.

Bu nedenle tam bağımsızlığını kazanmış, kuzeydeki ilk Türk İslam devleti olmasına rağmen, İdil (Volga) Bulgar Hanlığı'ndaki fikrî durum, öyle görünüyor ki, Tolunoğulları ve İhşidîlerden pek farklı değildir. Ancak,

şunu hemen belirtmek gerekir ki, bu dönem henüz tam olarak araştırılmamış ve yeterli bilgi elde edilememiştir. Kaynakların belirttiği kadarıyla ifade edecek olursak, bu devlet M. 922'lerde tam olarak Müslümanlığı kabul etmiş ve devletin başında bulunan Almuş Yaltavarhan, Müslümanlığın etkisiyle, yani daha iyi Müslüman olacağı düşüncesiyle, ismini "Emir Cafer b. Abdullah" olarak değiştirmiş18 ve devleti de bu tarihten itibaren ilk Müslüman Türk devleti haline gelmiştir.

Tarım ve hayvancılığa dayalı ticareti ve kısmen yarı göçebe kültürüyle tanınan bu devletin başta dînî mimari olmak üzere çeşitli eserlerinin de bulunduğu belirtilmektedir. 1236'da Moğollar tarafından yıkılana kadar Kuzey-Doğu Avrupa'da Türk İslam kültürünü üç yüz yıl temsil etmiş olan bu devlette19 daha sonra "Yeseviyye" tarikati mensuplarının etkili olduğu ve diğer Türk devletlerinde olduğu gibi burada da Yesevîliğin bilindiği ve sevildiği anlaşılmaktadır.20 Bu durum, Türklerin İslamiyeti kabul etmeden önceki dînî anlayışlarına ve mistik özelliklerine de uygun düşmektedir. Çünkü Türklerin İslamiyetten önceki dini olan Şamanizm mistik özellikleri ağır basan bir dindir. Bu nedenle, Türk mistisizminin, daha doğrusu, "halk zahitliği" şeklindeki Türk tasavvufunun köklerini ve etki gücünün kaynağını bu eski Türk inançlarında aramak gerekir.21

Nitekim bu güç Türk düşünce hayatına o derece nüfûz etmiştir ki, Türk İslam düşüncesinin her aşamasında bu gücün etkisini görmek mümkündür. Hatta, Türk İs

lam düşüncesinin ana rengini ve özünü oluşturan bu mistik unsur onun gerek dînî, gerekse felsefî alandaki orijinalliği üzerinde de belirleyici olmaktadır. Aslında, Türk İslam düşüncesinin üç büyük mimarı olan Mâtüridî, Fârâbî ve Yesevî'nin kendi alanlarında uzun ve dolambaçlı yollardan geçip çeşitli etkilenimlere maruz kalarak farklı görünümler kazanmalarına rağmen, mistik bir noktada buluşmaları bu kanaati

doğrulamaktadır. O halde diyebiliriz ki, “Tanrı-insan ilişkisi”ne yaklaşımları bakımından mistik bir çatı altında toplanan Mâtüridî, Fârâbî ve Yesevî Türk İslam düşüncesinin üç temel yönünü temsil etmektedirler.

Türk düşünce sisteminin teolojik ve dînî yönü “Mâtüridîlik”; felsefî yönü “Meşşâîlik”; mistik yönü, deyim yerindeyse, “ilk dönem Türk sûfîliği”ni ifade etmesi bakımından “Yesevîlik” olarak adlandırılmaktadır. Öyle ki, Türk düşüncesi, İslam medeniyeti içerisinde kendisine özgü karakterini bu isimlerle ortaya koymuş ve kendisinin içinde oluştuğu Türk toplum şartlarına göre İslamiyete yeni bir biçim ve anlam kazandırarak “Türk İslamiyeti”ni oluşturmuştur. Bir başka deyişle, Türk düşüncesi, ortaya koyduğu bu mistik karakterli dînî ve felsefî yaklaşımla, İslam dini ve İslam medeniyeti içerisinde Türklüğün ve Türk kültürünün eriyerek kaybolup gitmesini önlemekle kalmamış, aynı zamanda, İslamiyeti Türk kültürünün özelliklerine göre şekillendirerek bir “Türk İslamı”nın ve “Türk din anlayışı”nın oluşmasını sağlamıştır. Dinin, insan hayatındaki yeri ve önemi dikkate alındığında, burada öncelikle “Türk din anlayışı”ndan, yani “Mâtüridîlik”ten söz etmek gerekir.

Mâtüridîlik

“Mâtüridîlik”, Ebû Mansûr Mâtüridî’nin Türk kültürü içerisinde ortaya koyduğu ve geliştirdiği “inanç sistemine” ve “din anlayışı”na verilen bir isimdir. Bunun yerine, bu din anlayışının daha çok bir fikrî kurum ve bir ekol haline geldiğini ifade etmek üzere bazen “Mâtüridiyye” adı da kullanılır. Başta el-Hâkim es-Semerkandî (Öl. 951) ve Ebû Muhammet Abdulkerim b. Musa Pezdevî (Öl. 999) olmak üzere Mâtüridiyye ekolüne mensup olan Ebû Muîn Nesefî (Öl. 1114), Ömer Nesefî (Öl. 1142), Ferganalı Sirâcüddin Ali b. Osman el-Ûşî (Öl. 1179), Buharalı Nureddin es-Sâbûnî (Öl. 1184) gibi birçok ilim ve fikir adamı Mâtüridî’nin izinden giderek toplumda onun görüşlerinin yerleşmesine ve yayılmasına katkıda

bulunmuşlar ve böylece, Türk İslam düşüncesinin şekillenmesinde, bir ekol olarak önemli rol oynamışlardır.

Bu ekole ve bu akıma adını veren Mâtüridî, Özbekistan'ın önemli merkezlerinden Semerkant'ın bir mahallesi olup şimdi bir sayfiye yeri olan ve şehrin kuzey-batısında bulunan Mâtürit'te doğup 944'te ölen; şu anda şehrin doğusunda yer alan Câkerdize Mahallesi'ndeki -eskiden ulemâ ve asillerin defnedildiği- mezarlıkta yatan büyük bir Türk din bilginidir.22 Onun yetiştiği dönem, Abbasi İmparatorluğu'nun zayıflamasından sonra Mâverâünnehir'de kurulan ve ilim adamlarını himaye etme ve ilmî faaliyetleri desteklemeleriyle tanınan Sâmânî Hânedanlığı'nın (874-999) en parlak dönemidir. Bu dönemde, gerek Sâmânî devletinin başkenti olan Buhara, gerekse önemli şehirlerin başında gelen ve Mâtüridî'nin doğup büyüdüğü Semerkant birer ilim ve sanat merkezi haline gelmiş ve Bağdat'ı gölgede bırakacak düzeye ulaşmıştır.23 İşte, Mâtüridî her türlü siyasî entrikalardan uzak kalıp böyle bir ilim merkezinde kendisini ilme vererek hür düşünebilen ve imparatorluk ideolojisinin henüz etkisini kaybetmediği böyle bir dönemde, tek başına nakli kullanmanın doğuracağı sıkıntıları sezerek aklın dinde kullanılabileceği en uygun yolu ve yöntemi göstermeyi başaran büyük bir din bilginidir; birçok eseri vardır, fakat günümüze ulaşan ve bilhassa ona ait olduğu şüpheli olmayan önemli iki eserinden birisi, bir teolojik felsefe klasiği niteliğindeki "Kitâbu't-Tevhîd"; diğeri ise bir teolojik tefsir niteliğindeki "Te'vîlâtu'l-Kur'ân"dır.

Bu iki eser, Türk İslam düşüncesinin kendisine has özelliklerini yansıtan iki kültür hazinesidir, daha doğrusu, Müslümanlığı sonradan kabul eden Türk milletinin din anlayışını ve İslamiyeti nasıl dünya çapında bir din haline getirişini ortaya koyan iki Türk din klasiğidir. Bir başka deyişle, bu eserler, tarihin çeşitli dönemlerinde yapılan şerhleri ve açıklamalarıyla, başta Ebû Bekir Muhammet b. Ahmet es-Semerkandî (Öl. 1158) olmak

üzere, yukarıda sözü edilen diğer birçok ilim ve fikir adamını bir araya getirerek Mâtüridîliğin bir ekol haline gelmesini sağlayan ve sadece Türk dünyasında değil, Mısır ve Hindistan gibi farklı bölgeleri de içine alan geniş bir coğrafyada tanınmasında ve taraftar bulmasında etkili olan bir fikrî cazibe ve motivasyon kaynağı olma özelliğine sahiptir. Bu özellik, eserlerin takip ettiği ilmî ve fikrî çizgi ile kazanılmıştır. Bu çizgi, dinin gerek teorik, gerekse pratik kısmının anlaşılıp yorumlanmasında ortaya konulan "Ebû Hanîfe metodu"nu dile getirmektedir.

Öyle ki, Mâtüridî, "Türk din anlayışını oluştururken Ebû Hanîfe'yi (Öl. 767) adım adım takip etmekte ve sisteminin her noktasında ona bağlı kalarak onun görüşlerini rasyonalize etmeye ve felsefî bir zemine oturtmaya çalışmaktadır.24 Çünkü Ebû Hanîfe'nin metodu, sonradan Müslüman olanlar için dini anlama ve yorumlamada en uygun metottur. Bir başka deyişle, bizzat Ebû Hanîfe'nin kendisi de Arap olmayan ve sonradan Müslüman olan bir aileden geldiği için bir dini sonradan benimseyenlerin karşılaşacağı güçlükleri çok iyi bilmektedir.

Ancak o, bu güçlükleri, daha çok aklı kullanıp kıyas ve içtihada başvurarak halletmektedir. Çünkü yeni Müslüman olan milletlerin kültürleri farklı olduğu için, ihtiyaçları da farklı olmuş ve bu ihtiyaçlar her zaman nakle başvurularak çözülememiştir. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin kültür çevresi olan Irak, eskiden beri ilim ve felsefenin geliştiği; çeşitli din mensuplarının bir arada bulunduğu bir kültür merkeziydi. Yeni din ile, eski kültürleri uzlaştırmanın yegane yolu ise kıyas ve içtihada baş vurmaktı.25 Bu nedenle, Mâtüridî'nin de Ebû Hanîfe yoluyla fikrî temelini oluşturan Irak ekolü akılcılığı ve kıyasçılığıyla biliniyordu. Hicaz, daha doğrusu Medine ekolü ise nakli esas alıyordu. Çünkü onların kaybedecek bir şeyleri yoktu; İslam dini zaten kendi kültürleri içerisinde ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, Medine ekolü için dini anlatmada en iyi yöntem "sünnet"le karışmış olan

Arap kültürünü nakletmek ve güçlü bir Arap milliyetçiliği ortaya koymaktı. Bu da, sonradan Müslüman olan milletlerin kendi kültürlerini terk ederek Arap kültürünü benimsemeleri, daha doğrusu, Araplaşmaları anlamına geliyordu. Kendi kültürlerini kaybetmeden Müslümanlığı benimsemek ve devam ettirmek isteyenlerin ise yapmaları gereken şey, yeni kabul ettikleri dini eskiden beri sahip oldukları kültür içerisinde eritmekti. Aksi halde, iyi bir Müslüman olmak için Araplaşmaları gerekiyordu. Nitekim Mısır bunu tercih etti.

Tarih boyu derin ve köklü bir kültüre ve kültür mirasına sahip olan Türk milletinin kendi kültürlerini terk edip Araplaşması beklenemeyeceğine göre, yapılması gereken yegane şey, İslamiyeti Türk kültürü içerisinde eritmek ve bir “Türk İslamı” oluşturmaktı. İşte, Mâtüridî, Ebû Hanîfe’nin yöntemine bağlı kalarak bunu başarmak ve dinde aklın dengeli bir biçimde nasıl kullanılabileceğini göstermek için, yukarıda adı geçen iki eseri, yani “Tevhîd” ve “Te’vîlât”ı kaleme almıştır. Bilhassa “Te’vîlât”, aklı kullanarak kendi yorumlama gücünü gösteren bir “Kur’an yorumu” olmasından dolayı Mâtüridiyye ekolünün inanç, ibadet ve ahlak anlayışını, yani gerek teorik, gerekse pratik din görüşünü ortaya koyan bir kültür hazinesidir.

Mâtüridî, bu eserinde Ebû Hanîfe’nin metodunu ve görüşlerini daha sistemli hale getirerek, ayetlerin anlaşılmasında âdetâ uyulması gereken birtakım kurallar ortaya koymakta ve dinde aklın tutarlı bir biçimde kullanılışını gösteren bir “usûl” sunmaktadır. Mâtüridî’nin şu yaklaşımı buna çarpıcı bir örnek olarak gösterilebilir: Yeni Müslüman olanlar Arapça bilmedikleri için namazda ayetlerin nasıl okunacağı bir problem haline gelince, Ebû Hanîfe, toplumun o anda bildiği dili göz önüne alarak, ayetlerin Farsça tercümesiyle namaz kılınabileceğini ifade etmiştir. Mâtüridî, Te’vîlât’ta bundan söz ederken “önemli olan, anlamın doğru olarak nakledilmesidir; dilin ve cümlelerin söyleniş biçimin değişmesi

anlamın ve hükmün değişmesini gerektirmez; tarih içinde vahyin farklı dillerde gelmesi bunun delilidir” demek suretiyle,26 sonradan Müslüman olan ve kendi dil ve kültürünü kaybetmek istemeyen milletlere, bilhassa Türklere burada bir “ilke” koyarak kendi benliklerini koruma imkanını sağlamıştır. Mâtüridî’nin sistemleştirdiği bu anlayış, gerek kendi döneminde, gerekse kendisinden sonra bir kural olarak uygulanagelmiş; dolayısıyla “herkesin kendi diline göre ibadet ve dua edebileceği” ilkesi, dini anlama ve yorumlamada bir düstur olarak kabul edilmiş ve ibadet için Arapça şart koşulmamıştır. İşte, bu, dinde aklın ve te’vil yönteminin kullanılmasıyla ulaşılan bir sonuçtur ve te’vil, dini sonradan kabul edenler için, bilhassa Türkler için, vazgeçilemez bir yöntem olmuştur.

Türk din bilgini Mâtüridî’nin “dini anlama usûlü”nü, yani onun dini açıklama ve yorumlamada uyguladığı metodu biraz daha açmak ve felsefî bir üslupla ortaya koymak gerekirse, denilebilir ki, ona göre, din akıl ve zihin işidir; yani insan aklî ve zihnî kapasitesinin elverdiği ölçüde dini anlayıp kavrayabilir. Bu demektir ki, herkesin dinle ilişkisi farklı düzeydedir; çünkü insanların zihnî seviyeleri farklıdır. Mesela:

a) Bazı insanlar naklin yardımına ihtiyaç duymadan düşünme ve delile başvurma yoluyla, yani fikrî çabayla anlayabilirler. Bunlar sayıları sınırlı olan filozoflar ve alimlerdir.

b) Diğer bir kısım insanlar ise, ancak naklin yardımı ve bildirmesiyle kavrayabilirler. Bunlar, çocuklara benzerler; öğretme, yönlendirme ve uyarmayla kavrayabilirler.

c) Bunların dışında kalanlar ise ne akıl ile ne de nakil ile kavrayabilirler; onlar “hayvan-tabiatlı” (behâyim) insanlardır; yani onlar sanki akıldan yoksun olan hayvanlara benzerler.27 [Mâtüridî’nin, insanların dini anlama kapasiteleriyle ilgili açıklamalarında ortaya koyduğu bu benzetme, ileride görüleceği gibi, Fârâbî’de de vardır ve o bunu insanların idare edilmesiyle

ilgili siyasî açıklamalarında kullanır. Mâtüridî ve Fârâbî arasındaki bu fikrî paralellik ise gerçekten dikkat çekicidir.]

Mâtüridî'ye göre, insanların anlayış ve kavrayış derecelerinin farklı olması, onların toplumda sorumlu tutulabilmeleri için, eğitime açık ve eğitilmeye müsait olanların eğitilmelerini gerekli kılmaktadır; hatta bu toplumsal ve sosyal bir görevdir. Fakat, ferdin Tanrı'yla kendi arasındaki ilk ilişkiyi tesis etmesini ve Tanrı'nın varlığının ve birliğinin farkında olmasını sağlamak toplumun bir görevi değildir. Çünkü bunu, yani "tevhîd ilkesi"ni aklı sağlam olan her ferdin bizzat kendisinin bulması gerekir ve bu dînî bir zorunluluktur. Ancak unutmamak gerekir ki, akıl îtikâdî alanda bir temel ve esas niteliğindeki şeyleri kavrayacak "bir îtikâdî bilgi kaynağı" olmasına rağmen; amelî alanda, yani ibadetle ilgili işlerde akıl bilgi kaynağı olmayıp naklin yardımına ihtiyacı vardır. Bu demektir ki, ibadetle ilgili fiillerde filozof ve âlimlerin de belli ölçüde nakle, yani Kitap ve Sünnet'e ihtiyaçları vardır. O halde, dinde sadece bu konuda, akıl bir âlettir, bir kaynak değil.28

Mâtüridî'nin "usûl"e ilişkin bu görüşleri onun, insan zihninde fikir ve kavramların oluşmasıyla ilgili anlayışına dayanmaktadır. Ona göre, zihnimizde bulunan her fikir veya kavram kendi eserimizdir; biz onu, duyular veya haber yoluyla aldığımız verileri bir takım aklî işlemlerden geçirerek üretiriz. Bu demektir ki, duyular ve yine duyulara dayanan haber fikir ve kavramların sadece malzemesini sağlar; onları işleyip bir hüküm, yani ya inanç, ya da bilgi haline getirmek ve ayrıca duyu ve haberlerin gerekli kontrollerini yapmak aklın görevidir. Zihnî fiillerde ve zihnî işlerde son söz ve yetki akla aittir. Din de zihnî bir iş olduğuna göre, "aklı olmayanın dini de olmaz" veya "dinde hitap akladır" gibi usûl kuralları bu noktaya dayanmaktadır. Görülüyor ki, fikir ve kavramların oluşumu konusunda, Mâtüridî katı bir idealizm veya katı bir realizm yerine ılımlı bir

realizmi tercih ettiği gibi; katı empirizm veya katı rasyonalizm yerine de uzlaştırmacı ve sentezci bir empirizmi ve rasyonalizmi tercih etmektedir.29

İşte bu tercih sebebiyledir ki, Mâtüridî, dînî konularda, gerçekle ilgisi olmayan düşsel bir ideale bağlanan bir ideolog gibi davranmamaktadır. Ona göre, delilin dindeki rolü ve önemi görmemezlikten gelinemez. Çünkü bir dinin doğruluğu ve üstünlüğü, bir inancın geçerliliği "hayâl" ile değil, "delil" ile anlaşılır. Ancak, deliller, günlük hayattaki genel bilgi kaynak ve kurallarına uymak zorundadır. Aksi halde, delil olarak ileri sürülen her şey delil olarak kabul edilemez. Mesela ona göre, Mi'râc'ın ayetlerde yer almayan kısımları konusunda her hangi bir şey söyleyemeyiz. Çünkü ayrıntıları "âhad habere" dayanmaktadır.30 Kısacası, kurallara uymak kaydıyla, deliller, ya aklî, ya naklî ya da hissî (duyusal) olmak zorundadır. Hangi tür delilin tercih edileceğini, toplumun kültür düzeyine bakarak kararlaştırmak gerekir.31

Bu tutumuyla, Türk İslam düşüncesinin teori ile pratik arasında dengeli bir ilişki kurma esasına dayanarak realist bir özelliğe kavuşmasında, dolayısıyla hurafelerden korunmuş bir din anlayışının yaşatılmasında ve gerçeklerle çatışmayan bir "Tanrı-insan ilişkisi inancı"nın yerleştirilmesinde baş rolü oynayan Türk din bilginin Mâtüridî dinde delili etkin kılan "usûl"e ilişkin bu yaklaşımını, hukukî konular başta olmak üzere, dinin her noktasına uygulamaktadır. Ona göre, Kur'an'da yer alan "kıssa" ve "meseller" inanç ve ahlak alanında eğitim amacıyla kullanılabileceği gibi; hukukî ve amelî konularda da "Kıyas"a dayanak teşkil edecek ve şartları uyduğunda kıyasa başvurmayı haklı ve makul gösterecek birer ipucu olarak kullanılabilir.32 Bütün bunlar, Mâtüridî'nin gerek teorik gerekse pratik konularda akla verdiği önemin bir ifadesidir. Bir başka deyişle, tutarlı bir inanç oluşturmada akıl baş rolü oynadığı gibi; gerek amelî gerekse ahlakî

yönüyle dengeli bir “dînî hayat” ortaya koymada da yine akla büyük görevler düşmektedir.

Öyle ki, Mâtüridî’ye göre aklî ilkelerle tespit ve tesis edilmeyen bir inanç sistemi, dengeli ve de cazip bir amelî ve ahlakî hayatın yaşanmasına da bir engel teşkil eder. Bu nedenle, içinde bizim de bir parçası olarak var olduğumuz dünyanın yaratılış amacı üzerinde kafa yorarak gerek “ilahî fiil” gerekse “ahlak” açısından fark edilmesi gereken metafizik hikmetleri ve sonuçları kavramak suretiyle ahlak için gerekli olan sağlam bir inanç sisteminin oluşturulması zorunludur.33 Çünkü teori ile pratik, inanç ile ahlakî fiil ve ibadet arasında öyle bir ilişki vardır ki, zihnî bir boyutu ve temeli olmayan hiçbir fiil düşünülemez. Bu demektir ki, bir “fiil” fiil haline dönüşmeden önce, aslında, o, zihnî bir hükümdür, bir inançtır. Kısacası, gerçekleştiğine tanık olduğumuz bir fiilin biri “zihin-içi”, diğeri de “zihin-dışı” olmak üzere iki yönü, iki aşaması vardır. Fikir ve kavramların oluşumu ile ilgili epistemolojik kural gereğince, fiil, “zihin-içi” boyutu tamamlanmadan “zihin-dışı”na çıkamaz, yani, hayata aktarılıp gözle görülür hale gelemez. O halde, fiilin iki yönünden birincisi, yani “zihin-içi” diğerinin yani “zihin-dışı”nın varlığı için bir ön şarttır ve gereklidir; fakat bunun tersi mümkün değildir. Bir başka deyişle, insan önce düşünür, sonra düşüncesini uygular veya uygulamaz. İşte bundan dolayı, Mâtüridî’ye göre, iman etmek, mutlaka ibadet etmeyi gerektirmez; bunlar birbirinden ayrı olan şeylerdir. O, bunu “amel imana dahil değildir” şeklindeki meşhur klasik formülle dile getirir.

Ona göre, dinde öncelikle önemli olan “tevhîd ilkesi”ni derûnî olarak yaşamak ve yaşatmaktır. Bu da, ancak kökleri delillere dayanan bilinçli ve de hayatı çekilmez hale getirmeyen bir inanç sistemi ile kavranılabilir ve ahlakî ve amelî anlayışın bu inanç sistemine göre oluşturulması ve insanların günlük fiil ve davranışlarının ona göre değerlendirilmesiyle

gerçekleştirilebilir. Böylece, Mâtüridî demek istiyor ki, mahiyeti gereği amel, iman cinsinden olmadığına göre, îtikâdî konularda “dış”a ve dış görünüşe göre muamele yapılması doğru olmadığı gibi; inanan bir insanın günahının onun imanına, dolayısıyla dinine zarar verdiğini iddia etmek de doğru değildir.34 Çünkü bizzat kişilerin kendilerinin kontrolünde olan tefekkür ve teemmül hayatı ve bunların zihnî yoğunluğu fiille ölçülemeyen, derûnî boyutu bulunan bir dînî tecrübe alanıdır. Burada ferdin dînî kişiliğine önem vermek ve din söz konusu olduğunda “fert-merkezli” değerlendirmek gerekmektedir.35

Bu “fert-merkezli” bakış açısını ahlâk alanında daha bariz bir biçimde ortaya koyan Türk din bilgini Mâtüridî gerek dînî, gerekse ahlâkî sorumlulukta ferdin kişiliğinin görmemezlikten gelinemeyeceğini bilhassa vurgulamaktadır. Ona göre, gerek inancında, gerekse küfründe; gerek yaptığı iyi işlerde, gerekse kötü işlerde ferde hürriyet tanımak gerekir. Bizzat ferdin kendisini ilgilendiren işlerde, Tanrı’nın iradesi ferdin iradesine muhalif olamaz; aksi halde, bu “sünnetullah”a ve kâinatın işleyiş kuralına uygun düşmez. Tanrı insana, bir “temyiz gücü” olarak aklı verdiğine göre; insan, Tanrı’yla kendisi arasında nasıl ve hangi düzeyde bir ilişki kurmak istiyorsa, buna kendisi karar vermelidir. Bunu esas almayan bütün anlayışlar insanı, “yaptığını yapmak zorunda olan” bir fert konumuna getirir ki, bu durumda hiçbir sorumluluktan söz edilemez.36 Oysa, Mâtüridî’ye göre, Tanrı, yaratılışta insana aklı vermek suretiyle, zaten sorumluluğu ona peşinen yüklemiştir. Bu nedenle, doğru ve sağlam işleyen bir akıl; dünyayı yaratırken, Tanrı’nın, dünyanın bir işleyiş kuralı olarak koyduğu ilkelere ve bundaki ilâhî maksada zaten uygun tercihlerde bulunur. Bu demektir ki, aklın tespit ve tercihleriyle, naklin bildirdikleri arasında zaten bir zıtlık bulunmaz. Çünkü “iyilik” ve “kötülük” hissi insana yaratılışta verilmiştir. O halde, insanın iyi ve kötüyü bilmesi, vahyin bildirmesinden öncedir; vahiy,

insanda zaten başlamış bulunan bu duyguyu pekiştirmektedir. Klasik dille ifade edecek olursak, bir şey iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için yasaklanmıştır; yoksa, emredildiği için "iyi", yasaklandığı için "kötü" değildir. Bu demektir ki, mahiyetleri gereği iyi ve kötüyü; faydalı ve zararlıyı, naklin maksadına uygun olarak, bizzat aklın kendisi keşfedebilir; yeter ki, akla serbest hareket edebilme imkanı verilebilsin.37

Bu ve benzeri ahlâkî, sosyal ve toplumsal nedenlerden dolayı, Türk din bilgini Mâtüridî dini her dönemde ihtiyaca göre anlamak ve değerlendirmek için, sorumluluğu olan ferdin önündeki engellerin kaldırılması gerektiği kanaatindedir. Bu da, ancak, dinle ilgili temel yaklaşımların hürriyeti engellemeyecek şekilde formüle edilmesiyle mümkündür. Ona göre, insanların dini ihtiyaca göre yorumlama hürriyetini engelleyen anlayışlardan birisi, belki de en önemlisi, Kur'an'ın yaratılmış olmadığı inancıdır. Bu inanç yüzünden, insanlar Kur'an'ı, âdetâ kapaktan kapağa hiç dokunulamaz olarak görmekte ve fikren kilitlenip kalmaktadırlar. Hâlbuki, Kur'an'ı oluşturan harfler, sesler vs. yaratılmıştır; Tanrı, insanlar gibi, harflere ve seslere muhtaç bir varlık olamaz. Önemli olan, "anlamı"dır; anlamın ifade edilişi ve sunuluşu değil. İşte, bu anlayışından dolayı Mâtüridî, yukarıda geçtiği gibi, ayetlerin Arapça dışındaki dillere çevirisiyle ibadet edilebileceği görüşünü ortaya koymuştur.

Yine, o, kendisini sorumlu hisseden ferdin önündeki engeli kaldırabilmek için; dinin değişmez ve standart bir anlaşılış ve yorumlanışının mevcut olmadığını; her dönemin kendi ihtiyacını göz önüne alarak dini yorumlayabileceğini dile getirmektedir. O, dindeki "tevhîd ilkesi"nin her peygamber döneminde değişmeden kaldığı halde, peygamberlerin uygulamalarının toplumlarının ihtiyaçlarına ve özelliklerine göre değiştiğini belirtmektedir. Yani, "Tanrı'nın varlığı ve birliği" anlayışının bir "ilke" olarak korunması şartıyla, insan kendi döneminde,

“nass”ları, kurallara uymak kaydıyla, istediği gibi yorumlayabilir ve hayat anlayışını da ona göre düzenleyebilir. Mâtüridî’ye göre, “din” ve “şeriat” kavramlarının mahiyeti buna müsaittir.

Ayrıca, yine ona göre, vahye dayanan dinlerdeki “tevhid ilkesi”nin değişmeden kalması, bu dinlerin bu ilkede birleşmeleri anlamına gelmekte ve tarih içerisinde ortaya çıkan her semâvî dinin, özleri değişmeden devam etmesi nedeniyle, birbirini tam olarak ortadan kaldırmamasından dolayı, bu dinlerin geçerliliğinin de halen devam ettiği anlayışını beraberinde getirmektedir. Böylece, özde birleşen semâvî din mensuplarının birbirlerine karşı bir diyalog ve hoşgörü içerisinde olmalarının, dinin bir gereği olarak ortaya çıkmış olması, günümüzdeki dînî çoğulculuk anlayışına da uygun düşmektedir.38

Mâtüridî’nin kısaca ortaya konulan çoğulculukla ilgili bu yaklaşımı, onun içinde yetiştiği kültürel çevrede mevcut olan farklı dinlere mensup kişilerle karşılaşıp onları yakından tanıma fırsatına sahip olmasını da akla getirmektedir. Ayrıca, onun bu tutumunda, derin bir geçmişi bulunan Türk kültürünün zenginliğinin ve geniş bir dünya görüşü empoze etmesinin izlerini de görmek gerekir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, Türklerin Müslümanlıktan önceki dinleri olan Şamanizm mistik ilkeler içermektedir. Bir dindeki mistik yaklaşımlar ise, mevcut dînî uygulamaların zincirinden kurtulan çeşitli din mensuplarının buluştukları hür ve ortak olan noktadır.

Buraya kadar olan bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, dinde “fert-merkezli” bakış açısını benimseyerek “Tanrı-insan ilişkisi” problemini ferdin hürriyetini yok etmeden çözmeye çalışan Türk din bilgini Mâtüridî insanı gerçek ve kalıcı bir hürriyete kavuşturabilmek için onu kalbiyle başbaşa bırakmaya ve dinde günlük din anlayış ve uygulamalarından kaynaklanan engellerin aşıldığı, ulaşılabilecek en üst düzeydeki hür aşama olan mistik anlayış ve kavrayış aşamasına ulaştırmaya çalışmaktadır:

Mâtüridî'ye göre, "kalb"in dindeki yeri ve önemi, dolayısıyla bütün dînî bilgi ve tecrübe birikimlerine dayanarak üstlendiği seçkin görev bu anlayış ve kavrayışı gerçekleştirmeye müsaittir. Kişi, aklını basit bir kavrama melekesi olmaktan kurtarıp bir "kalb" haline getirince, akıl ile ulaşamadığı birçok bilgiye ulaşır ve akıl ile kavrayamadığı birçok hikmete nüfûz eder. Mâtüridî'ye göre, bu kavrayış düzeyine yükselen kişinin "Tanrı-insan ilişkisi"yle ilgili bilgisi, artık kavramsal bilgi olmayıp "şahâdet-bilgisi", yani bir "tanıklık-bilgisi" haline gelir; dolayısıyla, artık o, düşünerek ve kavramları kullanarak değil, âdetâ şahit ve tanık olarak bilir ve fiilen O'na katılır ve ruhunda O'nu yaşar. Aslında, ona göre, dinin neticede ulaştırmak istediği son noktada budur. Fakat bu aşamaya, herkes değil, ancak aklını, tabir yerindeyse, rafine ederek "kalb" haline getiren belli sayıdaki kişiler ulaşabilir.39 Çünkü bu, zihnin ulaşabileceği bir "üst-aşama"dır; herkes bunu başarabilecek durumda değildir.

Görülüyor ki, burada, Mâtüridî, dini kullanarak ulaşılabilecek en üst düzeydeki rasyonel noktaya, yani, "rasyonel mistisizm" noktasına ulaşmakta ve böylece, Türk düşünce sisteminin, daha doğrusu Türk İslam düşüncesinin ayrılmaz bir özelliği olan mistik ve tasavvufî eğilimi pekiştirmektedir.

Türk İslam düşüncesinin baş mimarlarından biri olan Fârâbî de aynı özelliğe ve aynı eğilime felsefeyi kullanarak işaret etmekte ve bu "mistik aşama"ya felsefe, daha doğrusu rasyonel psikoloji ya da, deyim yerindeyse, bir tür "felsefî psikoloji" yoluyla ulaşmaktadır. O halde, Mâtüridî'nin dindeki tutumunun ve ulaştığı üst noktanın Fârâbî sisteminde nasıl ifade edildiğini ve nasıl sunulduğunu göstermekle; hem Mâtüridî ile Fârâbî arasındaki fikrî uyum, hem de felsefenin Türk İslam düşüncesindeki yeri, dolayısıyla Türk İslam düşüncesinin felsefî özelliği ve felsefî boyutu ortaya konulmuş olacaktır. Aynı zamanda bu, bir "Türk felsefesi var mıdır?"

sorusuna, belli ölçüde bir cevap verilmiş olma anlamına da gelecektir. Çünkü burada, İslam medeniyetinin felsefî yükünü, büyük ölçüde, Türk kökenli düşünürlerin çektiği ortaya çıkmış olacaktır.

Nitekim İslam medeniyeti içerisinde biri “Meşşâîlik”, diğeri de “İşrâkîlik” olmak üzere iki felsefî anlayış vardır. Bunlardan birincisiyle yani “Meşşâîlik”le başta Fârâbî olmak üzere, daha çok Türk kökenli filozof ve düşünürler meşgul olmuşlardır. O halde, burada öncelikle Meşşâîlik’ten söz etmek gerekir.

Meşşâîlik

“Meşşâîlik”, felsefede kullanılan bir kelime olarak, derslerini gezinerek veren Aristo’nun felsefî çizgisinde olma, anlamına gelmektedir. Felsefî bir terim olarak, İslam dünyasında Aristo’nun felsefî sisteminin benimsenmesini ifade etmek üzere, “İslam Aristoculuğu” anlamında kullanılmaktadır. İslam Aristoculuğu’nun, daha doğrusu Meşşâîliğin, ya da Meşşâî felsefesinin kurucusu Fârâbî’dir. Başta Fârâbî olmak üzere, bu felsefeyi benimseyerek bir ekol oluşturan İslam filozoflarına da “Meşşâiyyûn” adı verilmektedir. Önemli filozofları Türk olan bu ekolün, Türk İslam düşüncesindeki yeri ve öneminin ne olduğu ve bu düşüncenin şekillenmesinde ne gibi bir fonksiyonu yerine getirdiği ortaya konulmak suretiyle; Türk filozofu Fârâbî’nin önderliğinde oluşan bir Türk felsefesinin bulunup bulunmadığının açıklığa kavuşturulabilmesi için, öncelikle Fârâbî üzerinde, ayrıntılı bir biçimde durulması gerekir.

Tam adı “Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlug el-Fârâbî” olup Ortaçağ Latin dünyasında Alfarabius veya Avennasar olarak tanınan ünlü Türk filozofu Fârâbî (871-950), Türkistan’da Seyhun nehri kıyılarında yer alan, Oğuzların Karacuk (Fârâb) şehrine bağlı; kalesi, camisi ve çarşısı ile küçük bir kasaba olan Vasic’te doğdu.40 Asker kökenli bir

aileden gelen Uzlug oğlu Mehmet Fârâbî çok sıkı bir eğitim görüp devrinin bütün ilimleriyle ilgilenmiş ve meşhur hocalardan ders almıştır.

Fârâbî'nin yetiştiği ve eğitim gördüğü yıllar, Sâmânoğulları Devleti'nin en parlak dönemine rastlamaktadır. Ancak, Fârâbî, çocukluk yıllarındaki eğitimini Türkistan'da Buhâra'da yapmış, daha sonra tahsilinin geri kalan kısmını Bağdat'ta sürdürmüştür. Orada bir ara kadılık görevi de yapan Fârâbî, Sâmânî hükümdarının daveti üzerine Buhâra'ya gelmiş ve bir süre orada kaldıktan sonra, tekrar Bağdat'a dönmüştür. Ancak, Bağdat'taki siyasî huzursuzluklardan rahatsız olan Fârâbî bir süre sonra buradan da ayrılmış ve Hemdânî hükümdarı Seyfü'd-Devle'nin daveti üzerine Halep'e gitmiştir. Ömrünün geri kalan kısmını bu hükümdarın himayesinde geçiren Fârâbî, Şam'da sade bir sûfî hayatı yaşayarak ömrünü tamamlamış ve orada vefat etmiştir.41

İskenderiye Felsefe Okulu geleneğine bağlı olan Fârâbî; Doğu'da başlamış olmasına rağmen, Greklerde gelişen felsefeye İslam dünyasında yeni bir vatan ve yeni bir hayat bulma görevini başarmıştır; kurduğu Meşşâî Ekolü bunun kanıtıdır. Böylece, İslamî ilimleri yeniden değerlendirme imkanını bulan Fârâbî, büyük ölçüde kendi içinde tutarlı bir felsefe programı ortaya koymuştur. Öyle ki, kendisinden sonra gelen filozoflar için âdetâ bir çalışma programı belirlemiş ve onlara öncülük etmiştir.

Çok sayıda eser yazdığı bilinen Fârâbî'nin Mantık, Metafizik, Fizik, Ahlâk ve Siyasetle daha çok ilgilendiği görülmektedir.42 Ayrıca, Aristo'nun bazı eserleriyle ilgili olarak yaptığı şerhler; yine Aristo ve Platon'un görüşlerini özetleyen risaleleri de felsefe tarihi açısından önemlidir. Fârâbî'nin en önemli eserlerinden bazıları şunlardır:

1. el-Medîne el-Fâdıla
2. es-Siyâse el-Medeniyye: Fârâbî'nin en çok tanınan ve okunan eseri olan birinci eserle bu ikinci eserin konuları birbirine oldukça yakındır. Bu

eserler onun siyasî, felsefî, metafizik, psikolojik vb. görüşlerini bir bütün olarak ortaya koymaktadır.

3. Fusûlü'l-Medenî: Bu eserde Fârâbî'nin siyasî, ahlâkî ve metafizik görüşleri müstakil pasajlar halinde ele alınmaktadır.

4. el-Cem' Beyne Ra'yey el-Hakîmeyn Eflâtûn ve Aristutalis: Fârâbî Eflatun ve Aristo'nun görüşlerinin neticede aynı oldukları kanaatini taşıdığı için, bu eserde onların görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır.

5. Uyûn el-Mesâil: Bu eserde çeşitli konular ele alınmaktadır.

6. Kitab İhsâ' el-Ulûm: Bu eserde ilimlerin sayımı yapılır ve Fârâbî'nin çeşitli ilimlerle ilgili görüşlerine yer verilir.

7. er-Risâle fi'l-Akl: Bu eserde Fârâbî'nin akılla ilgili görüşleri konu edilir.

8. Tahsîl es-Sa'âde: Bu eserde mutluluğun nasıl elde edileceği üzerinde durulur.

9. Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde: Bu eserde mutluluk, iyi, güç ve fiil faziletli orta, haz, insan vb. farklı konular mutluluğun nasıl elde edileceği açısından birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, felsefe, mantık ve mantık-gramer ilişkisi gibi konular da mutluluğun elde edilmesine katkıları bakımından incelenmektedir.

Farklı alanlarda eser kaleme almış ve farklı konular üzerinde durmuş olmasına rağmen, Fârâbî'nin sistemi kendi içinde bir bütünlük arzeder. Onu doğru anlayabilmek için, sisteminin ruhuna nüfûz etmek ve merkezî bakış açısını iyi kavramak gerekir. Büyük başlıklarla ifade edilecek olursa, Fârâbî'nin üzerinde durduğu konular: Ontoloji, Kozmoloji, Rasyonel Psikoloji, Rasyonel Kelam, Ahlâk ve Siyaset konuları olarak özetlenebilir. Ancak o, bütün bu alanlarla ilgili konuları "Tanrı-merkezli" bir bakış açısıyla ele alır. Mesela, ontolojisinde bütün varlıklar "Zorunlu Varlık"a daha doğrusu "İlk Sebep"e göre sıralanır. Psikolojisinde merkezde

“düşünen ve bilen aklî güç” yer alır; beslenme, üreme, hayal etme vs. diğer güçler buna göre sıralanır. Siyaset anlayışında “İlk Başkan”ın merkezde yer aldığı ve insanı mutlu kılan diğer unsurların buna göre değerlendirildiği ve her şeyin tek bir noktaya yönlendirildiği “tevhîd”çi bir sistem göze çarpar.43

Görülüyor ki, Fârâbî burada bütün görüşlerini “Tevhîd ilkesi”ne göre sistemleştirmek istiyor. Aslında, bu ilke Mâtüridî’nin sisteminin de merkezini oluşturmaktadır. O da, bütün dînî görüş ve açıklamalarında bu ilkeyi göz önünde bulundurmaktadır. Bu her iki Türk düşünürünün sisteminin temelinde rastladığımız önemli ortak özelliklerden biri olan tevhid ilkesi, aynı zamanda İslam düşüncesinin ve İslam inanç sisteminin çeşitli kültürlere göre değişmeyen yönüdür ve hatta semâvî olan her dinin ayrılmaz bir parçasını oluşturan yegane ortak noktadır. Öyle görünüyor ki, Fârâbî ve Mâtüridî, bu ilkeyi, sistemlerinin merkezine almak suretiyle, hem Türk İslam düşüncesini evrenselleştirmek, hem de Arap kültüründen bağımsız olarak kolayca benimsenebilen bu ilkeyle, özüne bağlı kalan ve ondan kopmayan bir “Türk din anlayışı” oluşturmak istemektedirler.

Ayrıca, sadece Fârâbî açısından baktığımızda sisteminin merkezine koyduğu bu ilke, onun felsefeyi “radikal monoteist” bir din olan İslam diniyle uzlaştırma çabasına da işaret etmektedir. Öyle ki, Fârâbî bunda ya başarılı olacak, ya da devamlı dinden çıkmakla suçlanacaktı. Çünkü Fârâbî’nin kültür ortamında felsefe, Aristo ve Platon döneminde karşılaşmadığı ve alışık olmadığı sorunlarla karşı karşıya gelmişti. İşte, bir Türk filozofu olarak, Fârâbî’nin felsefeye katkısını ve orijinalitesini bu noktada görmek gerekmektedir. Aslında, Meşşâî filozoflarının din-felsefe ilişkisini ciddi bir felsefe problemi olarak ele almaları da buradan kaynaklanmaktadır.

Fârâbî, Türk İslam düşüncesinde temel bir özellik olarak gördüğümüz mistik unsuru da bu problemin çözümünde başarılı bir biçimde kullanarak ulaştığı “rasyonel mistisizm”le hem Türk İslam düşüncesinin mistik yönünü kuvvetlendirmekte, hem de Türk din anlayışında “belirleyici olmak” gibi önemli bir görev üstlenmektedir. Karşılaştığı çeşitli tepkilere rağmen, Fârâbî, burada Yeni Eflatunculuktan faydalanmakta ve bunda da bir sakınca görmemektedir. Çünkü bu mistik bakış açısı Fârâbî’ye bizzat Tanrı kavramından kaynaklanan “yaratma”, “vahiy” ve “Tanrı-âlem ilişkisi” gibi problemlere felsefî bir çözüm bulma ve bir anlayış geliştirme imkanını vermiştir.

Hatta, denilebilir ki, Fârâbî, kendisinden sonra gelen düşünürlere “ruh-beden”, “Tanrı-âlem”, “din-felsefe” ilişkisi gibi konuların tartışılmasında ve çözümünde görüşlerini Yeni Eflatuncu motiflerle işleme ve bakış açılarının merkezine, deyim yerindeyse, tevhid ilkesinin bir ifadesi ve uzantısı olan “rasyonel mistisizm”i yerleştirmede öncülük etmiştir. Böylece, Türk İslam düşünce hayatının dokusuna, sıradan insanların kavrayamadığı mistik eğilimlerin karışması ve “halk zahidliği” şeklindeki basit tasavvufî anlayışlarda bile Helenistik unsurların etkili olması sağlanmış ve bu da sûfîler arasında bir takım rahatsızlıklara sebep olmuştur.44 Ancak bu din ve felsefeyi uzlaştırmada, dolayısıyla onların “aynı hakikate götüren iki ayrı yol” olarak anlaşılmasında Fârâbî’nin, dolayısıyla Meşşâîlerin başarısını gölgeleyememiştir. Bu da, Türk İslam düşüncesinin dînî kanadını oluşturan Mâtüridî’nin din yoluyla ulaştığı noktaya Fârâbî’nin de felsefe yoluyla ulaşmış olması demektir.

Mâtüridî ile Fârâbî arasında görülen bu uyum, her ne hikmetse, İslam dünyasında etkili olan ve Türkler arasında da büyük ölçüde bilinen ve tanınan diğer ekollerin pek fazla dikkatini çekmemiştir. Hatta, “tevhîd ilkesi”nin Yeni Eflatuncu tarzda izah edilmesi ve ortaya konulmasıyla:

Tanrı’nın sıfatlarının işlerliğinin kaldırıldığı; Tanrı-âlem ikiliğinin ortadan kalktığı, dolayısıyla Tanrı’nın tek tek varlıkları ve olayları değil, ancak küllî prensipleri bilebileceği; yine buna bağlı olarak maddenin bile ezelî sayılacağı sonucunun ortaya çıktığı; akıllar nazariyesiyle işleyişi zorunlu olan, dolayısıyla hürriyete yer vermeyen bir anlayışın empoze edildiği vb. bir takım görüşler ileri sürülerek Fârâbî sistemine, dolayısıyla Meşşâîlere karşı çıkılmıştır. İşte, bundan dolayı, Grek felsefesi Türk düşünce hayatında bir gelenek oluşturamamış ve hatta felsefeye duyulan ilgi belli ölçüde zayıflamıştır.

Bütün bunlara rağmen, Türk İslam düşüncesi bu uzlaştırmacı tavrını kaybetmediği gibi, nakle dayalı geleneksel İslam anlayışını da tek taraflı olarak bünyesine kabul etmemiş ve böylece millî özelliklerini kaybetme eğilimi içerisine girmemiştir. Tam tersine, Mantığın, dinin çeşitli alanlarında kullanılmasından dolayı, felsefe konuları içerisinde az tepki çeken ve felsefenin diğer dallarına göre belli ölçüde kökleşen ve bir gelenek oluşturan bir alan olmasından da faydalanılarak, yoluna genelde Mantıkla devam etmiş ve hatta inanç sistemini rasyonalize etme ve dini felsefeyle uzlaştırma çabasını yine sürdürmüştür.

Öyle görünüyor ki, Fârâbî’nin sisteminde en önemli yeri Mantık işgal etmektedir. Mantığın öğrenilmesi, sadece bir felsefe dalı olarak değil, aynı zamanda, ahlâk eğitiminin de bir parçası olarak görülmektedir. Fârâbî’ye göre, insana “iyi”yi “kötü”den, “doğru”yu “yanlış”tan ayırt etme gücünü, dolayısıyla mutluluk yolunda emin adımlarla yürüme imkanını Mantık kazandırmaktadır. Bu bakımdan, Fârâbî sisteminde her şeyden önce öğrenilmesi gereken ilk sanatın Mantık sanatı olduğu vurgulanmaktadır.45 Fârâbî’nin bu tutumu, Türk düşünce hayatında etkili olmuş olmalıdır ki, Tanzimat’a kadar medreselerde formel Mantık sıkı bir biçimde öğretilmeye devam edilmiştir. Öyle ki, Mantık eğitimiyle kazanılan ve oluşturulan bilgi

birikimi tecrübe ve gözlemle desteklenip hayata esnek bir biçimde aktarılma ve fikrî alanda hem aklı, hem de tecrübe verileni birlikte kullanma alışkanlığı kazandırılamadığı için, Osmanlı dönemi'nde ilim hayatı gelişmeye kapalı, şerhçi ve taklitçi bir yapıya kavuşmuştur. Öyle görünüyor ki, bunda da Fârâbî'nin payı ve sorumluluğu vardır.

Mantığın yanında, Fârâbî'nin Türk İslam düşüncesinde etkili olan ve yıllarca tartışılan, yukarıda kısaca belirttiğimiz metafizik görüşleri de, yine onun bu uzlaştırmacı tutumunun bir sonucudur. Aslında, Fârâbî metafizik konularda genelde Aristo'ya dayanmasına rağmen üzerinde çok tartışılan "yaratma" konusunu, daha ziyade Platon ve Plotin'in görüşlerinden faydalanarak çözmeye çalışmaktadır. Çünkü o, yaratmayı "sudur" görüşüyle anlatamaya çalışmaktadır. Burada Fârâbî'nin amacı ve ulaşmak istediği nokta, kâinatta görülen "çokluğu" "birlik" içerisinde anlamak ve anlatmaktır. Bunu başarabilmek için, o, Yeni Eflatuncu yöntemleri kullanmakta ve sonuçta Tanrı'nın hem akıl, hem de ilham ile ispat edilebileceği, dolayısıyla O'nun hem zahir, hem bâtın olduğu fikrine ulaşmaktadır. Ancak, Fârâbî'ye göre yine de Tanrı'nın birliğini ve hakikatini tam olarak kavramak mümkün olmamakla birlikte, aşk ve istiğrak yoluyla, yani tasavvufla O'na nüfûz edilebilir.

Artık ulaşılan bu aşamadan sonra Fârâbî için; vahiy, melek, mucize, cennet, cehennem vs. hepsi birer sembolden ibarettir. O burada ulaştığı bu mistik yaklaşımla Aristo çizgisindeki diğer filozoflardan ayrılır ve yoluna Yeni Eflatunculukla tesis ettiği mistisizmle devam eder. Buradan anlıyoruz ki, Fârâbî sisteminin orijinal yönlerini, onun Yeni Eflatuncu bakış açısının bir sonucu olarak rasyonel psikoloji ile ortaya koyduğu mistik eğilimle ulaştığı noktalarda aramak gerekmektedir.

O halde, pekala denilebilir ki, Fârâbî'nin rasyonel psikolojisi, Aristo'dan kalkarak Yeni Eflatunculuğa ulaşmış ve sonunda kendisinin

metafizik görüşleri için bir dayanak oluşturmuştur. Ancak, şunu da unutmamak gerekir ki, bütün bunlara rağmen Fârâbî'nin gözünde tasavvuf bir nazariye, bir sistem değil; tamamen subjektif bir hâldir, ruhsal bir tavırdır. İşte bu yönüyle, Fârâbî, sonuçta Türk İslam düşüncesindeki "halk zahidliği" ve basit halk dindarlığı fikrini desteklemiş olmaktadır. Aslında, Fârâbî'nin içinde yetiştiği topraklarda gelişmiş

olan Kengeres kültürü ve İslam'dan önceki Türk düşüncesinde etkili olan Mahâyâna Buddhismi dikkate alındığında bu düşüncelere, ileride, farklı bir boyut kazandırmak mümkündür.46

Fârâbî'nin Türk İslam düşüncesinde önemli yeri olan görüşlerinden biri de yukarıda kısaca sözü edilen ahlâk ve siyaset anlayışıdır. Ona göre, mutluluk, herkesin ulaşmayı arzu ettiği bir amaçtır ve mahiyeti gereği o "mutlak iyi"dir. İnsanı, bu amaca götürerek mutlu kılan her fiil "iyi", onu mutluluktan alıkoyan her fiil ise "kötü"dür. İnsanda mükemmellik, başlangıçta, "imkan" halindedir; insanın bunu kendisinin geliştirmesi gerekir ve o bunu başarmaya müsaittir. Çünkü insan, Tanrı'nın yardımına muhtaç olmasına rağmen, neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyip ona göre hareket edebilecek güçtedir.

Görülüyor ki, Fârâbî, burada yine bilinen sentezci yaklaşımıyla, Mâtüridî ile birleşmekte ve onun vahye de uygun olarak, iyi ve kötünün akılla kavranılabileceğine dair görüşüne ulaşmış olmaktadır. Bir başka deyişle, Fârâbî, ahlâk alanında insanın dengeli bir hürriyete sahip olması gerektiği fikrini îmâ ederek, öyle görüyor ki, Mâtüridî'nin bu konudaki dînî tutumuna felsefî bir zemin hazırlamıştır.47 Aslında Mâtüridî ile Fârâbî arasında birçok konuda bir paralellik göze çarpmaktadır. Bunu ahlâkî bilgi alanında da görmekteyiz.

Fârâbî'nin mutluluk konusundaki görüşleri, siyaset anlayışı üzerinde de etkili olmuştur. Yani, insanların mutluluğunu sağlayacak bir yönetimde ve

şehirde nelerin bulunup nelerin bulunmaması gerektiği konusunda ayrıntılı bilgiler verir. Ona göre, erdemli şehir, adaletli ve şefkatli bir yönetici tarafından yönetilir. “İlk Başkan” adını verdiği bu yöneticinin sahip olması gereken birçok özellik vardır. Kısaca belirtirsek, o, gerek teorik gerekse pratik birtakım yetkinlikleri kişiliğinde toplayan bir insan olmalıdır ki, şehri yönetilmesi gerektiği gibi yönetebilsin ve halkın mutluluğunu sağlasın.48

Görüş ve düşünceleri burada kısaca ortaya konulan Türk düşünürü Fârâbî; Aristo, Platon ve Plotin gibi Grek filozoflarının izinden giderek pek çok orijinal olmayan bir sistem kurduğu izlenimini verse de, onun Grek felsefesiyle İslam dinini uzlaştırmak için ortaya koyduğu fikrî faaliyetler kendi kültürünün ve bakış açısının izlerini taşımaktadır. Bilhassa, dini felsefeyle uzlaştırırken ulaştığı mistik nokta, Türk İslam düşüncesinin ana özelliğini dile getirmektedir. Öyle ki, kültüre kazandırdığı bu mistik yaklaşım ve buna bağlı olarak ulaştığı felsefî sembolizm kendisinden sonra gelen ve Meşşâî ekolünü oluşturan düşünürlerce de sık sık üzerinde durulan ve geliştirilmeye çalışılan konular arasında yer almaktadır. Ayrıca, fikirleri, Fârâbî okulu düşünürleri tarafından da dikkatle ele alınmaktadır. Aslında bütün Meşşâîler Fârâbî’yi takip ederler. Fakat Fârâbî’nin yakın takipçilerine “Fârâbî Okulu” da denilmektedir. Bu okulun mensupları Ebû Süleyman el-Mantikî es-Sicistânî, Ebû Hayyan Tevhîdî, İbn Miskeveyh gibi ünlü düşünürlerdir. Fârâbî’ye “İkinci Öğretmen” (birinci öğretmen Aristo idi) denmesinden dolayı, İbn Miskeveyh’e de “Üçüncü Öğretmen” unvanı verilmiştir.

Fârâbî, Türk İslam düşüncesinde doldurulamaz bir yere sahiptir. Öyle ki, Türk düşünce hayatına emeği geçen ve katkıda bulunan düşünürlerin hemen hepsinde Fârâbî’den birtakım izler bulmak mümkündür. Ancak, bunlar içerisinde İbn Sina için Fârâbî’den etkilenmiş demek az gelir. Çünkü o, sisteminin merkezine âdetâ Fârâbî’yi oturtmuştur; fakat Fârâbî’nin

gölgesinde kalan bir filozof olarak düşünülemez. Türk asıllı bir filozof olmasından dolayı Türk düşünce sistemi üzerinde İbn Sina'nın da büyük etkisi olmuştur. Bu nedenle onun hakkında da ayrıntılı bilgi verilmesi gerekir.

Tam adı "Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Sina" olan İbn Sina (980-1037) Ortaçağ Latin dünyasında Avicenne olarak bilinir. Buhara yakınlarındaki Afşana kasabasında doğan İbn Sina da Fârâbî gibi hayatının önemli yıllarını Sâmânoğulları zamanında yaşamıştır. Babası, Sâmânî Devleti'nde idarî görevlerde bulunmuştur. Buhara'da tahsil görmüş ve o da, o dönemlerde âdet olduğu üzere, önce fıkıh ve Kur'an tahsil ederek eğitim-öğretim hayatına başlamıştır. Henüz on üç yaşlarındayken tıp, matematik, mantık ve fizikte üstün başarılar göstermiştir. Aristo'yu Fârâbî'nin metafizik şerhini okuyarak öğrenen İbn Sina, devrin hükümdarı olan Nuh b. Mansûr'u tedavi etmesi üzerine saraya alınır ve henüz 17 yaşlarındayken kütüphaneye müdür tayin edilir. Yirmi bir yaşına geldiğinde, zamanın bütün ilimlerine âşina olan bir ilim adamı olmuştur ve vezirlik derecesine kadar yükselmiştir. Sonra yine Sâmâni idaresince görevine son verilen İbn Sina hayatının son yıllarını kötü şartlar altında geçirmiş ve Hemedan'a yaptığı bir seyahat sırasında hastalanmış ve orada vefat etmiştir.

İbn Sina da Fârâbî gibi, birçok eser kaleme almıştır. En çok tanınan eserlerinden bazıları: el-Kanûn fi't-Tıbb, eş-Şifâ, en-Necât, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Uyûn el-Hikme'dir. Eserleriyle, Türk İslam düşüncesinin Batı'da tanınmasında önemli payı olan İbn Sina filozofluğunun yanında çok yönlü bir ilim adamı olarak da bilinir.

İbn Sina'nın eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Modern tıp ortaya çıkarılıncaya kadar, İbn Sina'nın eserleriyle kullanılmıştır. Onunla, Türk İslam tıbbı en yüksek noktasına ulaşmıştır.49

Fârâbî gibi İbn Sina da uzlaştırmacı bir filozoftur. Önce, Meşşâîlerle İşrâkîleri birleştirmeye çalışır. Sonra Mistisizm ile felsefeyi uzlaştırmak için çaba sarfeder. Son olarak da kelam ile tasavvufu uzlaştırmaya çalışır ve bunun üzerine ağır hücumlara maruz kalır. Öyle ki, Gazalî'nin Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserindeki hedef İbn Sina olmuştur; böylece deyim yerindeyse, bir "Tehâfütler Savaşı" başlamış olur.

Fârâbî gibi sisteminde Mantık'a önemli yer ayıran İbn Sina, Aristyo'ya uyarak âlemi üç dereceye ayırır. En üstte misal (idea) âlemi, ortada ruhlar (nefsler) âlemi, en aşağıda da maddî ve fizikî âlem vardır. Bu ayırım, aynı zamanda yukarıdan aşağı veya aşağıdan yukarı ilmin üç derecesini göstermektedir. Tıpkı bunun gibi, nefs de üç melekeye sahiptir. Bunlar "Nebâtî Nefs", "Hayvanî Nefs" ve "İnsanî Nefs"tir.

İlimde belli ölçüde bağımsız bir zihin yapısına sahip olan İbn Sina Ortaçağ Latin dünyası üzerinde de etkili olmuştur. Kendisinden önce geçenlerin fikirlerini eleştirerek, kendi görüşlerini ortaya koyan İbn Sina, Türk İslam düşüncesine eleştirici yönüyle de katkıda bulunmuş ve bir eleştiri ve fikrî mücadele geleneği başlatmıştır.

Felsefî anlayışında, hemen her konuda Fârâbî'ye uyan İbn Sina, aklın en yüksek derecesinin "kutsal akıl" olduğu ve bunun da peygamberlerde bulunduğu kanaatindedir. Tıpkı Fârâbî gibi, ahlakî alanda katı determinist yaklaşımlara İbn Sina da karşı çıkar. İnsana tam sorumluluk ve tam yetki verilmesi gerektiği görüşünü savunur. İbn Sina da, yine Fârâbî gibi insanın ilâhî bir varlık olmasının mümkün oluşu gibi, en kötü ve "vahşi bir yaratık" olmasının da mümkün olduğu kanaatindedir. Fârâbî ve İbn Sina, insanın ahlâken yükseltilmesi ve "orta yol"u bulması gerektiği kanaatindedir. Bu da insanların kapasitesi ve aklî çabalarıyla ilgili bir durumdur.

Yukarıda da sözü edildiği gibi, "hayvan-tabiatlı insan" veya "vahşi yaratık" gibi benzetmeler Mâtüridî'de de vardır. Bu ortak kavramların

kullanılması, bu Türk düşünürlerinin aynı kültür içerisinde yetiştiklerini gösterir.50 Çünkü bu kavram hem Mâtüridî'de hem de Fârâbî'de kişinin zihnî kapasitesiyle ilgili olarak gündeme getirilmektedir.

İbn Sina da Fârâbî ve Mâtüridî gibi uzlaştırmacı yönleri olan bir filozoftur. Empirizm ile rasyonalizmi, akıl ile imanı uzlaştırması dikkat çekicidir. Ayrıca, her üç Türk düşünürünün de sistemlerinde mistik unsurlara yer vermeleri, Türk İslam düşüncesinin merkezinde Tasavvufî eğilimlerin kökleşerek yer aldığını ve Tasavvufun Türk İslam düşüncesinin ayrılmaz bir özelliği haline geldiğini göstermektedir. Öyle görünüyor ki, Türk İslam düşüncesinin mimarları olan Mâtüridî, Fârâbî ve İbn Sina gibi büyük şahsiyetlerin görüşleri, Türk İslam kültürünün yaşadığı yerlerde etkisini Türk kültür tarihinin her döneminde sürdürmüştür ve sürdürmeye de devam edecektir. Çünkü Fârâbî ve İbn Sina'dan sonraki, bilhassa din ve felsefeyle ilgili eserler üzerinde bu filozofların yönlendirici etkilerinin olduğu bilinmektedir. Bu etki, bilhassa "Kelam"ın felsefeleşmesi yönünde daha da bariz olarak görülmektedir.51

Buraya kadar olan bu açıklamalarla, Türk İslam düşüncesinin teolojik ve felsefî boyutu hakkındaki bir fikir ve kanaat oluşturmaya çalışılırken; sözü edilen düşünürler arasındaki fikrî uyum ve etkileşime, dolayısıyla aynı kültür içerisinde yetişmiş olma özelliğine de dikkat çekilmiş oldu. Öyle görünüyor ki, bu özellik ve etkileşim Karahanlılar dönemindeki kültür ve düşünce eserlerinde de güçlü bir biçimde görülecektir. Çünkü Karahanlıların başlıca şehirleri olan Buhara, Semerkant, Fârâb, Kaşgar ve Taşkent önemli kültür merkezleri olarak Türk düşünce hayatının oluşmasında ve gelişmesinde büyük rolleri olan Fârâbî, İbn Sina, Mâtüridî, Ahmed Yesevî gibi şahsiyetlerin yetiştiği yerlerdir. Bu nedenle Karahanlılar dönemini daha yakından tanımak gerekir.

Karahanlılar (960-1212) Doğu ve Batı Türkistan’da, yani coğrafî bölge olarak Maverâünnehr ve Türkistan’da egemen olan ilk Müslüman Türk sülalesidir. Yönetimde olan ve hüküm süren Karahanlı sülalesinin bilinen ilk hükümdarı Bilge Kül Kadir Han’dır. Karahanlılar M. 840’tan ve hatta 819’dan itibaren bağımsız bir devlet olmuşlardır. Ancak bir devlet olarak İslamiyeti Satuk Buğra Han zamanında, muhtemelen M. 960’da kabul etmişlerdir. Devletin parlak dönemi pek fazla sürmemekle birlikte, varlığını, bir şekilde, Moğollar zamanına kadar sürdürmüştür.

Karahanlılar’ın Müslüman olmasıyla birlikte, İslamiyet, bozkırlarda yaşayan Türk boylarına kadar yayılmıştır; çünkü onlar Müslüman olmayan Türklerle de mücadele etmişlerdir. O halde, denilebilir ki, bu dönem, eski Türk kültür ve medeniyeti ile, İslam kültür ve medeniyetinin kaynaştığı bir dönemdir. Bu demektir ki, Türk İslam kültür ve medeniyetinin temelleri de Karahanlılar döneminde atılmıştır. Bu dönemde, çeşitli dînî ve sosyal kurumlar kurulmuş ve üst düzeyde bir kültür faaliyeti sürdürülmüştür. Ancak, hiçbir zaman kültür hayatında Türk kimliği göz ardı edilmemiş ve Türkçe’nin gelişmesi için özen gösterilmiştir. Zaten Kaşgar hakanları zamanında da devletin resmî dili Türkçe idi; Arapça bilinmesine rağmen, fermanlarda ve defterlerde Uygur yazısı kullanılıyordu. O dönemde yazılmış Türkçe eserlerden Buğra Han’ın Has Hacibi Yusuf tarafından yazılan Kutatgu Bilig, yani “Mutluluk Veren Bilgi” isimli manzum siyasetname önemlidir. Bu dönemde yazılan diğer bir önemli eser de Kaşgarlı Mahmut’un Dîvânu Lügati’t-Türk isimli eseridir. Bu iki eser, Karahanlılar dönemi kültür hayatı hakkında dikkat çekici bilgiler vermektedir. Bilhassa, Kutadgu Bilig devlet yönetimiyle ilgili olması bakımından Türk kültürünün yeri doldurulamaz bir eseridir.

Yusuf Has Hacib tarafından 1069’da yazılan bu eser birçok devlet adamı ve hükümdarın sık sık başvurduğu bir kaynak kitap durumundadır.

Eserden anlaşıldığına göre, yazar felsefe, matematik, tarih, astronomi ve tıp gibi alanlarda hayli bilgi sahibidir. İçeriği dikkate alındığında bu eserin "İktidara Ulaştıran Bilgi", "Devlet Yönetme Bilgisi" gibi anlamlara geldiği de söylenebilir. Bu siyasetnameden anlaşıldığına göre, hükümdar, Tanrı'nın lütfunu kazanmış, sevgili ve mutlu kuldur. Saltanatın temeli "adâlet"tir; hükümdar, adaleti Tanrı'ya şükretmenin bir bedeli olarak yerine getirmelidir.

Hükümdarda dinin ve ahlâkın emrettiği "merhamet", "cömertlik", "şefkat", "hakka riayet", "aceleci olmama", "çabuk öfkelenmeme" gibi özelliklerin bulunması gerekmektedir. Hükümdar "zulüm", "cimrilik", "kibir", "gurur" vb. kusurlardan uzak olmalıdır. Eserin üzerinde durduğu konuların ayrıntıları dikkate alındığında, bu eser üzerinde Fârâbî etkisi açıkça görülmektedir. Fârâbî'nin "Erdemli Şehir" (Medînetü'l-Fâdıla) isimli siyasî eserinde de benzeri fikirler yer almaktadır. Devletin başında bulunan İlk Reis taşıdığı meziyetleriyle halkı mutlu kılacak bir yönetimi göstermek zorundadır. Eğer söz konusu meziyet ve üstünlükler bir kişide bulunamıyorsa, bir grupta da bulunabilir ve onlar yönetebilirler. Erdemli şehrin yöneticilerinin sorumlu davranması ve cahil şehirlerin eğitimiyle de ilgilenerek onların da belli bir anlayış ve kavrayış düzeyine, dolayısıyla mutluluk noktasına ulaşmalarını sağlamaları gerekir.

Görülüyor ki, Fârâbî'nin "Erdemli Şehir" isimli eseriyle Kutatgu Bilig arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır. Bu demektir ki, devlet yönetimi, siyaset ve mutluluk konusunda Yusuf Has Hacib'le Fârâbî arasında bir fikrî ve ilmî uyum olduğuna göre, Türk kültürü üzerinde Fârâbî'nin etkin olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü her ikisinde de devletin temelinde "bilgelik" yer almaktadır; bütün erdemlerin kaynağı "bilgi"dir.52

Bu açıklamalardan anlıyoruz ki, Türk İslam kültürü kendi çizgisini oluştururken, Müslümanlık öncesi örf ve adetleri yaşatmaya ve onların

İslam kültürünün etkisiyle yok olup gitmesini önlemeye özen göstermektedir. Bu nedenle, denilebilir ki, Karahanlılar dönemi devlet geleneği, ta günümüze kadar yaklaşık bütün Türk devletlerinde etkisini sürdürmüştür. Bu, Türk İslam düşüncesinin kendine özgü çizgisinden ve Türk kimliğine bağlı kalma tutkusundan kaynaklanan ve millet olma şuurunu besleyen ve yaşatılması gereken önemli bir özelliktir.

Karahanlılar Dönemi'nin diğer önemli eseri olan Kaşgarlı Mahmut'un Dîvânu Lügati't-Türk isimli eseri ise 1074 yılında yazılmıştır. Yazarı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Yazar, bu eseri, Araplara Türk dilini öğretmek ve Türkçe'nin Arapça'yı aratmayacak zenginlikte bir dil olduğunu göstermek için kaleme alınmıştır. Türk kültürünün korunmasında önemli rolü olan bir eserdir. Kelimelerin açıklamalarında Türk atasözlerine ve halk edebiyatından örneklere yer verilmesi; ayrıca, eserde Türklerle meskun bölgeleri içine alan bir Türk dünyası haritasının bulunması, bu eseri, kültürümüzün bir miras olarak günümüze kadar aktarılmasında etkili olan bir Türk kültür ansiklopedisi durumuna getirmiştir. Çünkü Kaşgarlı Mahmut, bu eseri yazarken yaklaşık bütün Türk illerini, bozkırlara varıncaya kadar dolaşmış ve dil özelliklerinin yanında çeşitli kültürel içerikli bilgileri de kaydetmiştir.53

Karahanlılar Dönemi'nin diğer önemli eserleri arasında Edib Ahmet b. Mahmut Yüknekî'nin "Atâbetü'l-Hakâyık" ve Ahmet Yesevî'nin "Dîvân-ı Hikmet" isimli eserlerini de sayabiliriz. Bunlardan Ahmet Yesevî, eseri ve görüşleri üzerinde ayrıntılı olarak durulması gerekir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, "Yesevîlik" Türk İslam düşüncesinin önemli bir özelliğini, yani tarihinin her döneminde görülen ve Türk kültür hayatında devamlı etkin olan mistik boyutunu ifade etmektedir.

Yesevîlik

“Yesevîlik”, Ahmet Yesevî (1093-1166) ’nin izlediği mistik çizgiye, yani tasavvufî yola ilk dönem Türk tasavvufunu ifade etmek üzere verilen bir isimdir. Karahanlılar’ın hâkimiyeti altındaki şehirlerde yaşayan ve dolaşan Hoca Ahmet Yesevî’nin hayatı hakkında sağlıklı bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bunda, kendisinin halka mal olması ve hayatının menkîbeleşmesinin de rolü vardır. Menkîbelerden süzülerek çıkarılan bilgilere göre, Batı Türkistan’daki Sayram kasabasında doğmuştur. Babası Şeyh İbrahim’in ölümünden sonra Yesi şehrindeki yakınlarının yanına gitmiştir. İlk eğitimini orada aldıktan sonra, devrin önemli ilim merkezlerinden biri olan Buhara’da tahsil hayatını sürdürmüştür. Daha sonra tekrar Yesi’ye dönen Ahmet Yesevî, ölümüne kadar bu şehirde faaliyetlerine devam etmiştir.

Tıpkı Mâtüridî gibi, Yesevî de dînî anlayışı bakımından Ebû Hanîfe çizgisini takip ederek dinin mistik bir üslûpla yaşanması ve dine bakış açısının bu hayat tarzını destekleyecek şekilde geliştirilmesi yolunda çaba sarfetmiştir. Arapça ve Farsça bilmesine rağmen, devrin modasına kapılmayıp Türkçe yazan Yesevî şüphesiz Türk İslam kültürünün gelişmesinde ve Türkler arasında var olan “halk zahitliği” şeklindeki dînî hayatın sistemleşmiş bir Türk tasavvufu modeline dönüşmesinde hayli etkili olmuştur. Bu demektir ki, Yesevî işe sıfırdan başlamamıştır. Buhara ve Semerkant’ta yetişen halk dervişleri gerek kasabalarda, gerekse göçebe halkın yaşadığı bozkırlarda dolaşarak, deyim yerindeyse, bir “babalar ve atalar kültü” diye ifade edebileceğimiz, kökleri Türk tarihinin ve Türk kültürünün derinliklerine kadar uzanan dînî anlayışları, İslamiyetle birlikte öğrendikleriyle karıştırarak yaymaya ve halka anlatmaya devam ediyorlardı.

İslamî etkilerin henüz tam olarak derinleşmediği bir dönemdeki bu faaliyetler, büyük ölçüde eski Türk inançlarının izlerini taşıyordu. Çünkü bu

“halk mistisizmi” göçebeler arasında ve köylerde yaygındı. İşte, Ahmet Yesevî böyle bir ortamda, eski Türk hikmeti ile İslamî eğilimleri kaynaştırarak, eski Türk inançlarının yerine geçmek üzere, bir “Türk tasavvuf modeli”ni oluşturmaya çalışmış ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur.

Pekâlâ denilebilir ki, “ilk Türk tasavvuf çizgisi”, aslında ahlâki ve ilmî bir felsefedir. Bu felsefe, Türkler arasında İslamiyetten önce varolup halk arasında yaşayan ve kollektif düşüncenin ürünü olan “Türk hikmeti”ni İslamî unsurlarla uzlaştırarak daha kuvvetli ve güncel hale getirmiştir. Bu nedenle, “ilk Türk tasavvuf çizgisi”, o dönemde oluşmaya başlayan Acem tasavvuf anlayışı ile zıtlık arzeden özellikler taşımaktadır. Çünkü Acem tasavvufu “mistik ruh hali”ni sanatkârâne bir üslupla sunabilmek için tasavvufî semboller kullanmasına rağmen; bu ilk dönem Türk tasavvufu, her şeyden önce kolay anlaşılan bir “ahlâk” ortaya koymaya çalışmaktadır. Öyle ki, “tövbe”, “feragat”, “ruhun tasviyesi” ve “nefsin feda edilmesi” gibi kavramlar ahlâkî amaçla kullanılmıştır; burada henüz ince ve sanatkârâne semboller yoktur.

Yine, Acem tasavvufu, insan merkezli panteist bir çizgi takip etmesine rağmen; Türk tasavvufu, eski Türk hikmetiyle de uyumlu olarak “insan” kavramını “memlekete bağlılık”, “vatan” ve “ülke” kavramlarıyla birlikte ele almaktadır. Öyle görünüyor ki, bu, düşüncelerini “iki dünyayı iki haşhaşa benzetmek” gibi basit teşbihlerle anlatan Ahmet Yesevî’nin ortaya koyduğu bir başarıdır.

Bu tür basit anlatımların anlaşılışı kolay olduğu gibi, ahlâkî etkisi de büyük olur. Yesevî anlatımlarında kendi hayatını ve tecrübelerini bir örnek olarak sunmaktadır. Onun basit ve kolay anlaşılır olması, görüşlerinin halk arasında hızla yayılmasına ve kendisinin bir velî olarak takip ve taklit edilmesine sebep olmuştur. Öyle ki, Orta Asya’dan Anadolu’ya geçen

“Horasan Erenleri” Yesevî’nin görüşlerini gittikleri yerlerde yaymışlar ve “Dîvân-ı Hikmet”in Anadolu’da yaşamasını sağlamışlardır. Böylece, denilebilir ki, Ahmet Yesevî, Orta Asya Türk kültür ve yaşayışını, İslamî unsurlarla kaynaştırarak bir tür “Türk İslam yaşama modeli” oluşturup onu bir gelenek haline getirmiş ve bu geleneğin gezgin sûfîler yoluyla Anadolu ve Balkanlar’a kadar yayılmasını sağlamıştır.54

Karahanlılar Dönemi’nde yetişen ve Yesevî’nin metoduyla yazan diğer bir ilk dönem Türk mistiği de Edib Ahmet b. Mahmut Yüknekî’dir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, eserinin adı “Atâbetü’l-Hakâyık”tır (Hakikatlerin Eşiği) ve aruz vezniyle yazılmıştır. Eserde, “ilim” ve “cehalet” üzerinde durulduktan sonra dünyanın mukadderatı karşısında insanın durumundan söz edilmektedir. Dilden gelen zararlar, fânî dünyaya rağbet etmeme, “kazâya rıza” gibi konular işlenir ve tavsiyelerde bulunulur. Cömertlik ve cimrilik gibi konuların da yer aldığı bu eser mistik bir üslup kullanılarak kaleme alınan bir “Nasihatnâme” ve bir ahlâk risalesi görünümündedir. Bu eser, Yesevî’den sonra, Türk İslam düşüncesinin mistik boyutunun ve Türk ahlâk anlayışının hangi yöne gideceğine dair âdeta bir ipucu vermektedir. Öyle ki, Atâbetü’l-Hakayık’ı sûfîlik merkezli ahlâk eserlerinin bir başlangıcı olarak görmek mümkündür.55

Buraya kadar olan bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, Türk İslam düşüncesi gerek felsefî, gerek teolojik, gerekse mistik yönüyle kendi içinde tutarlı bir fikrî yapı oluşturmuştur. Bu sarsılmaz yapı, günümüze kadar Türk kültürünün, millî özelliklerini koruyarak, bir miras olarak aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Öyle ki, Anadolu’da, çeşitli boyutları ve fikrî oluşumlarıyla Türk kültürünün ve düşünce hayatının, geçmişiyle bağını koparmadan, varlığını sürdürmesini de kendi içinde uyumlu olan bu fikrî yapının bir başarısı olarak görmek gerekir.

Öyle görünüyor ki, Karahanlılar dönemi kültür faaliyetleri bu fikrî yapının daha da güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Hatta denilebilir ki, Karahanlılar dönemindeki ilmî ve kültürel seviye daha sonraki dönemlerde, genelde bir tekrar olmaktan öteye gitmeyen ilmî faaliyetlerle, uzunca bir süre aşılamamıştır. Çünkü yeni Müslüman olunan bu dönemde, zaten köklü bir kültüre sahip olan Türk düşüncesi, yeni dinin isteklerine, aslî kimliğini kaybetmeden, süratle intibak etmiş ve tarihî tecrübesini, âdeta yenileyerek, İslamî esaslarla zenginleştirmiştir. Ancak, unutmamak gerekir ki, Türk düşüncesi, İslamî unsurları, deyim yerindeyse, kendisinin bir "tezyînâtı", bir "süsü" olarak almış; özünü ve yapısını bozacak bir unsur olarak değil. İşte bu yüzden, "Türk din anlayışı"ndan, pekâlâ haklı olarak, "Türk İslamı" diye söz edilmektedir. Bu kavramların daha iyi açıklığa kavuşturulabilmesi için, Türk din anlayışının ve Türk İslam düşüncesinin yukarıda sözü edilen teolojik, felsefî ve mistik yönlerine ilaveten "ilmî yönü" ve ilmî boyutundan da söz edilmesi gerekir.

İlk dönem Türk İslam düşüncesinin ilmî boyutu denilince, hemen akla gelen ilk isim Bîrûnî olmaktadır. Çünkü Bîrûnî ilmî ve dînî kişiliği olan bir Türk bilginidir ve Gazneliler döneminde yetişmiştir. Bu nedenle, önce onun yetiştiği dönem ve devlet hakkında kısaca bilgi verilmesinde fayda vardır.

Gazneliler (963-1187) devleti, başkentleri "Gazne" şehri olmasından dolayı bu adı alan ve ilk Türk İslam devletleri içerisinde önemli bir konuma sahip olan bağımsız bir Türk devletidir. Kurucusu Sebüktegin'dir. Sarayda devamlı Türkçe konuşulmuştur. Sebüktegin'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Mahmut ilim alanında Arapça'ya müsaade etmiş ve ilmî eserler bu dilde yazılmıştır. Sultan Mahmut zamanı, devletin sınırlarının Kuzey Hindistan ve Pakistan'ı da içine alacak kadar genişlemiş ve o dönemde devlet en parlak zamanını yaşamıştır.

İlmi ve ilim adamlarını seven ve koruyan bir hükümdar olan Mahmut, ünlü bilgin Bîrûnî (M. 972-1061) ’yi de sarayına almıştır. Gazne sarayında son derece itibar gören Bîrûnî, Mahmut’la birlikte Hint seferlerine katılmış ve Hint dili, dini ve kültürü hakkında bilgi edinerek değerli eserler kaleme almıştır. el-Âsâr el-Bakiyye ve Kitâb el-Hind meşhur eserlerindendir.

Kendi inandığı dinin dışında kalan dinleri objektif olarak, ilmî bir tarzda ele alan ilk önemli bilgin sıfatını da taşıyan Bîrûnî’nin tam adı “Ebû Reyhân Muhammet b. Ahmet el-Bîrûnî’dir. İyi bir eğitim görmüş olan Bîrûnî, devrinin cebir, geometri, astronomi, tıp, tarih, fizik vb. birçok ilmiyle hayli meşgul olmuştur. Hintlilere Yunan kültürünü, Müslümanlara da Hint kültürünü öğrettiği için “İslam dünyasının en büyük bilgini” sayılmıştır. Hayatı boyunca ilmi, diğer bütün amaçların üstünde tutmuştur. Ancak, hiçbir zaman dünyevî bir amaç peşinde olmamıştır.

İlimde ve günlük hayatında devamlı akılcı olan Bîrûnî, taassuptan, ilim ve akıl dışı faaliyetten uzak durmuştur. Hiçbir önyargısı olmayan Bîrûnî tam bir ilim adamı kişiliğine sahiptir. Dindarlığı ilmine, ilmi de dindarlığına zarar vermemiştir. O ilmî ve dînî kişiliği dengeli bir şekilde şahsında toplayabilmiştir. Felsefî ve dînî bilgisi de hayli ileri olan Bîrûnî, her yönüyle kültürlü bir ilim adamı olarak bilinmektedir. Dini düşünerek ilimde bildiklerini, ilmi düşünerek de dinde bildiklerini gizleme, ya da yanlış anlatma yoluna gitmemesiyle takdir toplayan bir kişidir.

Dinde nakilciliği değil, aklı esas alan Bîrûnî ilimle uğraşanlara olduğu kadar; dinle ilgilenenlere de yol gösterici olmuştur. O, dinlerin ortak ve farklı yönlerini bilir ve ona göre tavır takınırdı. Diğer dinlere karşı bir hoşgörü içerisinde olan Bîrûnî, din ile bilimi dengeli bir biçimde hayata aktaran ve yaşayan bir bilgin olarak tanınmaktadır.56

Bîrûnî’nin şahsında görmeye çalıştığımız din-ilim dengesi, aslında Türk İslam düşüncesinin de önemli bir özelliğidir. Türk kültürü ve Türk

düşüncesi devamlı gerçekçi ve sâde bir yapıya sahip olagelmiştir. Çünkü dînî yaklaşımla, ilmî yaklaşımın bir kültürde birlikte bulunması demek, o kültürün hurafelerle dolu bir din içeremeyeceği anlamına geldiği gibi; bu kültüre sahip olan insanlarda da ilmin, aslında insan için var olması gerektiğine dair yüksek bir bilincin bulunması anlamına gelmektedir. Çünkü insan hayatı hem ilmî, hem de dînî boyutu olan bir hayattır. Hiçbir düşünce bunu görmemezlikten gelemez. Temeli engin bir ufka dayanan Türk İslam düşüncesinin ise böyle bir özelliği taşımaması mümkün olamaz. Bu demektir ki, Türk İslam düşüncesi teolojik, felsefî, mistik ve ilmî yönüyle devamlı gelişmeye ve ilerlemeye açık bir düşüncedir. Ancak, tarihinin çeşitli dönemlerinde bu gelişme ve ilerleme bazen çok hızlı, bazen yavaş olabildiği gibi; bazen de duraklama söz konusu olabilmiştir.

Meselâ, Büyük Selçuklular (1040-1157) zamanında Türk İslam düşüncesi felsefî boyutuyla zayıflamış, fakat, teolojik ve tasavvufî boyutu gelişmeye devam etmiştir. Felsefe alanında ise, siyaset felsefesi ve mantık belli ölçüde rağbet görebilmiştir.

Hâlbuki, 1040'da Gazneliler'le yapılan Dandanakan Savaşı'ndan sonra Tuğrul Bey tarafından kuruluşundan 1157'de Sultan Sencer'in ölümüyle dağılışına kadar Büyük Selçuklu İmparatorluğu eğitim ve öğretim bakımından âdeta bir altın çağ yaşamıştır. Ünlü Nizâmiye Medresesi Türk İslam düşüncesi açısından önemli sonuçlara sebep olan Gazali gibi birtakım büyük âlimleri öne çıkarmıştır. Ancak, her ne hikmetse, medreselerin güçlenmesi taassubun artmasına ve genel felsefî düşüncenin zayıflamasına sebep olmuştur. Bu nedenle, felsefe yerine tasavvuf gelişmiş ve hızla tarikatleşme faaliyetleriyle dönemin düşünce hayatına, âdeta hâkim olmuştur. Bunun etkisi, Osmanlı medreselerini de içine alacak şekilde devam etmiştir.

Bunun yanında, Türk İslam düşüncesi dînî ilimlerin ve belli ölçüde de müsbet ilimlerin gelişmesiyle ilerlemesini sürdürmüştür. Ancak, unutmamak gerekir ki, felsefeye ilginin zayıflaması ve kültür içindeki felsefî motivasyonun azalması, diğer alanlardaki gelişmeye rağmen, Türk İslam düşüncesinin özü itibariyle duraklama dönemine girmesine engel olamamıştır.

Bütün bunlara rağmen, vezir Nizâmülmülk'ün eğitim-öğretime ve görevi gereği siyasî felsefeye katkısı görmemezlikten gelinemeyecek kadar önemlidir. Nişabur, Bağdat ve Basra'da üç medrese kuran Nizâmülmülk, yazdığı meşhur Siyasetnâme'siyle Selçuklu devlet teşkilatını bir sisteme bağlamış; eski Oğuz töresi ve "el teşkilatı" ile İslam fıkhı arasında bir ahenk kurmaya çalışmıştır. Türk devletinin millî esaslarını yeniden gözden geçirip bir çerçeveye oturtulmasında hayli başarılı olmuştur. Özel hayatla, devletin resmî işlerini birbirinden ayırmayı başarmıştır. Nizâmülmülk'ün "Siyasetnâme"si bir siyasî felsefe eseri olarak Türk düşünce hayatının bir âbidesi durumundadır.57

Büyük Selçuklular, Türk İslam düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu'na kadar döneminin genel dînî rengi üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu dönemde yetişen ilim adamlarının eserleri daha sonraki dönemlerde şerh edilmiş ve şerhçilik akımı başlamıştır. Bu da, Türk düşünce hayatı için eskiyi aratacak bir duraklama döneminin başlamasına sebep olmuştur. Öyle ki, Tanzimat'tan başlayarak günümüze kadar gelen süre içerisinde harcanan bütün çaba ve sarfedilen bütün güç hep bu duraklamadan kurtulma yönünde olmuştur ve şu anda da bu çaba ve çırpınış sürmektedir.

1 Bkz. De Lacy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev. H. Yurdaydın, Y. Kutluay, Ankara 1971, s. 48 vd.; N. Yazıcı, İlk Türk İslam

Devletleri Tarihi, Ankara 1992, s. 27-31.

2 Bkz. Ebû Mansur Mâtüridî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.

3 H. Z. Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, C. I, İstanbul 1933, s. 19.

4 H. Özcan, Mâtüridî'de Dînî Çoğulculuk, İstanbul 1995, s. 82-84.

5 Bkz. Ş. K. Seferoğlu, Adnan Müderrisoğlu, Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1986, s. 64-65; Yazıcı, a.g.e., s. 70.

6 Bkz. F. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1991, s. 21.

7 Bkz. Y. Unat, R. Demir, Bursalı Mehmed Tahir Bey ve Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri, Ankara 1995, s. 30.

8 Bkz. Ülken, a.g.e., s. 20.

9 H. D. Yıldız, "Ahmed b. Tolun" mad., TDV İslam Ansiklopedisi, C. II, s. 141 vd.; P. K. Hitti, Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi, Çev. S. Tuğ, İstanbul 1980, C. III, s. 711; H. D. Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 173.

10 İ. Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1984, s. 380.

11 Bkz. H. Özcan, "Ebu Hayyan et-Tevhidî Bir Ateist midir?" D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı VI, İzmir 1989, ss. 485-503.

12 E. Elçibey, Tolunoğulları Devleti, İstanbul 1997, s. 225-226.

13 N. Keklik, Felsefe, İstanbul 1978, s. 53.

14 Elçibey, a.g.e., s. 235.

15 Elçibey, a.g.e., s. 225 vd.; Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, (H. D. Yıldız, Redak.), İstanbul 1987, C. VI, s. 77.

16 Bkz. Büyük İslam Tarihi, VI/219 vd.; Yazıcı, a.g.e., s. 60 vd.; Hitti, a.g.e., III/716 vd.; N. Özkuyumcu, Tolunoğulları ve İhşidîler, İzmir 1996.

17 Bkz. Büyük İslam Tarihi, VI/81 vd.; L. Rasonyı, Tarihte Türklük, Ankara 1993, s. 160.; V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan,

Haz. H. D. Yıldız, İstanbul 1981, s. 217.

18 Kafesoğlu, a.g.e., s. 196; Yazıcı, a.g.e., s. 70; Seferoğlu, a.g.e., s. 64 vd.

19 Seferoğlu, a.g.e., s. 63; Rasonyı, a.g.e., s. 94 vd.

20 Köprülü, a.g.e., s. 44 vd.

21 T. H. Balcıoğlu, Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, İstanbul (tarihsiz), s. 258 vd.; Ülken, a.g.e., I/81; II/75 vd.; Köprülü, a.g.e., s. 17 vd.

22 Barthold, a.g.e.; K. Işık, Maturidî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Ankara 1980, s. 7; H. Özcan, "Matüridî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi" D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı VIII, İzmir 1994, ss. 179-205.

23 Hitti, a.g.e., III/727.

24 Işık, a.g.e., s. 15; W. Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, 1968 (1971), s. 123; A. K. M. Eyyub Ali, "Tahaviyye", Çev. A. Demirhan, İslam Düşüncesi Tarihi, (Ed. M. M. Şerif) İstanbul 1990, C. I, s. 281; A. K. M. Eyyub Ali, "Matüridilik", Çev. A. Ünal, İslam Düşüncesi Tarihi (Ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, C. I, s. 296.

25 M. E. Zehra, Ebû Hanife, Çev. O. Keskioğlu, İstanbul (tarihsiz), s. 166-172; Hitti, a.g.e., II/382.

26 Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 63, 125.

27 Bkz. Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 84-85.

28 Ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 86.

29 H. Özcan, Mâtüridî'de Bilgi Problemi, İstanbul 1998, s. 66-71, 129-139.

30 Özcan, M. B. Problemi, s. 87.

31 Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 86-88.

32 H. Özcan, “Matüridî’ye Göre Kur’an’daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”, D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi, Sayı IX, İzmir 1995, s. 103-117.

33 H. Özcan, “Mâtüridî’ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı”, Diyanet İlmi Dergi, C. 29, Sayı I (1993) s. 17-21; H. Özcan, “Mâtüridî’nin Bilgi Teorisinde ‘Fıkh’ Terimi”, D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. IV, İzmir 1987, s. 143-150.

34 Ayrıntı için bkz. Özcan, “Mâtüridî’ye Göre İman-İslam-İhsan.”, s. 179-203.

35 Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 82-84.

36 Özcan, “Mâtüridî’ye Göre İman-İslam-İhsan.”, s. 179-203.

37 Özcan, M. B. Problemi, s. 208-211; Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 88-90; Özcan, “Dünyanın Yaratılış Amacı”, s. 17-21.

38 H. Özcan, “Abû Mansûr al-Mâturîdî’s Religious Pluralism”, Islamochristiana, c. 23, Roma 1997, s. 65-80; Özcan, M. D. Çoğulculuk.

39 Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 82-84; Özcan, “Mâtüridî’ye Göre İman-İslam-İhsan.”, s. 200 vd.

40 E. Esin, “Fârâbî’yi Yetiştiren Kengerese Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı”, İslamî Tetkikler Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1977, C. VII, s. 86, 111-112; Kafesoğlu, a.g.e., s. 369; Barthold, a.g.e., s. 226-227.

41 H. G. Yurdaydın, İslam Tarihi Dersleri, Ankara 1971, s. 48; Hitti, a.g.e., II/567; M. S. H. El-Ma’sumi, “Fârâbî”, Çev. B. Köroğlu, İslam Düşüncesi Tarihi (Ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, C. II, s. 68-69; Büyük İslam Tarihi, VII/56; Fârâbî, İlimlerin Sayımı, Çev. A. Ateş, İstanbul 1986, Çev. Giriş.

42 H. Z. Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 1946, s. 227-232.

43 Fârâbî, Mutluluk Yoluna Yöneltme, Çev. H. Özcan, İzmir 1993, Çev. Önsöz, s. 7-11, Fârâbî, es-Siyasetü’l-Medeniyye, Çev. M. Aydın-A. Şener-

R. Ayas, İstanbul 1980, Çev. Önsöz, s. vii vd.

44 Özcan, “Ebu Hayyan et-Tevhidi.” s. 489; Balcıoğlu, a.g.e., s. 268.

45 Fârâbî, Mutluluk Yoluna Yöneltme, Çev. Önsöz s. 10; 53 vd.

46 Esin, a.g.m., s. 107.

47 H. Özcan, “Fârâbî’de Mutluluk”, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Sayı 2 (2001) s. 71 vd; Fârâbî, Mutluluk Yoluna Yöneltme, s. 26 vd.

48 Bkz. Fârâbî, el-Medinetü’l-Fâzıla, Çev. N. Danışman, İstanbul 1990; Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, Çev. H. Özcan, İzmir 1987.

49 M. Mayerhof, İslam Medeniyeti Tarihinde Fen ve Tıp, Çev. Ömer Rıza, İstanbul 1935, s. 31; A. M. Goichon, İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çev. İ. Yakıt, İstanbul 1986.

50 Bkz. Mâtüridî, Te’vilât, Vr. 205b, 768b; Mâtüridî, Kitâbu’t-Tevhîd, nşr. F. Huleyf, İstanbul 1979, s. 100; Fârâbî, Mutluluk Yoluna Yöneltme, s. 47; Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler, s. 33; Özcan, M. D. Çoğulculuk, s. 85.

51 Y. Z. Yörükân, İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler 2, Ankara 2001, s. 163.

52 Bkz. Fârâbî, el-Medinetü’l-Fazıla; Fârâbî, Siyasetü’l-Medeniyye; Fârâbî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler; M. Arslan, Kutadgu-Bilig’deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul 1987. Ü. Hassan, Türkiye Tarihi I, İstanbul 1987, s. 302-320.

53 Hassan, a.g.e., s. 321-329; Yazıcı, a.g.e., s. 100 vd.; Yurdaydın, a.g.e., s. 56 vd.

54 Köprülü, a.g.e., s. 61 vd.; C. Kurnaz-M. Tatcı, Yesevîlik Bilgisi, Ankara 2000, s. 61 vd., 177 vd., 186 vd.; H. K. Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1998, s. 242 vd.; Balcıoğlu, a.g.e., s. 81; İ. Yakıt, “Hoca Ahmed-i Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri”, Ahmed-i Yesevî

Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri, İstanbul 1996, s. 61 vd.; İ. Hakkulov, Ahmet Yesevî Hikmetleri, Çev. E. S. Toplu, İstanbul 1995, s. 13 vd.

55 Köprülü, a.g.e., s. 146, 160 vd., 169; Yazıcı, a.g.e., s. 102 vd.; Ülken, Türk Tefekkür Tarihi, II/84 vd.

56 Bkz. G. Tümer, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini, Ankara 1991; Yurdaydın, a.g.e., s. 58 vd.; Hitti, a.g.e., III/729-732; A. Güler-S. Akgül-A. Şimşek, Türklük Bilgisi, Ankara 2001, s. 81; C. E. Bosworth, The Ghaznavids Their Empire in Afganistan and Eastern Iran, Beyrut 1973, s. 44 vd., 132 vd.; Z. V. Togan, Horezm Kültürü Vesikaları, İstanbul 1951, Part 1, s. 33 vd.

57 Ülken, T. T. Tarihi, II/14 vd.; Büyük İslam Tarihi, VII/208-212.

Kur'an ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig'deki İzleri / Prof. Dr. Cemal Sofuoğlu [s.482-488]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Kutadgu Bilig, İs1âmî-Türk edebiyatının günümüze intikal eden ilk ve önemli eserlerinden biridir. Kutadgu Bilig Türk kültürü, Türk dili ve edebiyatı için büyük bir önem arzeder. Bu eser, Karahanlı hânedânından hükümdar Ebû Ali Hasan b. Süleyman Arslan (1056/7-1102/3) adına 642/1069-1070 yılında Balasagunlu Yusuf Has Hâcib tarafından kaleme alınmıştır. Yetmiş üç fasıldan müteşekkil bu manzum eserin aslı 6425 beyit olup ilâvelerle birlikte 6645 beyite ulaşmaktadır.1

Klasik İslâmî eserler gibi, Cenâb-ı Hakk'a, Hz. Peygamber'e, Dört Halife'ye ve sonra da Buğra Han'a hitaben yazılmış parçaları ihtiva eden Kutadgu Bilig, "siyasetnâme" türünden bir eserdir. Şâir, insanın melekelerini "adâlet, devlet, akıl ve kanâat" olmak üzere başlıca dört unsura ayırıyor ve bunların müşahhas timsâli olarak da adâleti, Gündoğdu adlı bir pâdişah; devleti, Aytoldı adında bir vezir; akıl'ı Öğdülmüş namında vezirin oğlu ve kanâati de Odgurmuş isimli vezirin kardeşi temsil ediyor.

Kitap baştan sona, bunların karşılıklı konuşmaları ile tartışma ve münâzaralarından ibarettir. Bütün bu konuşma ve tartışmalarda şâir, çeşitli konularda felsefî ve sosyal düşüncelerini ortaya koyuyor, öğütler veriyor; ayrıca toplumun çeşitli sınıf ve zümrelerinin mâhiyeti ile değerlerini, onlara karşı hükümdârın bakışını da aksettiriyor. Böylece devrinin sosyal hayatı ve olayları hakkında da bize ilgi çekici bilgiler veriyor.

Edebiyat tarihi ile ilgili kaynaklar Yusuf Has Hâcib'in hayatı ve tahsili hakkında bize yeterli bilgi vermemektedirler. Eserin tetkikinden onun Türk-İslâm kültürüne vâkıf bir şâir olduğunu anlamaktayız. Nitekim bu değerli

eseri tahkîk edip günümüz Türkçesine çeviren Prof. Reşit Rahmetî Arat bu konuda şöyle diyor: “Yusuf, inanmış bir Müslümandır. O, Allah’ın varlığına ve birliğine, akla mürâcaat etmeden gönülden inanıyor”.2 Bu da bizim onun iyi bir İslâmî eğitim gördüğü hususundaki kanâatimizi teyid etmektedir.

Kutadgu Bilig, adından da anlaşılacağı gibi, insana her iki dünyada tam manâsı ile mutlu olmak için lâzım olan yolu göstermek maksadı ile yazılmış bir eserdir.3 Şâir, eserine niçin bu adı verdiğini 350. beyitte açıklamaktadır:

“Kitab atı urdum Kutadgu Bilig Kutadsu okıglıka tutsu elig”4

“Kitabın adını Kutadgu Bilig koydum: okuyana kutlu olsun ve ona yol göstersin”.5

Merhum Reşit Rahmetî Arat, Yusuf Has Hâcib’in kaynakları konusunda: “Yusuf’un Kutadgu Bilig’te her fırsatta fikirlerine mürâcaat ettiği şahıslar ile isimlerini zikretmediği devlet adamlarının sözleri halk arasında dolaşacak şifâhî nakillere benzemediği gibi, Mahmûd Kaşgârî’nin eserinde gördüğümüz edebî parçaların da hepsi halk edebiyatı mahsûlü olmasa gerektir” diyor ve Türk kültür eserlerini ortaya çıkarmanın ehemmiyetine işaret ediyor.

Biraz önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, hem bir devlet adamı, hem de bir düşünce adamı olan şâirimiz, Türk-İslâm kültürüne vâkıf bir mütefekkirdir. Eseri tetkik edildiği zaman onun kaynaklarını büyük ölçüde Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in hadislerinin teşkil ettiğini görmekteyiz. Ne var ki o, şiirindeki bu mânâyı Kur’ân veya hadislerden aldığını belirtmemektedir.

Biz bu çalışmamızda Türk-İslâm edebiyâtının en büyük ve en eski eserlerinden biri olan Kutadgu Bilig’teki bazı âyet ve hadislerin tahrîcini yapmaya gayret edeceğiz. Ancak eserin özelliğinden ortaya çıkan sebeplerle tam bir “tahrîc” çalışması yapmamız da oldukça zor görünmektedir. Bu bakımdan “Kur’ân ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig’teki İzleri” adını

vermeyi daha uygun gördük. Bunu yaparken maksadımız bir hadisin hadis mecmualarında bulunan bütün varyantlarını vermek değildir. Asıl yapmak istediğimiz Kur'an ve hadislerle hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünen bir edebî eserde bile âyet ve hadisleri tespit etmek, böylece Türk-İslâm kültürünün birbirinin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermeye çalışmaktır.

* * *

1. "Bayat atı birle sözüg başladım Törütgen igidgen idim"6

"Tanrı adı ile başladım; O, yaratan, yetiştiren ve göçüren Rabbimdir"7

Her Müslüman müellif gibi, Yusuf Has Hâcib de eserine Allah'ın adı ile yani "besmele" ile başlamaktadır. Kur'ân okumaya besmele ile başlandığı gibi, herhangi bir işe besmele ile başlamak İslâmî bir gelenek haline gelmiştir.8 Allah'ın elçisi Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) da mektuplarına besmele ile başlardı.

Şu hadis, şâirimize bu konuda ilham vermiş veya kaynak olmuştur: "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adı ile başlanmayan her önemli iş, bereketsiz ve netîcesiz kalmaya mahkûmdur".9

Hadisin bazı varyantlarında "el-hamdü" ile başlanmayan her iş…" denilmektedir. Süleyman Çelebi'nin:

"Allah adın zikredelim evvelâ,

Vâcib oldur cümle işte her kula"

İfadesiyle mevlide başlaması ile, Yusuf Has Hâcib'in yukarıda verdiğimiz beyit ile kitabına başlaması arasında anlam bakımından hiçbir fark yoktur.

2. "Negü tir eşitgil kişi edgüsü

Yorıp tın tokıglı ahır ölgisi"10

"Dinle, insanların iyisi ne der; yürüyen ve nefes alanların hepsi sonunda ölecektir".11

"Her nefis (canlı) ölümü tadacaktır".12

3. “Şükür kıl ay nimet idisi unur

Şükür kılsa nimet bayat arturur”13

“Ey nimet sahibi olan muktedir kimse, şükür et; şükür edersen, Tanrı nimetini artırır”.14

Bu beytin şu âyeti hatırlattığı âşikârdır: “Verdiğim nimetlere şükretmesini bilirseniz onu artırırım, amma nimetlerime karşı nankörlük ederseniz azâbım elbette çetin olacaktır”.15

4. “Kamug teprenigli bu sansız kalın

Tanukluk birür bir bayatıg tilin”16

“Bütün canlılar, bütün bu sayısız mevcûdât Tanrının birliğine dil ile şehâdet getirir”.17

“Törüttü tümen ming halayıklarıg

Tili birle tengrig ögerler arıg”18

“Tanrı yüzbinlerce mahlûk yarattı; onların hepsi Tanrı’yı dilleri ile överler”.19

“Yedi gök, yer ve oralarda varolan her şey, Allah’ı anar, yüceliğini tekrar eder, tesbîh ederler. Fakat siz onların tesbîh edişlerini kavrayamazsınız. O, hakikaten hoş tutar, hatâları bağışlar”.20

5. “İlig aydı ay toldı ivme serin

İg ol bu yazuklarka yulgı yarın”21

“Ey Ay toldı, acele etme, sabırlı ol; hastalık yarın günâhların kefâreti olacaktır”.22

İslâm literatüründe başa gelen felâketlerin, bilhassa hastalıkların, kişinin günâhlarına kefâret olacağı fikri yaygındır. Görüleceği üzere bu fikir, konu ile ilgili hadislerin varlığından kaynaklanmaktadır.

Rasûlullâhın zevceleri Hz. Âişe’den rivâyet edildiğine göre, Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “Müslümanın başına gelen hiçbir musîbet veya

hastalık yoktur ki, onun günâhlarının kefâreti olmasın; hattâ bir diken batmış olsa bile".23

6. "Tuz etmekni king tut kişik yitür

Kişi aybı görse sen açma yitür"24

"Tuzu ekmeği bol tut, başkalarına ikrâm et; bir kimsenin ayıbını görürsen açma, üstünü ört".25

"Bu dünyada müslüman kardeşinin bir ayıbını örtüp gizleyen kimsenin, Allah da âhirette ayıbını örter".26

7. "Budun koy sanı ol begi koyçısı

Bagırsak kerek koyka koy küçisi"27

"Halk koyun gibidir; bey onun çobanıdır; çoban koyunlara karşı merhametli olmalıdır".28

Bu beyit, Abdullah b. Ömer'in Peygamber (s.a.v.)'den naklettiği şu hadisten ilham alınarak yazılmış görünmektedir: "Her biriniz çobansınız ve sürünüzden mesulsünüz. Devlet başkanı bir çobandır ve halkından mesuldür. Kişi âilesinin çobanıdır ve âile fertlerinden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve ondan sorumludur. Hizmetçi, efendisinin malının çobanıdır ve kendisine emânet edilen bu maldan sorumludur."

Râvî der ki: "Zannediyorum Allah'ın elçisi, 'kişi babasının malının çobanıdır ve ondan mesuldür' diye ilâve etti ve dedi ki: Velhâsıl hepiniz çobansınız ve emrinizdekilerden sorumlusunuz".29

8. "Uvutlug kişi kılmaz isiz işi

Yarapsızka yakmaz bu sermez kişig"30

"Hayâ sahibi olan insan kötü iş yapmaz, münâsip olmayan şeylere yaklaşmaz ve başkalarına kabalık etmez".31

"Uvut bolmasa er otun il bolur

Uvut birle yalnguk bütünlük kılur"32

“Hayâ olmazsa, insan küstah ve âdî olur; hayâ sahibi insan dürüst hareket eder”.33

Hayâ yahut ar sahibi olmak, bir müslümanın özelliklerinden biridir. Başka bir ifâdeyle hayâ îmânın bir parçasıdır. Konuyla ilgili olarak hadis mecmualarında geniş materyal mevcuttur. Buhârî’nin kaydettiği şu hadis, şâirimizin beyitlerinin kaynağı olarak gösterilebilir:

Hz. Peygamber: “Hayâ hayırdan başka birşey getirmez”34 demiştir. Şâirin ifâdelerinden onun şu hadisi de bildiği anlaşılmaktadır: “Utanmazsan dilediğini yap”.35

9. “Bor ol bu biligke ukuska yagı

Bor atı hakikat tütüş ol cagı”36

“İçki bilginin ve aklın düşmanıdır, içkinin adı hakikatte kavga ve gürültüdür”.37

Bu beyte kaynaklık eden rivayetlerden biri, Hz. Peygamber’in: “Şarap (içki) aklı sarhoş eden (aklı alıp götüren) şeydir” hadisidir.38 İçki konusunda bize ulaşan bir başka hadis de şudur ki, bu ifade dilimizde vecîze haline gelmiştir: “İçki bütün kötülüklerin anasıdır”.39

10. “Kişi iki türlüg kişi atanur

Biri ögretigli biri ögrenür”40

“İki türlü insana insan derler: Biri öğreten, biri öğrenen”.41

“İkide naru barça yılkı sanı

Tilese munı tut tilese anı”42

“Bu ikisinden başkasını hep hayvan olarak kabul et; hangisini istersen onu seç”.43

Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “İnsanlar, alimler (bilenler) ve öğrenenler olmak üzere ikiye ayrılır. Bunun dışındakiler ahmaktır ve onlarda hayır yoktur”.44 Yine bu konuda şöyle demiştir: “Ya âlim ol, ya

öğrenen. Ya dinleyen ol, ya da ilmi ve âlimi seven. Sakın beşincisi olma, helâk olursun”.45

Kur’ân-ı Kerîmin ise ilme ve ilim adamlarına verdiği değer ve önem âşikârdır. Bilhassa Zümer sûresindeki: “Söyle ey Muhammed, hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”46 âyeti bize sağlam bir fikir vermektedir.

Mehmet Akif, âyetin bu sorusunu cevaplandırırken:

“Olmaz ya. Tabii… Biri insan, biri hayvan

Öyleyse cehâlet denilen yüz karasından,

Kurtulmaya azmetmeli baştan başa millet”47

demektedir. Aralarında asırlar bulunan iki şâirimizin, âlimler ile câhiller arasındaki farkı belirtirken aynı noktada birleşmeleri dikkat çekicidir. Bu benzerliğin altında, bize göre, yukarıda zikrettiğimiz hadisler yatmaktadır.

11. “Bilig birle yakgıl bayat tapınga

Bilig tamga bolur tamu kapınga”48

“Tanrı ibadetine bilgi ile yaklaş; bilgi cehennem kapısını mühürler”.49

“Bilig birle taat muyanı tümen

Biligsiz tapug kılsa bulmaz muyan”50

“Bilgi ile yapılan ibadetin sevabı çoktur; bilgisiz kimse ibadet ederse sevap kazanamaz”.51

“Biligsiz tapug kılmışında körü

Biliglig udımış muyanı örü”52

“Bilgisizin ibadet ile meşgul olmasından bilgilinin uyumasının sevabı daha çoktur”53

Bu beyitlere, Hz. Ali’nin: “… Bilgi ile yapılmayan ibadette, anlayış olmayan ilimde ve tefekkürsüz okumada hayır yoktur”54 sözü ile, Hz. Peygamber (s.a.)’in: “Bir fakîh (âlim) şeytana karşı bin âbidden daha sağlamdır”55 hadisinin kaynaklık ettiği tahmin edilebilir. Bir başka söz daha vardır ki, şâirimize ilham veren rivâyetler arasında belki en uygun

olanı da budur: “Âlim’in uykusu ibadettir”.56 Kaynaklarda “Oruçlunun uykusunun ibadet olduğunu” ifade eden bir başka hadis de yer almaktadır57

12. “Cemaat bile kıl fariza namaz

Cıgaylar hacı kıl adına namaz”58

“Farz namazlarını cemaat ile kıl, fakirler haccı olan Cuma namazını edâ et”.59

Farz namazların cemaat ile kılınmasının daha faziletli olduğunu gösteren birçok rivâyet vardır. Ebû Hureyre’nin Peygamber (s.a.v.)’den rivâyet ettiği şu hadis bu konuda bize bir fikir vermektedir: “Kişinin cemaat ile kılacağı bir namaz, evinde veya çarşıda yalnız başına kılacağı namazın sevabından yirmi küsur derece daha fazladır”.60

Cuma namazının “fakirlerin haccı” olarak vasıflandırılması ise Müsnedü’ş-Şihâb’da hadis olarak yer almaktadır. İbn Abbâs’dan rivâyet edilen bu hadiste Hz. Peygamber: “Cuma namazı fakirlerin haccetmesidir (sevabı o kadar çoktur)” buyurmaktadır.61

13. “Kiming atı kul bolsa kılkı tapug

Tapugsuz kul atı mecaz ol kamug”62

“Adı kul olanın yapacağı şey ibadettir; bütün ibadetsiz kulların adı bir mecazdan ibarettir”.63

“Ben cinleri ve insanları ancak kulluk (ibadet) etmeleri için yarattım, başka değil”.64

14. “Sanga küç kılur erse küç key kalı

Keçürgil anı sen bu ol din yolu”65

“Eğer zâlim sana zulmederse, sen onu affet, din yolu budur”.66

Ukbe b. Âmir anlatıyor: “Bir gün, Peygamber (s.a.v) ile karşılaştığımda bana: ‘Ey Ukbe! Seninle alâkayı kesenle sen alâkanı kesme. Sana bir şey vermeyen kimseye sen ver. Sana zulmeden kimseyi sen affet’ dedi”.67

15. “Bu king dünya özke küçün kılma tar

Yazuklug kulınga bayat fazlı bar”68

“Bu geniş dünyayı kendine zorla daraltma; günahkâr kulu için Tanrı’nın fazlı ve rahmeti vardır”.69

“Azâbı telim erse rahmet öküş

Yazuklug üçün boldı rahmet küsüş”70

“Azâbı çok ise, rahmeti de boldur; günahkârlar için rahmet aziz bir şeydir”.71

Yüce Tanrı’nın af ve mağfiretinin hudutsuz olduğunu gösteren bir çok âyet vardır. Bunlardan hangisini alırsak alalım bu mânâyı ifade edecektir.

“Kendini şaşırmış olan kullarıma tarafımdan söyle ki; ‘Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin, Allah bütün günahları affeder. Unutmayın ki Allah, bağışlayıcıdır ve merhametlidir”.72

16. “Kayu işini kılmak tilese özüng

Köngül birle aşnu kingeşgil sözüng”73

“Hangi işi yapmak istersen, önce bunu gönlüne danış”.74

Kaynakların bir kısmında rivâyet edilen şu hadisi, yukarıdaki beytin dayanağı olarak görmek mümkündür: “Müftüler herhangi bir konuda sana fetva verseler bile, sen yine de kalbine (vicdânına) danış”.75

17. “Agırlık ucuzluk bayattın turur

Ölüm ya tiriglik hem andın erür”76

“İzzet bulmak veya zelil olmak Tanrı’dandır; ölüm ve hayat da O’ndandır”.77

Şâir, bu ve bundan sonraki bazı beyitlerde Cenâb-ı Hakk’ı övmekte, O’nun gücü karşısında kendi aczini dile getirmekte, bağışlanması için duâ ve niyazda bulunmaktadır. Bütün bu sözleri aslında yine Kur’ân-ı Kerîm’den ve hadislerden mülhemdir:

“… Allah, dilediğine ölüm verir, dilediğini yaşatır. Allah, sizin ne yaptığınızı bilir”.78

18. “İdi yaksı aymış ukuslug bügü

Tegimsiz kişi bu kur bir megü”79

“Akıllı ve hakîm insan çok güzel söylemiş: Lâyık olmayan kimselere bu mevkîler verilmemeli”.80

“Hiç şüphesiz ki Allah size emânetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah görür ve işitir”.81

Bu beytin yukarıda zikrettiğimiz âyetle birlikte Buhârî’nin rivâyet ettiği ettiği şu hadisten de mülhem olduğunu söylemek mümkündür: “İş, ehil olmayan kimselere verildiği zaman kıyameti bekle!”.82

19. “Takı bir bilig kör bu tüş ilmi ol

Tüşese yoruglı açar edgü yol”83

“Bir ilim de rüya ilmidir; rüya görünce, yoran kimse onu hayra çevirir”.84

İslâmî literatürde ve gelenekte rüyanın ayrı bir yeri ve önemi vardır. Hadis mecmualarının ilgili bölümlerinde pek çok rivâyete rastlamaktayız. Bunlardan birini nakletmekle yetinelim:

“Bir Müslümanın rüyasını yorumladığınız zaman, hayra yorunuz”.85

20. “Ong elging bile sun bayat ay

Yigü üdregey hem özüng bolga bay”86

“Yemeğe sağ elini besmele ile uzat; böylece yemeğin bereketi artar, sen de zengin olursun”.87

“Kişi utrukı türmek alma tigü

Öz utru negü erse algu yigü”88

“Başkasının önündeki lokmalara dokunma; kendi önünde ne varsa onu al ve ye”.89

Bir işe besmele ile başlamak gerektiği konusuna başlangıçta temas etmiş ve konu ile ilgili hadisi orada zikretmiş idik. Hz. Peygamber’in her

işe sağ eli ile başladığı ve bunu tavsiye ettiği bilinen bir husustur. Amr b. Ebî Seleme'nin rivâyet ettiği hadiste ise yemeğe sağ el ile başlamak gerektiği açık bir şekilde belirtilmektedir.

Amr anlatıyor: 'Peygamber (s.a.v.)'in terbiyesi altında bir çocuk idim. Yemek yerken elim yemek kabının her tarafında dolaşırdı. Allah'ın elçisi bir gün bana: 'Oğul, yemeğe başlarken bismillâh de, sağ elinle ve sana yakın olan taraftan ye' buyurdu. Bundan sonra ben her zaman yemeğe besmele ile başlar, sağ elimle ve önümden yerim".90

21. "Kişi emgek ıdsa sang itse aş

Yava kılma emgek anı kılma baş"91

"İnsan zahmet edip sana ziyafet hazırlarsa; bu zahmeti boşa çıkarma, onun hatırını kırma!".92

Abdullah b. Ömer'den rivâyet olunduğuna göre, Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: "Davet olunduğunuz zaman davete icabet ediniz".93

22. "Kanı ol bayat men tigüçi otun

Tengizde kodı ıdtı tegri töbün"94

"Ben tanrıyım diyen ve sonunda Tanrı'nın denizin dibine gönderdiği insan nerede".95

Şâir, bu ve bundan sonraki beyitlerinde dünyanın fânî olduğunu, tarihte meşhur olmuş kimselerden hiçbirinin ölüme karşı koyamadığını ifade etmekte ve netice olarak ibadete yönelmenin gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Yukarıdaki beyit, mûcizeler göstererek kendisini doğru yola davet eden Hz. Mûsâ'ya inanmayan Firavun'a telmihde bulunmaktadır:

"(Adamlarını) topladı ve bağırdı: Sizin en yüce Rabbiniz benim! Allah da onu dünya ve âhiret azâbına uğrattı".96

"Kanı ol bu dünya nengin tirgüçi

Nengi birle yirde kodı barguçı"97

“Bu dünya malını toplayan ve malı ile birlikte yerin dibine geçen insan nerede”.98

Bu beyitte de adı darb-ı mesel haline gelen ve Kur’ân-ı Kerîm’de azgınlığından bahsedilen Kârûn’a işaret etmektedir.99

“Kanı ol tayakı yılan bolguçı

Tengiz yarılıp örtü yarıp keç güçi”100

“Asâsı yılana çevrilen ve deniz yarılarak oradan yürüyüp geçen insan nerede”.101

Bu beyitte işaret edilen kimsenin Mûsâ Peygamber olduğu açıktır. Sözü edilen iki mûcize ise “Tâhâ” ve “Şuarâ” sûrelerinde geçmektedir.102

“Kanı ol peri kuş bu yalnguk öze

Ulugluk kılıglı kılınçı tüze”103

“Peri, kuş ve insanlara hükmeden o âdil insan nerede”.104

Bu beyit de bize Süleyman Peygamberi hatırlatmaktadır. Onun bu mûcizevî yönü Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle anlatılır:

“Süleyman Dâvud’a vâris oldu; ‘Ey insanlar, bize kuş dili öğretildi ve bize herşeyden bolca verildi, doğrusu bu apaçık bir lütuftur’ dedi. Süleyman’ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil ordusu toplandı. Hepsi toplu olarak gidiyorlardı”.105

“Kanı ol ölüg tirgürügli kişi

Ölümke tutug boldı ahır işi”106

“Ölüleri dirilten insan nerede; o da nihayet ölümün esiri olmuştur”.107

Burada ise Hz. İsâ kastedilmektedir. O’nun bu mûcizevî özelliği şöyle anlatılır:

“Ona Kitabı, Hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i öğretecek, onu İsrailoğullarına şöyle diyen bir Peygamber kılacak: Ben size Rabbinizden bir âyet getirdim. Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim, Allah’ın izniyle hemen kuş olacaktır. Anadan doğma körleri, alacalıları iyi edeceğim;

Allah'ın izniyle ölüleri dirilteceğim; yediklerinizi ve evlerinizde sakladıklarınızı da size haber vereceğim. İnanıyorsanız bunda size deliller vardır".108

"Kanı ol kişide ödürmiş talu

Kokuz kaldı dünya irildi tolu"109

"İnsanlar arasından seçilmiş olan o iyi zât nerede; dünya onsuz boş kaldı, bir tarafı eksildi".110

Şâirimiz bu beytiyle son Peygamber Hz. Muhammed'e işaret etmekte, O'na olan sevgi ve muhabbetini dile getirmektedir. Artık onun gibi bir insan da ölüp gittikten sonra şâirin gözünde hiçbir şeyin değeri yoktur; dünya bomboştur, bir tarafı eksiktir.

23. "Ayıtgu kör bayat barçanı

Kutulgu yiring bormu kaçgıl kanı"111

"Tanrı herşeyi soracaktır; kaçıp kurtulacak yerin var mı?".112

Kıyâmet günü, dünyadaki bütün yaptıklarımızdan hesap vereceğimiz Kur'ân'ın belirttiği bir gerçektir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuda pek çok âyet olduğu gibi, "Kıyâmet" adını taşıyan bir de sûre vardır. Şâire ilham vermesi muhtemel âyetlerden ikisi şöyledir:

"O gün, size verilen nîmetlerden dolayı sorguya çekileceksiniz, bundan şüpheniz olmasın".113

"O gün insan, nerede kaçacak yer var? der. Boşuna uğraşmasın, o gün kaçıp sığınılacak bir yer yoktur".114

24. "Kingeş birle kılgu kerek iş bilip

Ökündi kingeşmekli işte ulıp"115

"Her işi bilerek ve danışarak yapmalıdır; danışmayan herkes işinde zarar görmüş ve sonunda pişman olup inlemiştir".116

"Negü tir eşitgil kişi tildemi

Kamug kılgu işke kingeş ol emi"117

“Dinle, Tanrı’dan insanlara haber getiren Nebî ne der: Her yapılacak işe meşveret ile çâre bulunur”.118

Her iki beytin kaynağı olarak şu hadisi vermek istiyoruz:

“Bir iş yapacağı zaman istihâre yapan kimse perişan olmaz, danışarak iş yapan kimse de pişman olmaz. Hayatında iktisatlı davranan kimse ise fakir olmaz”.119

25. “Kimi edgü tuttung angar korku tur

Sini izisin ol ulıtgay ünün”120

“Kime iyi muâmele ettinse ondan kork; onun kötülüğü bir gün seni inletecektir”.121

Bu görüşe kaynak teşkil eden ve hadis zannedilen şöyle bir ifade vardır: “İyilik yaptığın kimsenin şerrinden korun!”.122

26. “Müsülman kadaşka müsülman kadaş

Ziyaret kılur ok ay köngli tudaş”123

“Müslüman müslümana kardeştir ve onlar birbirlerini ziyaret ederler, ey gönlü gönlüme uygun insan”.124

Müslümanların birbirlerinin kardeşi olduğu, İslâmın başlangıcından beri Kur’ân-ı Kerîm’in ve Hz. Peygamber’in üzerinde ısrarla durduğu bir konudur:

“Şüphesiz mü’minler birbiriyle kardeştirler; öyle ise dargın olan kardeşlerinizin arasını düzeltin, Allah’tan sakının ki, size acısın”.125

Sonuç

Kutadgu Bilig, görüldüğü üzere, Kur’ân ve Hadislerden büyük ölçüde yararlanılarak hazırlanmış edebî bir eserdir.

Okuyucu, Kutadgu Bilig’deki âyet ve hadislerin, yalnız bizim işaret ettiklerimizden ibâret olduğu kanâatine varmamalıdır.

Kitaptaki bir çok beyit, bazen bir âyete, bazen bir hadîse, bazen de birkaçına birden atıfta bulunmaktadır. Bu durumda, sözkonusu beyitlerin

mülhem olduğu âyet ve hadislerin her birine ayrı ayrı işaret etmek daha uzun bir çalışmayı gerektirecektir. Bununla beraber biz, dikkatimizi çeken belli-başlı âyet ve hadisleri göstermeye gayret ettik.

Şurası muhakkak ki, sağlam bir İslâmî kültür ürünü olan bu eser, değişik açılardan incelenebilir ve yeni nesillere tanıtılabilir.

Bilhassa İlâhiyat ve Edebiyat Fakültelerinde; ihtivâ ettiği konular itibariyle İmam-Hatip Liselerinde öğrencilere okutulması faydalı olacaktır.

Şâirimiz eserini; “Ey Tanrım, iyi kılavuz olan ve doğru yolu gösteren Peygamber ile, onun dört arkadaşına benden durmadan ve dâima binlerce selam ulaştır” diyerek bitirmektedir. Biz de onun bu duygularını paylaşarak mütevâzî çalışmamızı bitiriyoruz.

1 Türk Dili ve Edebiyâtı Ansiklopedisi, İstanbul 1986, Dergâh Yay., “Kutadgu Bilig” maddesi.

2 Kutadgu Bilig, I/XXIV.

3 Kutadgu Bilig, I/XXV.

4 Kutadgu Bilig, I/49.

5 Kutadgu Bilig, II/36.

6 Kutadgu Bilig, I/29, no. 124.

7 Kutadgu Bilig, II/20.

8 el-Münâvî, Feydu’l-Kadîr Şerhu’l-Câmiı’s-Sağîr, V/14.

9 el-Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs, II/174. Krş. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II/319. Hadisin farklı varyantları için bkz. Ebû Dâvud, es-Sünen, V/172, no. 4840; İbn Mâce, I/610, no. 1894.

10 Kutadgu Bilig, I/39, no. 233.

11 Kutadgu Bilig, II/28.

12 Âl-i İmrân, 3/185.

13 Kutadgu Bilig, I/92, no. 756.

14 Kutadgu Bilig, II/65.

15 İbrâhîm, 14/7.

16 Kutadgu Bilig, I/121, no. 1021.

17 Kutadgu Bilig, II/85.

18 Kutadgu Bilig, I/121, no. 1022.

19 Kutadgu Bilig, II/85.

20 İsrâ, 17/44.

21 Kutadgu Bilig, I/128, no. 1107.

22 Kutadgu Bilig, II/90.

23 el-Buhârî, es-Sahîh, Tıbb 1. Krş. el-Müslim, es-Sahîh, Birr 14; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, VI/53.

24 Kutadgu Bilig, I/150, no. 1328.

25 Kutadgu Bilig, II/105.

26 el-Münâvî, Feydu'l-Kadîr, V/149. Bir Müslümanın kusur ve ayıbını gizlemenin fazîleti hakkındaki hadislerin değişik varyantları için bkz. el-Buhârî, es-Sahîh, Mezâlim 3; el-Müslim, es-Sahîh, Birr 58; Ebû Dâvud, es-Sünen, Edeb 38; et-Tirmizî, es-Sünen, Hudûd 17; İbn Mâce, es-Sünen, Mukaddime 17; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II/91.

27 Kutadgu Bilig, I/158, no. 1412.

28 Kutadgu Bilig, II/3.

29 el-Buhârî, es-Sahîh, Cumu'a 2. Krş. el-Müslim, es-Sahîh, İmâre 20; Ebû Dâvud, es-Sünen, İmâre 1; Tirmizî, es-Sünen, Cihâd 27; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II/54-55.

30 Kutadgu Bilig, I/259, no. 2445.

31 Kutadgu Bilig, II/182.

32 Kutadgu Bilig, I/275, no. 2622.

33 Kutadgu Bilig, II/194.

34 el-Buhârî, es-Sahîh, Edeb 77.

35 el-Buhârî, es-Sahîh, Edeb 77; Ebû Dâvud, es-Sünen, Edeb 7.

36 Kutadgu Bilig, I/278, no. 2651.

37 Kutadgu Bilig, II/196.

38 el-Buhârî, es-Sahîh, Eşribe 1; el-Müslim, es-Sahîh, Tefsîr 6; Ebû Dâvud, es-Sünen, Eşribe 1.

39 el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, I/459. Burada hadisin farklı varyantları verilmektedir.

40 Kutadgu Bilig, I/327, no. 3217.

41 Kutadgu Bilig, II/236.

42 Kutadgu Bilig, I/327, no. 3218.

43 Kutadgu Bilig, II/236.

44 ed-Dârimî, es-Sünen, I/94. Krş. el-Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, I/120.

45 el-Heysemî, Mecmeu'z-Zevâid, I/122; el-Münâvî, Feydu'l-Kadîr, II/17.

46 Zümer, 39/9.

47 M. Âkif Ersoy, Safahat, İstanbul 1987, s. 193.

48 Kutadgu Bilig, I/328, no. 3223.

49 Kutadgu Bilig, II/236.

50 Kutadgu Bilig, I/328, no. 3224.

51 Kutadgu Bilig, II/236.

52 Kutadgu Bilig, I/328, no. 3225.

53 Kutadgu Bilig, II/237.

54 ed-Dârimî, es-Sünen, I/89.

55 İbn Mâce, es-Sünen, Mukaddime 17.

56 el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, I/455.

57 el-Münâvî, Feydu'l-Kadîr, VI/290.

58 Kutadgu Bilig, I/329, no. 3239.

59 Kutadgu Bilig, II/237.

60 el-Müslim, es-Sahîh, Mesâcid 272.

61 el-Kudâî, Müsnedü'ş-Şihâb, I/83. Şevkânî, mevzû (uydurma) hadislere dâir te'lif ettiği "el-Fevâidü'l-Mecmûa" adlı eserinde bu hadisin mevzû olduğuna işaret etmektedir. Bkz. s. 437.

62 Kutadgu Bilig, I/330, no. 3252.

63 Kutadgu Bilig, II/238.

64 Zâriyât, 51/56.

65 Kutadgu Bilig, I/345, no. 3434.

66 Kutadgu Bilig, II/251.

67 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV/158.

68 Kutadgu Bilig, I/367, no. 3649.

69 Kutadgu Bilig, II/265.

70 Kutadgu Bilig, I/367, no. 3650.

71 Kutadgu Bilig, II/265.

72 Zümer, 39/53. Diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/160; Âl-i İmrân, 3/89; A'râf, 7/156.

73 Kutadgu Bilig, I/371, no. 3688.

74 Kutadgu Bilig, II/268.

75 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV/194; ed-Dârimî, es-Sünen, II/246; el-Münâvî, Feydu'l-Kadîr, I/495. Hadisin isnad zincirinde ismi geçen Alâ' b. Sa'lebe "mechûl" bir râvîdir. Bkz. İbn Hacer, Mîzânü'l-İ'tidâl, III/97. Bu nedenle hadîse "sahîh" diyebilmek zordur.

76 Kutadgu Bilig, I/378, no. 3762.

77 Kutadgu Bilig, II/273.

78 Âl-i İmrân, 3/156.

79 Kutadgu Bilig, I/378, no. 4074.

80 Kutadgu Bilig, II/295.

81 Nisâ, 4/58.

82 el-Buhârî, es-Sahîh, İlm 2; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II/361.

83 Kutadgu Bilig, I/439, no. 4366.

84 Kutadgu Bilig, II/316.

85 ed-Dârimî, es-Sünen, Rüyâ 13.

86 Kutadgu Bilig, I/461, no. 4597.

87 Kutadgu Bilig, II/333.

88 Kutadgu Bilig, I/461, no. 4598.

89 Kutadgu Bilig, II/333.

90 el-Buhârî, es-Sahîh, Et'ıme 2. Ayrıca bu konuda bkz. el-Müslim, es-Sahîh, Eşribe 13; Ebû Dâvud, es-Sünen, Et'ıme 20; İbn Mâce, es-Sünen, Et'ıme 8.

91 Kutadgu Bilig, I/462, no. 4608.

92 Kutadgu Bilig, II/333.

93 el-Müslim, es-Sahîh, Nikâh 16; Ebû Dâvud, es-Sünen, Et'ıme 1.

94 Kutadgu Bilig, I/472, no. 4712.

95 Kutadgu Bilig, II/341.

96 Nâziât, 79/24-25.

97 Kutadgu Bilig, I/472, no. 4713.

98 Kutadgu Bilig, II/341.

99 Kasas, 28/76-81.

100 Kutadgu Bilig, I/472, no. 4715.

101 Kutadgu Bilig, II/341.

102 Tâhâ, 20/17-20; Şuarâ, 26/63-66.

103 Kutadgu Bilig, I/472, no. 4716.

104 Kutadgu Bilig, II/341.

105 Neml, 27/16-17.

106 Kutadgu Bilig, I/472, no. 4717.

107 Kutadgu Bilig, II/341.

108 Âl-i İmrân, 3/48-49.

109 Kutadgu Bilig, I/472, no. 4718.

110 Kutadgu Bilig, II/341.

111 Kutadgu Bilig, I/525, no. 5278.

112 Kutadgu Bilig, II/380.

113 Tekâsür, 102/8.

114 Kıyâme, 75/10-11.

115 Kutadgu Bilig, I/561, no. 5650.

116 Kutadgu Bilig, II/404.

117 Kutadgu Bilig, I/561, no. 5651.

118 Kutadgu Bilig, II/404.

119 el-Münâvî, Feydu'l-Kadîr, V/442.

120 Kutadgu Bilig, I/630, no. 6363.

121 Kutadgu Bilig, II/456.

122 el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, I/44; es-Sehâvî, el-Mekâsıdü'l-Hasene, s. 20.

123 Kutadgu Bilig, I/498, no. 4991.

124 Kutadgu Bilig, II/360.

125 Hucurât, 49/10.

Müslüman Türklerde Tasavvuf / Prof. Dr. Mehmet Demirci [s.489-497]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

İslâm ve Türkler

Müslüman Arap orduları İran'ı istila edip Maveraünnehir'e dayanınca Türklerle karşılaştılar. Bu bölge, İslamiyet'ten önce dini birliğe sahip değildi. Türklerin büyük çoğunluğu Şaman dinine mensuptu. Buda, Mani, Zerdüşt, Musevilik ve Hıristiyan dinlerine girmiş küçük gruplar varsa da, bu dinler, mizaçlarını uymadığından, hiçbir zaman Türkler kalabalıklar halinde, sayılan dinleri benimsememişlerdir. İslamiyet'i ise kütleler halinde kabul etmişlerdir. Öyle ki, zamanla İslamiyet "millî bir din" haline gelmiş, bu din birliği sayesinde, Maveraünnehir'de bir kültür kaynaşması vuku bulmuş, çeşitli ilim dallarında değerli kimseler yetişmiştir.1

Türklerin İslam dinine kütleler halinde girmeleri onuncu yüzyılda vuku buldu. Bununla beraber, çok geniş bölgelere yayılmış büyük bir milletin Müslüman olması elbette bir takım mücadele ve savaşlara sebebiyet vermiştir. Bu arada Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ın ihtidası

önemli bir nirengi noktasıdır. Göçebelerin İslamlaşması en büyük tarihi hadiselerden biridir. Türklerin din değiştirmeleri zora dayanarak gerçekleşmemiştir. Yeni dini daha çok kendi irade ve arzularıyla benimsemişlerdir. İslamlaşmanın sebepleri şöyle sıralanabilir:

Her şeyden evvel din olarak İslamiyet'in bir üstünlük ve cazibesi vardır. Eski dinleri olan Şamanilik'teki tek tanrı inancı, Türklerin İslamiyet'in tevhid akidesini kolayca benimsemesinde amil olmuştur. Türkler Müslüman Arap ordularında asker olmuş, birlikte çarpışmışlar, bu sırada yeni dîni yakından tanıma imkânı bulmuşlardır. İslamiyet'in cihad ülküsü, Türklerin savaşçı ruhuna uygun düşmüştür. Ticari faaliyetler ve din adamlarının çalışmaları da yeni dinin yayılmasında rol oynamıştır.

Türklerin İslamiyet'i benimsemesinde "Tasavvuf inanışı"nın da payı mühimdir. Onların eski inançlarındaki "kam" tipi keramet sahibi, gaipten haber veren, her derde deva olan esrârengiz bir kişiliktir. Bununla, tasavvufun "veli" tipi ve şeyhleri arasında büyük benzerlik görüldüğünden sessiz bir kaynaşma olmuştur. Müslüman Türklerin "Ata" ve "Baba"ları, hem şamanlara hem de evliyaya benziyordu. Bu kaynaşmanın bir sonucu da eski Türklerdeki "Alp" tipinin, yeni dinle birlikte "Alp-eren" halini almasıdır.

Türklerin İslâmiyet'i kabulü, Türk tarihinde olduğu gibi, İslam ve dünyâ tarihinde de önemli sonuçlar doğurmuş, böylece büyük bir inkılâp başlamıştır. Türkler için İslamiyet'e girmek, basit bir din değiştirme hâdisesi değildi. Zira Müslümanlık bu milletin mizacına uygun şekilde bir dünya görüşü ve bir büyük medeniyeti de beraberinde getirdi, milliyetini korumasında birinci âmil oldu.

***

Selçuklular tarih sahnesine çıktıkları sırada İslam dünyası "Sünni" ve "Şii" olmak üzere ikiye ayrılmıştı. İtikadi açıdan Mâtüridi ve Eş'ari; fıkhi

açıdan Hanefi, Şafii, Hanbeli ve Maliki okullarından oluşan Sünniliğin resmî mümessili Bağdad Abbasi Halifeliği idi. Ancak halife Kaimbiemrillah Şii Büveyh oğullarına karşı Tuğrul Bey'in yardımını istiyordu. Mısır'da Fatımilerin temsil ettiği Şii mezhebi hâkimdi. Bir geniş yelpaze hüviyetindeki bu akımın içinde müfrit Şiilik (Gulat-i şia), Batınilik, İbahilik, İsmaililik, Nusayrilik, Dürzilik gibi mezhepler yuvalanmıştı.

Bunlar Sünni İslam dünyası için büyük tehlike demekti. Gulat-ı şia her fırsatta ve mekânda, bölgedeki eski kültür ve inanışlarla karıştırdıkları görüşlerini "İslam" adı altında yaymaya çalışıyordu.

Türkler arasında, özellikle kütleler halinde İslamlaşmanın vuku bulduğu Samaniler zamanında, tasavvuf görüşüyle kısmen yumuşatılmış, geleneksel "Sünni İslam" anlayışının hâkim olduğu görülür. Hilafet ordusunda olduğu gibi, Maveraünnehir'de de Türkler Sünniliği savundu. Nitekim İsmâili mezhebine temayül eden bir Sâmani emiri tahttan indirildi (942). Türkler daha baştan itibaren Sünni inanışı benimsediklerinden, Selçuklularla birlikte, Gulat-ı Şia inancına bağlı zümrelerle siyasi açıdan devamlı olarak mücadele içinde olmuşlardır.2 Selçuklu Devleti'nin kuruluşu, dini bakımdan Şii hâkimiyetine bir tepkidir. Tarih boyunca Sünni inanışın kılıcı kalkanı olan Selçuklular, akı karaya karıştıran Şia ile siyasi planda mücadeleden asla usanmadılar. Hasan Sabbah'ın temsil ettiği Batınilerle de büyük mücadele verdiler. Sultan Sancar Horasan Batınilerini imha etti ve 1127'de on bin kişi öldürüldü.3

İslâmiyet'in özü değişmemekle birlikte, milletler tarafından benimseniş üslupları farklı olabilir. Türklerin bu dini benimseyiş üslubunda şunu görüyoruz: Müslümanlığı kabul eden bu insanlar, İslâm öncesi maddi ve mânevi bir takım kültür unsurlarını, adeta onları da ihtida ettirmişçesine, aynı samimiyetle İslami-dini tecrübe ifadelerine katmışlardır. Ayrıca Türkler, İslamlaşmaya başladıkları tarihten itibaren, siyasi tutumları ve

adaletsiz davranışları sebebiyle Emevi idaresine karşı olmuşlardır. Bu durum onların Hz. Ali soyuna daha bir sevgiyle yaklaşmalarına yol açmıştır.

Türkler Sünni inanışı benimsemekle birlikte, esas itibariyle Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt sevgisini ön planda tutan sufilik cereyanının kuvvetle etkisi altında kalmışlardır. İntisap silsilesi çoğunlukla Hz. Ali'ye dayanan tasavvufi meslek ve meşrepler Türkler arasında yaygın olmuştur. Onun için Sünniliği benimseyen Selçuklu sultanları, dervişler Ahiler ve dedelerin temsil ettiği zihniyeti daimâ canlı tutmuşlardır. Türk Müslümanlığı, genellikle tasavvuf renk ve üslubunu taşımıştır.

Tasavvuf Hakkında

İnsan denen varlık madde ile mana, bedenle ruh karışımından ibaret bir bütündür. İnsanın mutluluğu bu iki yön arasındaki denge kurmaya bağlıdır. İşte insandaki ruh, kalb, gönül veya kısaca mânâ dediğimiz cevherin diri tutulması için yapılan çalışmanın ve gösterilen gayret yolunun adına "Tasavvuf" diyoruz. İnsanın maddesi ve mânâsı olduğu gibi, dinin de zahiri ve batını vardır. Dinin tam olarak anlaşılması ve yaşanması, onu zahiri ve bâtını ile birlikte ele almakla mümkün olur. Bunu en iyi şekilde anlayan ve yaşayan şüphesiz, en başta Hz. Peygamber olmuştur. Bu sebeple tasavvuf isim ve kelime olarak değilse bile, anlayış ve yaşayış olarak Peygamber'le başlar.

Tasavvuf bir gönül terbiyesidir. Gönül de insanda bulunduğu için tasavvufun konusu insandır. Gayesi ise, onun kalbî-ruhî yönünü eğiterek, olgunlaştırarak kemal derecesine ulaştırmaktır. Tasavvuf, İslâm kaynaklarından hareketle, dînî prensiplerin konu ile ilgili yönlerini inceleyen, derinleştiren, yaşayış hâline getiren, başkalarına da aktarma yollarını gösteren bir faâliyettir. Bir başka ifâde ile tasavvuf, Kur'an ve hadislerde yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işâret eden,

maddenin ve dünyânın geçiciliğini işleyen, kalbî davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibâret bir ahlâk ve tefekkür sistemidir.

Tasavvuf ilâhî ahlâkla ahlâklanmak demektir. Tasavvuf bencillikten kurtulup diğergâm olmaktır, kendinden çok başkalarını düşünmektir. Herkese dost olmak, kimseye yük olmamak, gül bahçesinin gülü olmak, fakat diken olmamaktır.4

İslâm düşünce târihinde kelâmcı ve felsefeciler, dîni âdetâ bir rasyonalizm olarak ele almış ve savunmuşlardır. Fakihler ise onu bir kaideler bütünü şeklinde sunmak istemişlerdir. Bu iki zümrenin özelliği "aklı" ön plânda tutmak ve onun rehberliğinde ilerlemektir. Bu ortamda mutasavvıflar ise, îmâna aklın ötesinde bir dayanak buldular. Onlar aklı bir kenara itmemekle berâber, kendi sâhaları için kalb bilgisine daha çok önem vermişlerdir. Çoğu da dîni, aşk ve insan sevgisi noktasından ele almışlardır. Netîce îtibâriyle tasavvufun İslâm fikir hayatında hoşgörü ve yumuşaklığın sembolü olduğu, ibâdetleri kuru bir otomatizmden kurtararak, onlara ruh verip canlandırdığı görülür.

Türk boylarının İslâmiyet'i kabûlünde de tasavvuf mensuplarının ve gezginci dervişlerin hizmeti büyüktür. Bunlar yeni dîni sert kalıplar içinde değil, geniş ve yumuşak bir ruh ve mânâ ile öğretmişlerdir. Anadolu'da aynı durum devam etmiştir. Türkler, Orta Asya'dan getirdikleri ve İslâm cilâsı altında pekiştirerek devâm ettirdikleri hoşgörü, sevgi ve saygıya dayalı inançları, misâfirperverlikleri ve en önemlisi taassuptan uzak dervişâne yaşayışları ile dikkati çekmişlerdir.

Tasavvuf hareketi, ortaya çıkışından îtibâren İslâm âleminin her tarafında dal budak salmış, mensuplarının çokluğu dikkati çekmiştir. Her câmiin ve medresenin yanında bir de tekke veyâ dergâh yer almıştır.

Tasavvuf ve tarikatler, İslam dünyâsında bilhassa buhranlı dönemlerde mühim hizmetler gördüler. Bunalan insanlar, kendilerini Kur'an ve hadîsin

özünü yaşamaya vakfettiler. Dünyânın geçici zevkleri karşısında aslolan işin, insanın kendi ruhunu ve davranışlarını düzeltmek olduğunu kabul edip bu yolda çeşitli faaliyetlerde bulundular ve işte tasavvuf böyle doğdu. Özellikle kargaşa ve güvensizlik dönemlerinde alabildiğine yaygınlaştı. Çünkü mutasavvıflar ve tarikat müessesesi, muzdarip ve çaresiz insanlara, en çok muhtaç oldukları şeyi, ruhi-manevi güven ve huzuru sağlıyorlardı. Maamafih tasavvuf perdesi altında Bâtınilik inanışlarına sahip olanlar ve bunları yaymaya uğraşanlar da vardı.

Büyük tarikatlerin kurucuları olan Abdülkadir Geylâni, Ahmed er-Rifai, Necmeddin Kübra, Ahmet Yesevi, Mevlana Celaleddin Rumi, Selçuklular döneminde yaşadılar. O devirde İslam dünyasında tasavvuf cereyanı oldukça hareketliydi. Daha onuncu asırda Buhara ve Fergana'da şeyhlere rastlanmakta idi, onların menkıbe ve kerametleri her yerde yaygındı.

Türkler ve Tasavvuf

Mes'elenin millî târihimiz yönünden ayrı bir önemi vardır: Orta Asya Türklerinin, Müslümanlığı en ücrâ bölgelere kadar ve severek benimsemesinde mutasavvıfların rolü büyüktür. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında, kısacası üzerinde yaşadığımız toprakların vatanımız olması hâdisesinde çeşitli tasavvuf zümrelerinin, Alp-erenlerin, derviş gazîlerin hizmetleri târihin şehâdetiyle sâbittir. Türk milletinin îmân, aksiyon, san'at ve fikir hayâtında tasavvufî duyuş, düşünüş ve yaşayışın tesîri dâimâ büyük olmuştur.

Türk kavimleri İslâm dîninin kendilerinin Allah, ahlâk, fazîlet ve nur anlayışlarına yakın büyük bir îman olduğunu kavradılar. Bu sebeple Müslümanlığı kabûl eden Türk boyları, benimsedikleri bu dîni, Müslüman olmayanlar arasında yaymaya başladılar. Karahanlılar 920 senelerinde hükümdarları Satuk Buğra Han'ın İslâmiyet'i kabûlüyle topluca Müslüman olarak, İslamî Türk kültür, sanat ve edebiyâtının ilk eserlerini verdiler.

Dokuzuncu asırdan îtibâren Türkistan İslâm dünyâsının sınır bölgesi durumunda olmuştur. Sûfî tarîkatleri bu bölgenin târihinde, “kâfirler”in saldırılarına karşı İslâm’ı korumak ve onlar arasında bir misyonerlik vazîfesi yapmak sûretiyle büyük rol oynamışlardır. Gerçekten sûfîlerin faâliyetleri sâyesinde İslâmiyet, yerleşik hayat süren ve göçebe olan Tâcikler ile Türk boyları arasında derin şekilde kök salmıştır.

Hemen sonraki devirlerde devlet büyükleri, mutasavvıflara ve şeyhlere çok ilgi gösterdi. Böylece onların halk arasındaki îtibârı daha da arttı. İçki içmeyecek kadar dînî hükümlere bağlı olan Karahanlılar, İslâmiyet’i aşk ve harâretle savunan ilk Selçuklular, âlimlere ve şeyhlere karşı büyük saygı ve ilgi gösterdiler. Bu Türk hükümdarları, İslâm inançlarına çok bağlıydılar. Hanefî mezhebine sıkıca sarılmışlardı. Türk milletinin ictimâî vicdânından doğan bu eğilimin iki sonucu oldu: Birincisi yeni Müslümanlar arasında dînî bölünmeler, râfizîlik ve îtizal görülmedi. İkincisi, Türk boyları arasında gelişen tasavvufî fikirlerde şer’î esaslara derin ve samîmî bir şekilde uygunluk oldu.

Hoca Ahmet Yesevî’nin Türk din ve tasavvuf tarihinde önemli bir yeri vardır. Şu da bir gerçek ki, ona gelinceye kadar Orta Asya Türklük âlemi, bir süreden beri tasavvuf fikirlerine alışmıştı. Mutasavvıfların menkıbe ve kerâmetleri şehirlerde ve göçebe Türk boyları arasında az çok yayılmıştı. Yeni dervişler ilâhîler ve dînî şiirler okuyup, Allah rızâsı için halka iyilikte bulunarak, onlara cennet ve mutluluk yollarını gösteriyorlardı. Orta Asya halkları bu tür dervişleri, eskiden beri bir kutsallık verdikleri ozanlara benzeterek harâretle kabûl ettiler ve onların dediklerine inandılar. Böylece eski ozanların yerini Ata veyâ Baba denen bir takım dervişler aldı. Hz. Peygamber’in ashâbından biri olarak gösterilen Arslan Baba ile Korkut Ata ve Çoban Ata bunlardan kalan bir kaç hâtıra isimdir.

Ahmet Yesevî ortaya çıktığı zaman, göçebe Türk boyları arasında, Sir Derya kenarlarında ve bozkırlarda, halka anladıkları bir dille, yâni basit halk Türkçesi ile hitap ederek İslâm inanç ve geleneklerini yaymağa çalışan bâzı dervişlerin bulunduğu bir gerçektir. Ahmet Yesevî'nin, kendinden önce gelen dervişlerden daha üstün bir şahsiyet olduğunu kabul etmemek mümkün değildir. Ancak, eğer kendisinden evvel gelen nesiller zemin hazırlamamış olsalardı, onun başarısı bu kadar büyük olmazdı.5

Ahmet Yesevi

Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasında bilhassa Ahmed Yesevi (ö. 1166) ve onun dervişlerinin büyük rolü oldu. Ahmed Yesevi daha ziyade göçebe ve köylü bozkır Türkleri arasında faaliyette bulunduğundan,Yesevilik bu insanların kültür seviyelerine göre şekil kazanmıştır. Bu Türkler samimî müslüman olmakla beraber, din anlayışları kılı kırk yaran fikıh çerçevesinde değil, sathi ve hareketli yaşayışa uygun tarzda ve tasavvufi mahiyette idi. Bununla birlikte Ahmed Yesevi, Hanefi mezhebinde bir fakih ve sufi olarak, telkinleri ve görüşleriyle Türkler arasında Rafızilik ve itizalin umumileşmesine mani olmak ve bu nevi ayrılık unsurlarını yok etmek için dikkatli davranıyordu. Ayrıca Türk hükümdarlarının İslamî akideye çok bağlı oldukları, Hanefiliği tam olarak benimsedikleri bilinmektedir. Onların bu tavrı da Rafizilik ve itizalin yaygınlaşmasına mani olduğu gibi, Türkler arasındn yayılan tasavvufun şeriat çizgisinde gelişmesini sağlamıştır.6

Ahmet Yesevî ilk eğitimini, kendisi yedi yaşlarında iken ölen babası İbrâhim Şeyh'ten aldı. Babasının ölümünden sonra, bu işi Arslan Baba üstlendi ve onun mânevî babası oldu. Tasavvuf eğitimine dâir ilk bilgileri ondan öğrendi. Arslan babanın ölümünden sonra, onun önceden verdiği işârete uyarak Buhâra'ya gitti. O sıralarda Buhâra Türkistan'ın en önemli ilim ve din merkezi idi. Çok sayıda medresede, çevreden gelen gençlere

çeşitli ilimler öğretiliyordu. Karahanlılar ve Selçuklular devirlerinde Buhâra bu konuda çok ilerledi.

Ahmet Yesevî Buhâra'da, devrin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Şeyh Yûsuf Hemedânî'ye intisab etti, onun öğrencisi ve mürîdi oldu. Bu sırada 27 yaşında olduğu söylenebilir. Yûsuf Hemedânî Allah yolunda hizmet için Merv, Buhara, Semerkant, Herat gibi merkezleri dolaşarak halkı aydınlatmaya ve olgunluk yollarını göstermeye çalışırdı. Halka İslâm'ın esaslarını ve dinin inceliklerini öğretir, müritlerine zühd, takvâ, nefse hâkimiyet ve güzel ahlâk yollarını tavsiye ederdi. Hz. Muhammed'in yolundan zerrece ayrılmamaya dikkat etmesiyle ünlüydü. Sultan Sencer kendisine çok saygı beslerdi. Bugün Sultan Sencer ve Yûsuf Hemedânî'nin kabirleri Türkmenistan sınırları içindeki Merv şehrindedir.

Ahmet Yesevî, tarîkattaki eğitim usullerini, dînî ve tasavvufî ilimleri hocası Yûsuf Hemedânî'den öğrenmiş ve din konusunda onun titizlik ve hassâsiyetini benimsemiştir. Hocası ile birlikte Türkistan'ın çeşitli yerlerini dolaştığı söylenebilir. Ahmet Yesevî, şeyhi Yûsuf Hemedânî'nin ölümünden sonra, dergâhın sorumluluğunu üstlenen üçüncü halef olarak bir süre Buhâra'da hizmete devam etti. Daha sonra Yesi'ye döndü ve vefat târihi olan 1166 yılına kadar bu şehri merkez edindi. Yesi'ye yerleştikten sonra, Türkistan'ın her yerinden çevresinde müritler toplandı. Bu kişiler eğitimlerini tamamladıktan sonra Türkistan'dan Balkanlar'a kadar, bütün Türk yurtlarında İslâmiyet'i ve insanlığı telkin ettiler. Seyhun (Sir Deryâ) nehri boylarında, Taşkent çevresinde ve Türkistan'ın bugün Kazakistan ve Tataristan sınırları içinde kalan daha kuzeydeki bozkırlarında ünü yayıldı. Etrâfında İslâmiyet'le yeni tanışmış, ancak çok güçlü olarak bağlanmış saf ve samîmî inançlı Türk halkları toplandı. Bu sebeple Ahmet Yesevî, Arapçayı ve Farsçayı iyi bildiği halde, çevresindekilere, kolayca

anlayabilecekleri ana dilleri ile hitap etmeyi tercih etti. Böylece daha etkili ve daha başarılı oldu.

Ahmet Yesevî yeni bir din getirmiş değildir. Temel kaynakları olan Kur'an ve hadisten öğrendiği İslâm'ı anlatmıştır. Tabîî ki bu dîni, tasavvuf anlayışı içinde tanıtmıştır. Bu da yeni bir şey değildir. Ama Ahmet Yesevî'nin üslûbu ve tarzı kendine özgü olmuştur denebilir. Mesela İslâm tarîkatlerinin bir çoğunda çeşitli ölçülerde mûsikîden istifâde edilmiştir. Yesevî tarîkatı da Allâh'a varma yolunda heyecan duyanların bu heyecânını, sazlarla birlikte söylenen şiirlerle, mûsikî ile, hattâ dînî rakslarla ifâde yolunu açtı. Bu durum, öteden beri duygu ve düşüncelerini aynı güzel san'atlarla ifâdeye alışmış bir milletin rûhunda İslâm îmânına büyük yakınlık hasıl etti. Aynı tarîkat, genellikle dîni yeni kabul edenlerde görülen taassuba yönelişleri de geniş ölçüde önledi ve yumuşattı. Böylelikle Yesevîlik, esasta Sünnî bir tarikat olsa bile, eski şaman dîni âdet, inanış ve kalıntılarını kısmen içinde barındırdı. Ayrıca kadınla erkeğin gündelik hayatta bir arada bulunabilme geleneğini devam ettirdi.

Yesevî'ye göre hayat uzun bir ibâdet yoludur ki Hak âşıkları için bu yol ne kadar uzun olsa yine de kısa sayılır. Bu hayat, âşığın Allah'a olan kulluğunu tam yapabilmesi ve ibâdetini tamamlaması için kâfî değildir. Bu sebeple ömrün her ânını, gönlün, Allah sevgisiyle dolu ve uyanık bir ibadet ânı bilmek, öyle yaşamak, öyle çalışmak gerekir. Biricik hakîkat olan Allâh'a varabilmek ancak aşk yolu ile mümkündür.

Aşk yolu ise çok zorlu bir yoldur. Âşık olmak için önce nefsi öldürmek, kendi benliğinden uzaklaşıp sevgi bağına girmek gerektir. Aşk ateşiyle yanan aşıkların rengi uçar, kendi hayran, gönlü vîran ve göz yaşları tûfan olur. Ancak gerçek mutluluk, bütün bu çekilen ve alt edilen zorlukların sonundadır.

Bütün bu sözler ve benzerleri, İslâm tasavvufunun bilinen ve söylene gelen telkinleridir. Aynı esasları benimseyen Ahmet Yesevî de, Allah korkusu yanında Allah sevgisini duyurmak ve nefsi, yani insandaki zaafları düzeltmek yolunda, Allah aşkı esâsına dayanan bir irâde terbiyesiyle, insanı daha çok insan yapmak ve kâmil insan olmaya yöneltmek gibi hedefler güder.

Yesevilik Bağı

Başta da belirtildigi gibi, Türklerin İslâmiyet'i kabulü daha ziyade tasavvufi bir üslûp içinde olmuştur. Hoca Ahmet Yesevî, bir din tebliğcisi olduğu kadar bir mürşiddir, bir tasavvuf önderidir. O ve öğrencileri, kendi devirlerinde insanların gönüllerine şifa sundukları gibi, Yesevilik daha sonraki asırlarda da tesirini devam ettirmiştir. Bugün Kazakistan sınırları içindeki Türkistan (Yesi) şehrinde yer alan Yesevî Türbesi, komünizm devrinde bile, bütün Orta Asya Türk boyları için bir inanış ve ve mâneviyat kaynağı olmuştur. Hâlen de bu fonksiyonunu en canlı biçimde devam ettirmekte, Asya'nın ve Türk-İslâm dünyasının her yanından ziyaretçi çekmektedir.

Ahmet Yesevî, çok sevilen tarîkatiyle Orta Asya Türk boyları arasında İslâm inancının yerleşip gelişmesini sağlayan bir din ve tasavvuf önderidir. Müslüman Arap ordularının, hattâ Müslümanlığı kabul eden ilk Türklerin savaş yoluyla yapmaya çalıştıkları işi, Yesevî, tasavvuf yoluyla daha kolay yapmıştır. Bunun sebebi, Yesevîliğin, İslâm îmânını Türklerin inanış üslûbuyla ve

Türk boylarının inançlarının yaşayan hâtıralarıyla birleştirmiş olmasıdır.

Ahmet Yesevî, Türkistan'ın geniş bozkırlarında hayat süren göçebe halk kütlelerine İslâm'ı ve tasavvufu tanıtma yollarını iyi kavramış bir mürşittir. O, XII. yüzyıl Türk boylarının çok iyi anlayacakları sâde bir dille hitap

etmiştir. Halkın çabuk öğrenip hemen tekrarlayabileceği bir vezin ve şekil kullanarak, Orta Asya'da tasavvufî bir halk edebiyâtı kurmuştur. Onun gerek Türkistan'daki tekke hayâtı, gerek halk arasında hızla gelişen tasavvuf edebiyâtı üzerindeki tesîri bu yüzden geniş ve devamlı olmuştur.

Ahmet Yesevî, Türk topluluklarının mânevî hayâtındaki büyük yerini, sadece bâzı tasavvuf şiirleri yazmakla kazanmamıştır. Ahmet Yesevî'nin önemi, İslâmiyet'in Türk boyları içinde tanındığı asırlarda, bu boylar arasında geniş ölçüde yayılma imkânı bulan ilk tarîkatı kurarak, bütün dünyâdaki Türk topluluklarının gönül tahtında asırlarca hüküm sürmesinden kaynaklanır. Bu, küçümsenecek bir olay değildir. Bugün ayrı cumhûriyetler şeklindeki Kazaklar, Özbekler, Türkmenler ve Tatarlar arasındaki en önemli mânevî bağ ve köprü Ahmet Yesevî'dir. Onun türbesinin önünde bir kaç saat geçiren bir insan bütün bu bölgelerden akın akın gelen ziyâretçileri görünce bu durumu daha iyi anlar. Hoca Ahmet Yesevî'nin büyük mânevî tasarrufu ile yayılan ve asırlarca yaşayan Yeseviyye tarikatı, Türk dünyâsının sâdece gönül dünyâsını aydınlatıp, rûhunu mânevî zevklerle süslemekle kalmamıştır. O, aynı zamanda Türk boylarının kimliklerini korumasına ve devam ettirmesine yaramıştır. Geçmişte sağlam bir dînî ve ahlâkî hayat sürmelerini sağlamış, yakın zamanlarda da onlara mânevî güç kaynağı olmuş, böylece milliyetlerini ve kültürlerini unutturma çabalarını boşa çıkarmıştır.

Türklerin İslam Anlayışı

İslâm dîninin aslı, esasları ve kuralları her yerde aynı ve değişmez bir özellik taşır. Bununla birlikte her topluluğun bu dîni benimseyiş üslûbu farklı olmuştur. Bu durum dînin özüne bir zarar vermez. Bilindiği gibi İslâm dîninde îtikadî ve amelî bir takım mezhepler vardır. Türk boylarının büyük çoğunluğu bu mezheplerden, îtikatta Mâtürîdî, amelde de Hanefî mezhebini benimsemişlerdir.

Üslûp farklılıları; günlük yaşayışta, giyim kuşamda ve mîmârîde daha belirgin olarak görülür. Meselâ câmi mîmârîsinde Arap, Türk ve Mağrip üslûpları farklıdır.

Türk boylarının dînî inanışında tasavvuf üslûp ve çeşnisi hâkimdir. Eski atalar kültü, sanki evliyâ ve türbelerin kutsallığı şeklinde devam etmiştir. Meselâ Suûdî Arabistan'ın resmî din anlayışı olan Vehhâbîlikte bu tür inanışlar, neredeyse dinden çıkma ile eşdeğerde tutulmaktadır. Oysa bağımsızlıklarına yeni kavuşan Türk cumhûriyetlerinde 70 yıllık Sovyet baskısı döneminde, ziyâret yerleri ve türbeler, her türlü yasaklamaya rağmen, dînî inanışın devâmını sağlayan en önemli unsurlar olmuştur. Bunun en canlı örnekleriden biri Hoca Ahmet Yesevî Türbesi'dir.

Anadolu'ya göçen Türkler arasında büyük kültür merkezlerinden gelen tam ve kitabi olarak Müslümanlaşmış olanlar yanında, eski dini hâtıralarını İslami cila altında devam ettiren çok sathi ve ibtidai şekilde Müslümanlaşmış olanlar da mevcuttu.

Bu sonuncular, kılı kırk yaran fıkhi izahların ve kitabi bilgilerin ortaya koyduğu dini anlayışa kısmen ilgisiz kalıyor ve eski Türk kamları ve atalarının Müslümanlaşmış şekli olarak gördükleri Türkmen babalarının telkin ettiği inançlarla yetiniyorlardı. Amelde Sünnî-Hanefî akideye bağlı olmakla beraber, bunların din ve tasavvuf anlayışında, eski Türk yaşayışının kısmen de Melamîlik ve Ehl-i Beyt sevgisiyle şekillenmiş tezahürleri görülür.

Bir neşve olarak "melamet" gösterişten, kibirden, övünmeden ve dünyevi ihtiraslardan uzak kalmak, kendini bütünüyle Allah'a teslim etmek gibi esaslara dayanır. Onların bu davranışları ve bazılarının ibadet ve merasimlere pek düşkün olmamak gibi tavırları; göçebe hayatına, basit ve sade yaşayışa uygun düştüğü içindir ki büyük ilgi görmüştür. Böylece Şamanlık'tan gelen unsurlarla da zenginleşerek yepyeni bir din ve tasavvuf

anlayışı doğmuştur. Dağ köylerinin ve göçebe topluluklarının dîni hayatı ile Alevi-Bektâşi zümrelerin çoğunun din anlayışının bu çizgide olduğu söylenebilir. O devir Türkmenlerindeki Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, onların Şii olduklarını göstermez.

Ahmed Yesevi Şii değildi. Orta Asya'da çok az Şii vardı, İran'da biraz daha fazla idi. Azerbaycan'da bugünkünün aksine çok az ve azınlıkta olan Şiiler bulunuyordu. Şii tesirler Anadolu'da sonradan, bilhassa Safevî dailerinin nüfûzu üzerine varlığını hissettirdi.

Aktif Dervişler

Anadolu'ya çeşitli vesilelerle göç eden topluluklar arasında muhtelif gruplara mensup sayısız derviş vardı. Misyoner ruhlu bu Türk dervişleri, ordularla birlikte ve hatta ordulardan evvel fütûhata çıkmış ve karşı tarafı mânen fethetmişlerdir. Türkler arasında yayılan tasavvuf anlayışı onları, bir inzivâ hayatı yaşayan bir kısım sufiler gibi tekke ve zaviyelere kapatmamıştır. Aksine onlar Allah yolunda savaşan kimseler olarak düşmana karşı çıkan, uclarda fetihler yapan, el emeği alın teriyle geçinen

topluluklardı. Kurdukları zaviyeler, yerleşim ve teşkilatlanma için birer merkez olmuştu.7 Bu merkezler tasavvufun ameli cephesini uygulamaya koyan bir nevi laboratuvar faaliyetine sahne olmuşlar, böylece insan ruhunu bir manevi kıymetler sistemine göre üslup ve nizama sokarak eğitim öğretim hizmeti vermişlerdir.

Anadolu'ya Orta Asya'nın gelişmiş kültür merkezlerinden gelen bir kısım şeyhler ve dervişler şehirlerde yerleşmeyi tercih ettiler. Bunlarda Vahdet-i Vücud inanışı, müsamaha ve estetik değerler ön planda olup, görüşlerini üst seviyede idareciler ve aydın kesime yaydılar. Bahaeddin Veled (1228), Burhaneddin Muhakkık (1240), Evhadüddin Kirmani (1238), Necmeddin Daye (1256, Muhyiddin Arabi (1240), Sadreddin Konevi (1274) gibi şahsiyetler tarafından temsil edilen bu okullar hayli etkili

olmuştur. Nihayet bütün bunları birleştirerek ahlak, estetik, hoşgörü, ilahi aşk ve cezbeden örülü görüşleriyle yeni bir ufuk açan ve musiki, sema ve şiir gibi üç estetik unsura dayanan Mevlana Celaleddin Rumi (1273), Anadolu'da önemli kültür merkezlerindeki halkın dini hayatının ve Sünni tasavvufun teşekkülünde büyük tesir icrâ etmiştir.8

Mevlana'nın Farsça yazmasına mukabil, Yunus Emre (1320), hemen hemen aynı düşünceleri Türkçe olarak geniş kütlelere ulaştırmıştır. O da, şair rahatlığına rağmen daima sağlam ve muhafazakâr ölçüye sadık kalmış, şer'i sınırı korumuştur. Şeriati küçümsememiş, aşkı hâl edinmek yolunda ibadet, riyazet ve feragati bir vazife kabul etmiştir. Anadolu'nun hemen her bölgesinde yayılmış Ahi zaviyeleri, mesleki ve ticari ahlakı olduğu kadar, iman hayatını da düzenleyen önemli kuruluşlar idi. Bu devirde Anadolu'nun dini-tasavvufi düşünce bakımından verimli bir senteze sahne olduğu görülüyor. Orta Asya, Orta Doğu İslam ülkeleri ve Endülüs'ten süzülüp gelen çeşitli görüş, fikir ve meşrepler Anadolu'da hal hamur olmuş ve yeni bir terkibe kavuşmuştur.

Anadolu'ya gelenler sadece Yesevî ocağına bağlı muntazam Türkmen dervişleri değildi. Horasan Melâmetiyesinin ürünleri olan Kalenderilik ve Hayderilik gibi, Sünni mutasavvıfların şiddetle karşı çıktıkları zümreler de geldi. Bunların çoğu iktisadi zaruretlerle yola çıkmış tufeyli ve gezginci topluluklar şeklinde idi. Devrin kaynaklarında "İbahiler" ve "Zındıklar" taifesi diye anılan bu topluluklar, Türkmenlerin geniş toleransından istifade ile bâtıni görüşlerini yayma imkanı buluyorlar, tasavvuf perdesi altında tahrik ve fesada yol açıyorlardı. Bunlar XIII. asırdaki karışıklarda hep menfi tesir icra ettiler.

Bu cereyanlar, şeması çizilemeyecek kadar geniş ve karmaşık bir manzara arz ederler. O yüzden akla karayı ayırt edebilmek her zaman mümkün olmamaktadır. Çünkü Harici-Batıni karakterli mihraklar zamanla,

saf ve Sünni tarikatler ile kendi aralarında bir münasebet kurma yoluna gittiler. Bulanık inançlarını, gerçek velilerin adı arkasında bir dereceye kadar gizlemeyi başardılar. Hacı Bektaş ocağı, gün oldu yolsuzlukların karargâhı olarak damgalandı. O devir Türklüğünün birer şanlı mücahidi olan Sarı Saltuklar, Geyikli Babalar, Ahiler Abdallar, Horasan erleri zaman oldu Batıni-Hârici menfaatler tarafından sahiplenilir oldular.9 Bu zararlı zümreler halkı, dinin ve şeriatin kayıt ve külfetlerinden azade tutan tehlikeli bir hürriyet vâdedip, haramlara mübah gözüyle baktıkları için, basit halk tabakaları arasında zaman zaman taraftar buldular.

Özellikle son devir Selçuklu Anadolusu'nda gerek iç gerek dış kaynaklı siyasi ve sosyal sıkıntılar sebebiyle huzursuz bir cemiyet vardı. İşte bu sırada Batıni-siyasi ve ibahî bir kızılbaşlığa temayül arttı. Babailer isyanı ve Kösedağı yenilgisinden sonra, fütuhat devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri yerine, ülkeyi sarmış başı boş ve isyancı, derviş kılıklı bir topluluk görülür. Ancak bütün bu olumsuz gelişmeler, dinin ve tasavvufun eseri olmayıp, bir takım idarî yanlışlıklar ve istilalar sonucu doğmuş sosyal dengesizliklerin eseridir.

Manevi Fetih

1071 Malazgirt Zaferi'yle Anadolu'nun kapıları Türklere tamâmen açılmış sayılır. Ancak bir ülke sadece askerî güçle elde edilemez. Büyük İskender"1111"" 1 Hindistan içlerine kadar askeriyle gitti, ama onun ölümünden sonra geride bir şey kalmadı. Şu hâlde asıl fetih, ülkeyi fert fert insanıyla kazanabilmektir. İşte burada gönül adamlarına büyük iş düşer.

Anadolu Türklüğü, yeni vatana büyük bir inanmışlar ordusu hâlinde yürüdü. Bu halkın yeni coğrafyada, yeni bir Türklük hâlinde yerleşip gelişmesinde mânevî ve medenî vazîfe gören en mühim kuruluşlar, tarîkatlerdi. Tarîkatler Anadolu halkının, heyecanlı bir îman çevresinde toplanıp, coşkun bir mânevî hayat yaşama ihtiyâcını karşıladı.

Tasavvuf düşüncesi, daha Ahmet Yesevî'den beri Türk boylarını etkisine aldı. Asya'dan Anadolu'ya gelen akıncı zümrelerin büyük çoğunluğu, Yesevî ocağından yetişmiş veyâ onun etki alanında bulunmuş kimselerdi. Bunlar bâzan ordulardan evvel sınır bölgelerinden içeri girip oraları âdetâ fethe hazır hâle getirdiler.

Bu şekildeki derviş zümreleri ve tarîkatler, sâdece ellerinde asâları, sırtlarında abâları diyar diyar dolaşıp halka tasavvuf heyecânı aşılayan dervişlere sâhip değildi. Bu ilk asırların Anadolu dervişleri, yeni yurdun fethinde aktif bir vazife gördüler. Dervişler fetih ve istîlâ orduları önünde "baş açık ayak yalın" yürüyerek ve herhangi bir maddî zırha ihtiyaç duymadan, tamâmiyle îman akıncıları hâlinde yalın vücut yalın kılıç harbettiler. Dânişmendname isimli fetih ve gazâ kitabında şöyle yazar: "Baş açık ayak yalın nice derviş en önde yürüdüler. Ellerinde altın başlı bayrak tutuyorlar, dillerinde her an Allâh'ın adı bulunuyordu…"10

Bu duyuş ve inanışın temsilcileri olan Selçuklu hükümdarları, Bizanslıları Anadolu'dan attılar ve cihad idealini gerçekleştirdiler. Gaziyân-ı Rum'un bir yağma için değil, Allah'ın adını yüceltmek (İlay-ı kelimetullah) için gazada bulunmuş olmaları, Anadolu yerli halkının olumlu duygular beslemesine yol açtı. Bu fisebilillâh cihad ruhuyla; Abdâlân-ı Rum, Ahiyân-ı Rum ve Baciyan-ı Rum gibi yüksek idealli, dinamik toplulukların da etkisiyle Anadolu'da dini ve fikri hayat bakımından verimli gelişmeler kaydedildi. Anadolu Selçuklu Devleti, dinî siyaset bakımandan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun geleneklerine sadık kalarak Sünniliği ve Abbasi taraftarlığını korudu. Devlet nüfuzu altındaki şehirler dâima Sünni-Hanefi muhiti olarak kaldı. Buralardaki medreseler ve iyice çoğalan tarikatlar, umumiyetle bu temayülü muhafaza ve takviye ettiler.11 Çok yaygın olan medreselerde Sünni ve kitâbi inanç sistemi hakimdi ve şehirler, buralardan yayılan inanç ve hayat görüşünün etkisindeydi.

Bununla birlikte Anadolu’da, yakın şarkın o devirdeki başka İslam merkezleriyle mukayese edilemeyecek derecede taassuptan uzak ve serbest bir fikir hayatı vardı. Başka yerlerde rahat edemeyen Muhyiddin Arabi, Anadolu’da büyük alaka ve hüsn-i kabul gördü. Onun eserleri, fikirleri ve Vahdet-i Vücud görüşü, sonraki nesillere Anadolu yoluyla, bilhassa öğrencisi Sadreddin Konevi vasıtasıyla taşındı.

Ahmet Yesevi ve tâkipçilerin, sâdece Anadolu’da etkili olmuş değillerdir. Onların Rumeli’deki tesirleri de dikkate değer. Göç eden zümreler arasında dinamik, cevval ve muhtevâlı bir topluluk vardır ki, bunlara Horasan Erleri, Alperenler, Kolonizatör Türk Dervişleri gibi isimler verildiği bilinmektedir. İşte bu insancıl, yapıcı ve son derece enerjik kimselerin, umûmiyetle “Yesevî” ocağından feyz aldıkları kabul edilir. Sarı Saltuk bunların Balkanlardaki en önemli temsilcisidir.12

Alperenler

Anadolu’nun fethi, Türkleşmesi ve İslâmlaşması, târihimizde çok önemli bir hâdisedir. Bu hâdisenin isimsiz kahramanları olan dervişler, gaziler, mânâ erleri büyük hizmetler görmüşlerdir. Çok defa, düzenli ordulardan evvel gelip toprağa yerleşmeye çalışmışlardır. Özellikle uç bölgelerini seçmişler, kondukları yerleri imar ve inşa etmişler, bağ bahçe yetiştirmişler, uygun yerlere değirmenler yapmışlardır. Bulundukları bölgeler içerilerde kalmaya başlayınca, daha ötelere, yeni uclarda zâviyeler açmışlardır. Bu zâviyeler, o çevre için bir insanlık ve medeniyet ocağıdır, bir sığınaktır. Gelen gidenlerin bir kaç gün rahatça barınabilecekleri misâfırhânedir. Bu misâfır edişte din ve milliyet ayırımı yapılmaz.

Bu merkezlerde gündelik işler ve dünyevî faâliyetler yanında asıl olarak olgun insan yetiştirmek, çevreye iyi örnek olmak üzerinde durulur. Aynı zamanda fetihlere bilfiil katılmak üzere muhârip insanlar yetiştirilirdi.

Anadolu’nun hemen her bölgesinde, bu yapıcı insanlara âit tekke ve zâviye kalıntıları, onların hâtırasını taşıyan köy isimleri hâlâ yaşamaktadır.

Alperen veya gazi derviş denen bu esrarengiz tipler, isimsiz kahramanlar olarak savaşlarda en ön saflarda bulunurlar, bu halleriyle orduya mânevî güç verirlerdi. Onların olağan üstü menkıbeleri Gazavâtname türü eserlerde bize kadar ulaşmıştır. Bu idealist insanların bütün düşünceleri Allah’ın adını yüceltmek ve O’na bu duygular içinde kavuşmaktan ibâretti. Düşünceleri: “Ne cân endîşesi ne nân ümidi/İki cihanda bir cânân ümîdi” idi.13

Târihî belgelere dayanarak belirgin şekilde onları isimlendirmek belki mümkün olmayabilir. Fakat onlara âit rûhu, mayayı, güzelliklerle dolu inanış dünyasını destanlarda, edebî eserlerde, menkıbelerde yakalamak mümkündür. İnsanımızın mânevî-kültürel değerlerini ayakta tutan asıl bu inanışlardır. Mehmet Kaplan, Türk kültür ve medeniyetinde kendilerini Tanrı’ya adamış ruh adamlarının büyük rolü olduğunu söyler ve şöyle ilâve eder:

“Her Türk şehrinde, hattâ kasaba ve köyünde bir veya birkaç velî yatar. Onlar ilk Hıristiyan devletinin beşiği olan Türkiye’de İslâmiyet’i yerleştirmişlerdir. Bu manevî kuvvet temsilcilerine halk büyük bir saygı duyar. Onlara âit pek çok efsâne ve kerâmet anlatılır. Toprağı bu nevî insanlar ve onların efsâneleri kutsallaştırır. Bundan dolayı onların târihî ve mânevî fonksiyonlarını anlayan aydın, halk gibi değilse bile, kendine göre onlara değer vermelidir.

Batı medeniyeti, eski Türk velîlerinin kerâmetlerinden çok daha akıl almaz, saçma hikâyelerden ibâret olan eski Yunan mitolojisine dayanır. XX. yüzyılın akılcı ve maddeci görüşüyle, Türkiye’yi asırlardan beri kutsallık duygusuyla yaşatan ve koruyan velîleri inkâr ve ihmal edersek, pek büyük bir şeyi kaybetmiş oluruz.”14

Fikir ve Sanatta Tasavvuf

Fetihler ve yerleşme tamamlandıktan sonra, Anadolu'daki mânâ erleri ve Allah dostları mânevî eğitimle birlikte kültür ve san'at alanlarına yönelmişlerdir. Bunların içinde pek çok isimsiz kahraman arasında, eserleriyle ebediyete kadar yaşayacak olanlardan bir kaçına işaret etmekte fayda vardır. Hacı Bektaş Veli, Yeniçeri ordusu arasındaki mânevî nüfûzu ile dikkati çeker. Ayrıca tarîkat terimleri, âyin dilleri, sohbet, mukabele ve nefesleri hep Türkçe olduğu için, Bektaşiliğin Türk dilinin gelişmesi ve Türkiye Türkleri üzerinde büyük etkileri oldu. Aynı tesir Balkanlar'da da kendini gösterdi. Tekke şiirimizin ve saz şairlerimizin zengin ilham kaynaklarından birisi Bektaşiliktir.

Mevlânâ Celâleddin, coşkun rûhu, sohbetleri ve şiirleriyle Selçuklu Konyası'nda her sınıf insan üzerinde olgunlaştırıcı ve teselli verici bir rol oynamıştır. Moğol istilâsının yılgınlığı ve çeşitli sosyal sıkıntılar içinde bunalan Anadolu insanına dâimâ ümit ve iman aşılamıştır. Mevlevî tekkeleri ise bulundukları yerlerde birer kültür ve irfan yuvası olmuşlardır. Mevlevîlik'te dînî mûsikî çok gelişmiştir. Mevlevî âyinleri zengin bir mûsikî eşliğinde icrâ edilirdi. Bu bakımdan Mevlevî dergâhları birer mûsikî konservatuarı vazîfesi görmüştür denebilir. Ayrıca bu tarîkat mensupları arasında pek çok şâir yetişmiştir. Başka şâirler de Mevlevîlik'ten etkilenmiş veya ilham almışlardır. Mevlânâ'nın Mesnevi, Fîhi Mâfıh ve Dîvân-ı Kebîr" gibi eserleri her devirde ellerden düşmeyen kitaplardır.

Yûnus Emre devri de Haçlı seferleri, Moğol baskınları, Bâbâî isyanları ve yerleşme sıkıntıları dolayısıyla huzursuzlukla dolu bir ortamdır. Bu olumsuz şartlarda insan malzemesinin dağılıp çözülmesini önleyen en önemli kurumlar tekkeler ve tarîkatler olmuştur. İşte Yûnus Emre, devrinin tasavvuf inanış ve düşüncesini, büyük bir kudret ve belâğatle dile getiren san'atkâr şahsiyettir. Bunu sâde bir dille ve samimiyetle ifâde ettiği için

tasavvuf esaslarını, ümîdi, sevgiyi ve hoşgörüyü geniş halk arasında başarıyla yaymıştır. “Her dem yeni doğarız, bizden kim usanası?” diyen Yûnus Emre 700 yıldır olduğu gibi bugün de bizlere aynı ruh dinamizmini sunup durmaktadır. Çünkü onun şiirlerinde ölümsüz hakîkatler terennüm edilmektedir.

Tasavvuf inanışının zirve meselesi vahdet-i vücud inancıdır. Bu anlayış, kısaca kâinattaki her şeyi, Allah’n isim ve sıfatlarının birer sûrette tecellisi kabul eder. Onun için, her şey değerlidir, mübârektir. “Yaradılmışı severiz Yaradandan ütürü” sözlerinin dayanagı bu inanıştır. Bu görüşün başlıca temsilcisi olan Muhyiddin Arabî, başka İslâm ülkelerinde rahat edemediği halde Anadolu Selçuklu coğrafyasında iyi bir kabul görmüştür. Aynı anlayış Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde Şam’da İbn Arabi’nin metruk durumda bulunan kabri üzerine bir türbe inşâ ettirnıiştir.

Sayılan şahısların ve benzerlerinin en önemli hizmetleri, mevcut insan malzemesini eğitip olgunlaştırmak olduğu kadar, onların ruh sağlıklarını güçlü kılmak olmuştur. Bu sâyededir ki, yıkılan Anadolu Selçuklularından sonra, kurulmakta olan Osmanlı Devleti’ne inanmış, idealist ve dinamik fertler devredilmiştir. Böylece Osmanlı güçlü temeller üzerinde yükselmiştir.

Ahiler

Bu intikal döneminde Ahî zâviyeleri bilhassa dikkati çeker. Osman Gazi’ye en büyük mânevî desteği ve kızını veren Edebâlî bir Ahî şeyhidir. Ahîlik kuruluşları, meslekî-tasavvufi teşekküller olarak, mensuplarını hem mânen eğitmiş, hem de alanlarında yetiştirmişlerdir. Ahîliğin dayandığı tasavvufi temel “fütüvvet”tir. Fütüvvet yiğitlik, kahramanlık, cömertlik, diğergâmlık, şefkat ve tevâzu gibi çok zengin mânâları içinde bulunduran bir kavramdır. Ticârî ve sınâî hemen her meslek zümresi bir âhî zâviyesi

çatısı altında teşkilâtlanmış, böylece ekonomik hayâtın düzgün işlemesi sağlanmıştır. Bu kurumda mesleğin başındaki kişi hem alanının uzmanı, ustası; hem de çırağının dînî-mânevî eğitimini üstlenen kimsedir. Bu teşkilât mensupları, yaptıkları işi “kullardan önce Allah’a beğendirmek” düşüncesiyle hareket ettikleri için, daimâ sağlam, hîlesiz ve kaliteli mâmuller ortaya koymuşlardır. Buna uymak istemeyenler ise Ahîliğin kendi iç disiplini ile yola getirilmişlerdir.

İlk Osmanlı sultan ve padişahları Ahilik an’anesi içinde yetişmiş ve bunu devam ettirmişlerdir. Ayrıca hemen her padişah, Selçuklu’dan beri devam edip gelen meşayıh ve sufilere olan saygı geleneğini aynen sürdürmüşlerdir. Padişahların bir çoğunun devirlerinin tasavvuf büyükleriyle çeşitli ölçülerde teması ve ilgisi bilinmektedir.

***

Tasavvuf ve tarîkatlerin amacı, insanı eğitmek, ahlâkî olgunluğa yükseltmektir. Her insanın yaradılışında kibir, gurur, çekememezlik, bencillik, çıkarcılık gibi bir takım olumsuzluklar vardır. Bunlar yok edilmediği takdirde, insan bayağılaşır. Tasavvuf sistemi, denenmiş bir takım metodlarla insanın içindeki menfi unsurları törpüleyip, yerlerine müspetlerini koyarak güzel ahlâkı sağlamayı amaçlar. Ayrıca nefsin esâretinden kurtulan insan, bir takım rûhî-mânevî açılım ve fetihlere de imkân bulur. Böylece çeşitli güzel san’at verimleri ortaya çıkar. Tarihimizde iyi ve düzgün işlediği devirlerde, tasavvuf kurumları olan tekkeler ve tarîkatler bu hizmeti başarıyla ifâ etmişlerdir.

1 Bkz. O. Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, I, l43, İstanbul, 1969.

2 Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik, 99-100, İstanbul, 1990.

3 Bkz. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, 229, İstanbul, 1971.

4 Bu konuda bkz. Mehmet Demirci, Sorularla Tasavvuf ve Tarikatler, İstanbul, 2001, Damla yayınevi.

5 Bu konuda bkz. Mehmet Demirci, Türkistan Notları, Kubbealtı neşriyatı, İstanbul, 1996.

6 Bkz. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, l8-19, Ankara 1984.

7 Ömer Lütfi Barkan "Kolonizatör Türk Dervişleri", Vakıflar dergisi II, İstanbul, 1974.

8 Fığlalı, a.g.e., l02-103.

9 Samiha Ayverdi, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, I, 69-70, İstanbul 1975.

10 Bkz. Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I, 289-290, İstanbul, 1971.

11 Bkz. Fuat Köprülü, Osmanlı İmpratorluğu'nun Kuruluşu, 95, Ankara, 1991.

12 Bkz. Ebü'l-Hayr Rumi, Saltuk-nâme I-III, haz. Şükrü Halûk Akalın, KB yayını Ankara, 1987-1990; Kemal Yüce, Saltuk-nâme'de Tarihî Dînî ve Efsânevî Unsurlar, KB yayını, Ankara, 1987; Mehmet Demirci, "Balkan Müslümanlığında Gazi-Dervişlerin Rolleri ve Sarı Saltuk Örneği", Türkiye Günlüğü, sayı: 61, Ankara, 2000.

13 Agah Sırrı Levend, Gazavatnâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey Gazavatnâmesi, 254, Ankara, 1956.

14 Mehmet Kaplan, Türk Milletinin Kültürel Değerleri, 49, İstanbul, 1977.

Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri / Doç. Dr. Saffet Sarıkaya [s.498-508]

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türk-Arap münasebetleri dolaylı da olsa İslâmiyet'in ortaya çıkmasından önce mevcuttu. Hz. Muhammed'in Türklerin varlığından haberdar olduğu bilinmektedir.1 O'nun Türkler hakkında söylediği iddia edilen sözlerinin doğruluğu ne kadar tartışmalı olursa olsun, Hicri I. asırdaki Müslümanların Türkler hakkındaki kanaatlerini yansıtması bakımından tarihi bir değere sahiptir.2 Arapların Türklerle Hz. Ömer devrinde başlayan teması3 sonraki yıllarda artarak devam etmiştir. Emevîler döneminde Türk-Arap ilişkileri genellikle askerî mücadelelerle geçmiş; Emevî hanedan ve valilerinin, cizye ve harac yoluyla elde edilen vergi geliri tamahı4 yüzünden Mâverâünnehir'de İslâm'ın yayılması hemen hemen yok denecek seviyede kalmış, çeşitli zorlama ve teşvik sonuç vermemiştir.

Talas Savaşı'nın (751) hemen sonrasında Abbâsîlerin doğuda takip ettikleri politikaların sonucu Türkler Araplarla daha yakın ilişkiler kurmuşlardır. Bu ilişkiler öncelikle askerî gayelere matuf olarak yapılmış, Türklerin savaşçı özelliklerinden istifade edilmiştir.5 Mu'tasım'ın (833-842) kendisi için Türklerden özel bir ordu teşkil etmesi bunun açık bir

tezahürüdür. Emevîlerin aksine Türklerle ilişkilerin dostane bir tarzda yürümesi, ticarî faaliyetlerin doğrudan başlayarak giderek artması ve gezgin dervişlerin faaliyetleri, Türkistan'da İslâm'a olan ilgiyi artırmıştır.

Bununla birlikte İslâm, Türkler arasında ancak Sâmânîlerin (892-1005) gayretiyle IX-X. asırlarda Sîr Derya ötesine, doğuya doğru yayılmış ve Balasagun'a kadar dayanmıştır.6 Aynı dönemde Harzemliler vasıtasıyla ve doğrudan Kafkasya üzerinden Araplarla ticarî ilişkiler kuran İtil Bulgar Hanlığı, Müslümanlığı kabul eden ilk Türk devleti olarak kabul edilir.7 Karahanlıların Türkistan'da Satuk Buğra Han'ın önderliğinde bir Müslüman Türk devleti kurmaları, İslâmiyet'in geniş Türk kitleleri tarafından kabulünü kolaylaştırmış;8 Türkler X. asrın ikinci çeyreğinden itibaren kitleler halinde İslâm'ı benimsemeye başlamışlardır.9 İslâm, Maverâünnehir ve Horasan'da görülen ve daha sonra Anadolu'ya da göçecek olan Oğuz boyları arasında, X. asrın ikinci yarısından itibaren yayılmaya başlamıştır. F. Sümer, Gerdîzî'ye atfen "Oğuzlar arasında İslâmiyetin ancak XI. asırda hâkim bir din haline gelebildiğini" ifade etmektedir.10 İbnü'l-Esîr de 1043 olaylarında Müslüman olan yirmi bin çadır göçebe Türden bahsederken sadece Tatar ve Hıtayların İslâm'ı kabul etmeyen Türk zümreleri olarak Çin'de oturduklarını haber verir.11 Türklerin İslâmlaşmasına paralel olarak Gazneliler, Selçuklular, Harzemşahlar gibi Müslüman Türk devletleri birbirini müteakip kurulmuştur.

Mâverâünnehir, Batı Türkistan ve Volga havzasındaki bu İslâmlaşma hareketi, Doğu Türkistan'a pek ulaşamamıştır. Bölgede hâkim olan Uygur Türkleri VIII. asırdan beri gelişmekte olan Mani ve Burkan dinleri tesirinde kalmışlardır. Onların İslâmiyet ile karşılaşmaları ancak Moğol istilasını müteakip olmuştur. Moğollar Budist Uygur "bahsı"larının tesirlerinde kalmışlar ve bu tesirler İslâm kültürüne de sirayet etmiştir. Tuğluk

Temür’ün 1353’te İslâm’ı seçmesi Uygurların İslâmlaşmasını hızlandırmış ve bu süreç IX/XV. asır boyunca devam etmiştir.12

Türklerin İslâmlaşması yerleşik kültür, göçebe ve yarı göçebe kültür grupları arasında nispeten farklı diyebileceğimiz boyutlarda gelişmiştir. Esasen bu yayılma süreci sosyolojik yatay farklılaşma normlarıyla örtüşür.13 Merkezi teşkil eden şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde devletin himayesinde ve eğitim geleneğine bağlı olarak Kitâbî din anlayışına paralel bir İslâmlaşma yaşanmış; çevrede, yarı-göçebe ve göçebe zümreler arasında ise Kitâbî dinden farklı “popüler İslâm” şeklinde ifade edilebilecek bir Müslümanlık yayılmıştır. Bu durum büyük ölçüde kendilerini dine hizmete adayan gezgin dervişler vasıtasıyla vuku bulması nedeniyle zamanla dinî hayat, tarikatlar şeklinde kurumlaşan tasavvufî düşünceyle bütünleşen bir yapılanma arz etmiştir. Ancak iki çizginin de birbirine paralel geliştiklerini, temelde aynı inanç kalıplarına ve motiflerine sahip olduklarını söylemek mümkündür. Zira bu gruplar, dinin ve devletin bekâsı için birlikte mücadele etmekten geri durmamışlardır.

Türklerin Müslüman olmaları VIII. asırlarda başlamakla birlikte, geniş kitleler halinde X. asrın ikinci yarısında İslâmiyet kabul edilmiş ve özellikle göçebe zümreler arasında İslâmlaşma süreci XV. asra kadar devam etmiştir. Bu süreçte İslâm dünyasında kendini gösteren Sünnîlik, Şîîlik ve tasavvufî akımlar Türklerin de İslâmlaşmasında etkin olmuştur.14 Bu nedenle konu, bu üç akım çerçevesinde şekillendirilecektir. İlk olarak, Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasında önemli bir güce sahip olan, zamanla Türklerin millî mezhepleri haline gelen Hanefî-Mâtüridî ekolü geniş bir muhtevayla ele alınacak; bununla birlikte Sünnîliğin dışında görülen Kerrâmî ve Mu’tezîlî hareketlere de işaret edilecektir. İslâm aleminde Sünnîliğin yanında Şîîliğin de Türkler arasındaki etkinliği üzerinde durulacaktır. Nihayet Ahmed Yesevî’nin şahsında simgeleşen Türk tasavvuf

geleneğinin İslâmlaşma sürecindeki rolü ve Anadolu'ya uzayan boyutları tespite çalışılacaktır.

Hanefî-Mâtürîdî Ekolü

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (767) Kûfe'nin kültürel yapısı içinde rasyonel, hürriyetçi bir zihniyetle yetişmiş ve görüşlerini de aynı doğrultuda ortaya koymuştur. O, fıkhî ve itikadî görüşleriyle yaşadığı dönemde ehl-i re'y'in önemli bir temsilcisi olmuştur. İman açısından bütün inananları eşit kabul ederek mevâlî arasında taraftar bulan Ebû Hanife, insanın, kendi iradesiyle yaptığı fiillerinde hür olduğunu, dolayısıyla davranışlarından sorumlu olduğunu ifade ederek resmî otoriteyle ters düşmüştür. Bununla birlikte Horasan destekli olarak iktidara gelen Abbâsîler onun talebesi Ebû Yusuf'u Kâdı'l-Kudâtlık görevine getirmişler, böylece Hanefîlik, amelî mezhep olarak ülke genelinde yayılma imkanı bulmuştur. Bununla birlikte Horasan ve Maverâünnehir'de Ebû Hanife'nin fıkhî görüşlerinin yanında itikadî görüşleri de gündelik politikadan uzak duran ve sınır boylarında cihat ve irşad faaliyetlerine iştirak eden Mürcie tarafından temsil edilmiştir.15 İman-amel ayrımından hareketle Müslüman olduğunu söyleyen herkesi Mü'min kabul eden ve diğer Müslümanlarla eşit gören Mürciî anlayış, VIII. asrın başlarından beri bölgede kabul görmüş; 16 giderek gelişip IX. asrın başlarında Mâtürîdî'nin şahsında sistematik bir düşünce ekolüne dönüşmüş17 ve Ehl-i Sünnet'in ikinci büyük kolunu teşkil etmiştir. Nitekim Ebu'l-Leys es-Semerkandî (983) Sünnîlik için ilk defa Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terimini kullanarak bunu açıkça ifade etmiştir.18

Horasan ve Maverâünnehir coğrafyası Sâmânîler zamanında (892-999) hemen her yöne ulaşan ticarî hayatı, yükselen ekonomik seviyesi, kültür ve medeniyet hayatının inkişafı ile altın çağını yaşamış; 19 Türklerle ticarî münasebet kuran tüccarlar, İslâm'ın Türkler arasında en ücra yerlere kadar ulaşmasına vesile olmuşlardır.20 Müslüman olan bu Türkler, hem ülke

sınırlarının korunması, hem de kendi ırkdaşlarına örnek olma işlevini üstlenmişlerdir. Öte yandan Sâmânîlerin, Huttal ve Buhara'daki Budist viharalarından mülhem olarak oluşturdukları ilk medreselerde,21 ülke genelinde yaptırdıkları cihat faaliyetleri yanında medrese işlevine de sahip ribatlarda22 ilmî faaliyetler ciddî boyutlara ulaşmıştır. Öyle ki IX. asrın başlarında bölgedeki Sünnî âlimlerin sayısı dört yüze ulaşmaktaydı.23

Bu ilmî faaliyetlere bazı dervişlerin ferdî irşad faaliyetleri eklenmiştir. Dünya nimetlerinden uzaklaşmış, kendilerini İslâm'ı yayma görevine adayan bu dervişler uzak coğrafyalarda serbestçe dolaşarak dinî tebliğ ve irşad faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Sonraki dönemlerde Ahmed Yesevî'nin şahsında tarikat halinde sistemleşen bu tasavvuf geleneğinin bölgedeki ilk mümessilleri, İbrahim Ethem (771) ve Şakîk Belhî'dir.24 (811-2)

Sâmânîler Sünnîliği benimsemişler, resmî atamalarda Hanefî ulemaya öncelik tanımışlar; dinî siyasetleri gereği bu mezhebin dışında kalan mezheplerle mücadele yolunu tutmuşlardır. Türkler böyle bir ortamda karşılaştıkları Sünnîliğe, samimiyetle tâbi olup, Ehl-i Sünnet yolunda büyük bir gayretkeşlik içinde kendilerini halifenin yeni koruyucuları olarak sayıp İslâm'ı iç ve dış tehlikelere karşı desteklemek ve savunmakla sorumlu sayan bir mefkureye sahiptiler.25 Nitekim rivâyete göre Emîr İsmail b. Ahmed (892-907), bölgedeki âlimleri toplayarak, sapık fikirlerin yayılma tehlikesine karşı Sünnî inancın yorumlanmasını istemiş; bu görevi üstlenen İshak b. Muhammed el-Hâkim es-Semerkandî'nin (953) yazdığı "Sevâdü'l-'Azâm" Sünnîliğin amentüsü ve ilmihali olarak resmî kabul görmüştür.26 Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî (944),

Irak'taki Eş'arî ekolünden farklı olarak muhafazakar kelamcıların formalizmiyle Mutezîle'nin rasyonalizmini uzlaştıran, Ebû Hanife'nin eserlerinde ortaya koyduğu inanç esaslarını sistemleştiren bir mezhep

oluşturmuştur.27 Y. Ziya Yörükân'ın Türk Sünnîliği28 diye ifade ettiği Mâtürîdîliğin görüşlerini ana hatlarıyla belirtmekte fayda mülahaza ediyoruz.

İmâmu'l-Hudâ Mâtürîdî Hanefî âlimlerinden aldığı inançları, aynı doğrultuda geliştirerek29 Ebu'l-Hasen el-Eş'arîye göre daha doyurucu, makul ve anlaşılır bir inanç sistemi ortaya koymuştur. O, inançların oluşumu ve delillendirilmesinde naklin yanında akla da değer vermiş;30 aklı kullanmanın gerekliliğini vurgulamış, aklı kullanmaktan vazgeçmeyi şeytânî vesvese olarak nitelendirmiştir.31 Zira aklını kullanan insan, inançlarının bilincinde ve farkındadır. Nitekim el-Mâtürîdî, kişinin inançlarının tahkîki olması gerektiğini belirterek, taklidi reddeder.32 Görüşlerini Kur'an merkezli olarak ortaya koyan el-Mâtürîdî, Kur'an'da çelişki olmayacağından hareketle onu bir bütün olarak anlama; ayetleri birbiriyle açıklama usulünü benimsemiştir.33 Bunun tabiî bir neticesi olarak Kur'an'da Allah'a izafe edilen haberî sıfatları te'vil etmeksizin kabul ederek, "biz sadece ayette Allah'ın murad ettiğine iman ederiz, teşbihi nefy eder, hiçbir yorum yapmadan ilahî murad ne ise ona iman ederiz", diyerek bu konuda Selef bilginlerine uyar.34 O, Eş'arî gibi Allah'ın zâtına nispet edilen sıfatları ispat etmiş, kadere imanı, ahiret ahvaline dair ayet ve hadis ile sabit olan hususları kabul etmiştir.35

İrade hürriyeti konusunda meseleyi ontolojik olarak ele alan Maturîdî, fiilin Allah'a izafe edildiği takdirde yaratma; insana nispet edildiğinde ise kesb adını aldığını ifade ederek,36 kulun iradeye dayalı fiillerinde hür seçici ve yaptıklarından sorumlu olduğunu vurgulamış;37 diğer taraftan Ebû Hanife gibi, yapılan şeylerin (amel) imandan farklı olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre, iman kalbî bir eylemdir, psikolojik bir olgudur ve kalb ile tasdik ibarettir. Dil ile ikrar kişiye Müslüman muamelesi yapmak için gereklidir.38 Bu iman tanımı bütün mü'minleri eşit kabul eden evrensel ve

engin bir hoşgörünün eseridir; Türkler bu hoşgörü anlayışına eski dinlerinden aşinadırlar ve tarihin her döneminde bunu sergilemişlerdir.[39]

Hanefî-Maturîdî mezhebi Ebu'l-Leys es-Semerkandî (983); Sadru'l-İslâm el-Pezdevî (1100); Nureddin es-Sâbûnî (1184); Ebu'l-Maîn en-Nesefî (1114) gibi âlimler yetiştirmesine rağmen İslâm aleminde hak ettiği şöhreti bulamamıştır. Bunda Ebû Hâmid el-Gazzâlî (1111) ile birlikte âlimlerin bu iki mezhebin arasını tefrik etmeksizin birlikte değerlendirişi ve Bâtınilikle mücadele ortamında Eş'arîliğin resmî mezhep haline gelişi etkin olmuştur. Zamanla muhtemelen resmî otoritelerin menfaati gereği, Eş'arî siyasî doktrin ve kaderci (fatalist) zihniyet topluma yerleşmiştir. Maturîdîlik Osmanlılarda yeniden canlanma fırsatı bulmuş; İbn Hümâm (1457), Hızır Bey (1458), Kemâleddin Beyâzî (1687) gibi âlimler yetişmişse bile, M. Ş. Günaltay'ın da belirttiği gibi Mısır fethinden sonra Ezher'den getirilen ulemanın etkisiyle XVI. asrın ikinci çeyreğinden itibaren skolastik kaderci anlayış devlete ve topluma yerleşmiş, ilmî düşünce büyük ölçüde körelmiştir.[40]

Tarihte İtil Bulgarları[41] ve Karahanlılardan itibaren devlet kuran Müslüman Türklerin hemen hepsi,[42] devletin dinî politikasında Sünnî-Hanefî mezhep çizgisinde kalmışlar, diğer İslâm mezhepleriyle mesafeyi daima korumuşlardır. Daha Sâmânîler zamanında 931/942'de çeşitli telkinlerle Şîîliğe meyleden bir emîr, Tolun Üge komutasındaki bir ordunun hareketiyle görevden alınmış ve yerine yeni bir emîr getirilmiştir.[43] Daha sonra kurulan Türk devletlerindeki hanedanlar Abbâsî halifelerinden emirlik beratları alarak ve ona bağlılıklarını belirterek Sünnî çevre içinde kalmışlardır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, halifenin ricasıyla Bağdat'a sefer düzenleyerek Şîî Büveyhî tasallutunda bulunan Abbâsî hilâfetine eski itibarını iâde etmiş ve halife tarafından "Doğunun ve Batının Sultanı" unvanıyla taltif edilmiştir.[44] Sultan Alparslan zamanında gerek vezir

Nizâmülmülk ile sistemli hale getirilen ve eğitim ağırlıklı olarak yapılan Batınîlikle mücadeleler,[45] gerekse devletin askerî hedefleriyle Selçukluların "Kızıl Elma"sı Mısır Fatımî devleti olmuştur. Nitekim Alparslan, hutbeyi Abbâsî halifesi el-Kâim bi-emrillah adına ve ezanı Sünnîlere göre okutmaya başlayan Mekke emîrine iltifat ederek, hazineden tahsisat ayırmış; aynı şeyi Medine emîrinin de yapması halinde ona da gerekli tahsisatı ayıracağını bildirmiştir.[46] Olayın duyulmasından sonra Halep emîri de Alparslan'dan çekinmesi sebebiyle aynı yola başvurmuştur.[47] Sultan Sencer Samerra'ya geldiği zaman, bu beldede her Cuma günü Şîîlerin dönmesini bekledikleri Mehdî için hazırladıkları ata yaklaşarak "bu at bende emanet kalsın, imam her ne zaman zuhur ederse teslim ederim" diyerek Şîîlere zarif bir cevap vermiştir.[48]

C. Cahen, Anadolu Selçuklularının Sünnîliğinin, Büyük Selçukluların saldırgan ve yayılmacı Sünnîliğinden farklı olduğunu ifade etmesine rağmen, akrabalarının mirasçıları olarak Sünnî geleneği devam ettirdiklerini ve Anadolu'daki kültürel ortamın Sünnî-Hanefî yapılanmaya sahip olduğunu ifade eder.[49] Yeni padişahlar, Abbâsî halifelerinin gönderdikleri beratlar ve hâkimiyet alâmetleriyle meşruiyetlerini ilan etmişler; bize kadar gelen meskûkatlarında Sünnî motifler kullanmışlardır.

Yeni fethedilen şehirlerin kadısı da hilâfet merkezi tarafından atanmıştır.[50] Şehirdeki dini hayat, Kitabî din anlayışının hâkim olduğu cami ve medrese çevresinde Sünnî-Hanefî formda yaşanmıştır. Taşrada da, Cuma namazının İslâmî hayatta vazgeçilmez bir vecîbe oluşu ve pazar ihtiyacı, yeni yerleşim birimlerini oluşturmuş, şehirlere benzer mezhebî yapılanma popüler din boyutunda sürdürülmüştür. XI-XIII. asırlar arasında Anadolu'ya gelen âlimlerin ve din hizmetlilerinin inanç yapıları, bize intikal eden az sayıdaki yazılı eserin muhtevası, bu dönemde Anadolu'daki Sünnîliğin hâkimiyeti ortaya koymaktadır. Konya'ya elçi olarak gelen Ş. es-

Sühreverdî'nin (1234) Necmüddin Dâye'ye (1256) "Ey genç! Dindar, ilim ve tasavvufa bağlı ve erbâbını koruyan Alaeddin Keykûbad'ın himayesine gir; onu ve halkı faydalandır"51 diye öğüt vermesi ve Ömer b. Muhammed es-Sâvî'nin eserinde "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebini yaymak için diyar-ı Rum'a geldiğini" ifade etmesi bunun örneklerindendir.52

Türkler, yaşadıkları bölgelerde, Sünniliğin yanında az da olsa gayr-i sünnî mezhep cereyanlarının tesirinde kalmışlardır. Horasan ve Mâverâunnehir'de Mürciî, Kerrâmî ve Mutezîlî düşünce mensupları, Sünnî hâkimiyeti ve Şîî potansiyeli yanında az da olsa yer bulabiliyorlardı. Mürciî düşüncenin Maverâünnehr'deki konumundan zamanla Hanefî-Maturîdî çizgisinde ifade edilmesinden yukarıda bahsetmiştik. Kerrâmiye, Sufiyâne yaşayışı halk arasında yaptığı vaazlarla basit halk kitleleri arasında taraftar toplamayı başaran Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm (869) tarafından oluşturulan bir fırkadır.53 Horasan ve Kuzey Hindistan'da İslâm dininin kökleşmesinde büyük rol oynayan.54 Kerrâmîler inançları kaynaklarda kısaca, Allah'a cisim nispet ederek O'nu teşbihe yöneliyorlar, imanı sadece ikrardan ibaret sayıyorlar ve aynı anda iki imamın varlığını kabul ederek Ali ve Muaviye'nin imametlerine cevaz veriyorlardı.55 Kendi fikirlerini kabul etmeyenlere karşı, özellikle Mutezîlî ve Şîîlerle ilmî münazaralar yapan, fakat başarısız olduklarında agresif bir tavırla taraftarlarını ve halkı kışkırtan Kerramîlerin dini tebliğ ve gayrimüslimlerle cihadı teşvik gayretleri, esasen Sünnî olan Gazneliler tarafından takdirle karşılanmış ve teşvik görmüştür.56 Kerrâmî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak Sebuktekin zamanında itibar görmüş, 1012-3'de bölgeye gönderilen Fatımî-Şîî dâisi Tuhterî'nin yargılanması ve öldürülmesinde etkin olmuştur.57 Daha sonra Gazneli Mahmud tarafından Nişâbur emirliğine getirilmiş, ancak Şîîleri takip ve cezalandırırken gösterdiği taassup ve bazı suiistimaller halk arasında rahatsızlığa yol açınca görevinden azledilmiştir.

İnanç esaslarını aklî metotla sistemleştiren ve böylece haklı olarak kelâm ilminin kurucusu unvanını alan Mutezile, muhtemelen Abbâsîlerle birlikte bölgede görülmeye başlamıştır. Mutezîlî Sümame b. el-Eşres'in (849) Türklerle savaştığı ve onların elinde bir müddet esir kaldığı bilinmekle58 birlikte, mezhebî faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır.59 Bu bölgede yetişmiş en önemli Mutezîlî âlim Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'dir. (931) O, Bağdat'ta yetişmesine rağmen memleketine döndükten sonra da görüşlerini yaymaya devam etmiş, uzun süre el-Mâtürîdî ile tartışmış ve birbirlerine reddiyeler yazmışlardır.60

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (324/92) kendilerinden ayrılmasından ve onlar aleyhine reddiyeler yazmasından sonra popülaritesini yitiren Mu'tezile fırkası, Şîî fırkalar içinde bölgede özellikle Zeydiye fırkasıyla birlikte ve kısmen de müstakil olarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır.61 Büveyhî veziri Sahib Abbad'ın teşvikiyle Rey'e yerleşen Kadı Abdulcebbar'ın (1025-26), burada oluşturduğu Mutezîlî mekteple, XI. asırdan itibaren Harezm ve Horasan'da belli bir olgunluğa erişmiş ve muhtemelen Moğol istilasına kadar varlığını devam ettirmiştir.62 Tuğrul Beyin veziri Mahmud b. Mansur el-Künderî'nin (1063) Mutezîlî olduğu bilinmektedir. O, bölgedeki Şîî faaliyetleri bahane ederek camilerde bidat ehlinin lanetlenmesi ve takibi için Sultan'dan aldığı izni kullanarak İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (1085) ve Kuşeyrî (1072) gibi Sünnî âlimlerin bölgeyi terk etmesine sebep olmuş, ancak Sultan Alparslan ile birlikte gözden düşmüştür.63

Yine Arap dilinde bir otorite kabul edilen ve el-Keşşâf adlı tefsiriyle şöhret bulan Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Harizmî ez-Zemahşerî (1144) nisbesinden de anlaşılacağı gibi Harezmli bir Mu'tezîlîdir. Aslında Mutezile gibi bilimsel, felsefî ve kelamî bir çok akımları birleştiren bir fırkanın Türkler arasında taraftar bulabilmesi, Türklerin sadece "gaza

Müslümanlığı” veya “halk dindarlığı”nı ifade eden İslâmî zihniyetin ötesinde, karmaşık felsefî ve itikadî problemleri de tartışan bir kültür seviyesine sahip olduklarını gösterir.64

Farabî ve İbn Sînâ gibi İslâm felsefesi tarihinin ve Meşşâî felsefenin önde gelen iki büyük üstadının Türkler arasından ve onların yaşadıkları bölgelerden çıkması bu kültürel olgunluğun bir ifadesidir.

Şîî Mezhepler

Şîîlik, Hz. Peygamberden sonra imâmetin nass ve tayinle Ali b. Ebî Tâlib (680) ve evladına ait olduğunu ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini ileri süren ve onlara bazı insan üstü vasıflar yükleyen topluluklara verilen müşterek addır.65 Şîîlik VI. asrın başlarında doğuşuyla birlikte mutedil ve müfrit pek çok fırkalara ayrılmıştır.66 Şîîler, önce Emevîler sonra Abbâsîler tarafından siyasî nedenlerle takip ve baskı altında tutularak, muhalif bir anlayışla ve illegal olarak, devlet merkezine uzak Kuzey Afrika, Mısır, İran coğrafyasında faaliyet göstermişlerdir.

Türklerin Müslümanlarla karşılaştıkları ilk dönemlerden itibaren çeşitli Şîî-Batınî isyanların içinde aktif olarak yer aldıkları, bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür.67 Abbâsî yönetiminden Ebû Müslim’in intikamını almak amacıyla meydana gelen mahallî nitelikli bu ayaklanmaların çoğu, İslâm’a birkaç yüzyıldan beri zoraki teslim olmuş İran’da, VIII-X. yy arasında zahiri İslâm cilasına rağmen, özünde hala Zerdüştî, Maniheist ve Mazdekî kalmış çevrelerden kaynaklanmıştır.68 754-5 yılları arasında Sinbad adlı Nişapur’lu eski bir Mecusi, etrafına sözde Müslüman olmuş bir çok Mazdekî ve Şîî toplayarak isyan etmiş; 69 aynı yıllarda başka bir Ebû Müslim taraftarı olan Ebû İshak et-Türkî (754-5) de isyan etmiş;70 Horasan’da 767’de Üstad-ı Sîs;71 775-777 yılları arasında Mukanna’ isyan etmişlerdir.72 816’da Azerbeycan’da ayaklanan Bâbek el-Hurremî adlı bir İranlının isyanı tam 22 yıl Halife Me’mûn ve Mu’tasım’ı

meşgul etmiştir.73 Bu isyanlar görülen ortak inanç motifleri Ebû Müslim'in ölmediği, ve mehdî olarak geleceği, bazen isyana kalkışanların nübüvvete varan iddiaları ve bazen Tanrının, isyan liderine hulul etmesi gibi ilhâdî, İran kültüründe görülen yakın akraba evlilikleri, içki ve zinanın mübah oluşu gibi ibâhî nitelikte inançlardır.74 Bu isyanlar Sünnîliğe değil, Abbâsî merkezî iktidarına karşı geliştirilmiş hareketlerdir.75

Bu isyanlardaki Türk katılımını değerlendirirken, Türklerin İslâm'ı kabullerinin bilhassa X. yy'ın ikinci çeyreğinden sonra yoğunlaştığı gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Nitekim Bağdâdî, Mukana'nın isyanına yardım eden Türklerin inanmamış Halaclar olduğunu açıkça belirtmektedir.76 Babek isyanında yer alan Halaclarında aynı şekilde inanmayan Türkler olması kuvvetle muhtemeldir. Sınır bölgelerinde oluşan bu isyanlara Türklerin hangi oranda katıldıkları ve iddia edilen görüşlere ne kadar bağlı oldukları şüphelidir.77 Türklerin bu ve benzeri isyanlara katılmasında, ekonomik kaygıların ön planda olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu dönemde, Batı Türkistan'da Türk siyasî otoritesinin zayıflamış, mahallî güçler türemiştir. Böyle durumlarda otoriter kontrolden uzaklaşan, kendi başlarının çaresine bakmak durumunda kalan göçebe ve yarı-göçebe kitle için, önemli geçim kaynaklarından birisi olan savaş ve yağmayı, üstelik de düşmanları olarak kabul ettikleri bir devlete karşı sürdürmek, bulunmaz bir fırsattır. Nitekim Türkler bu dönemde çıkan diğer isyanlara da katılmışlardır. Onların savaşçı kimliği, sadece isyanlar için değil, Abbâsî ordusu içinde bile yer almalarını sağlamıştır. Babek isyanını bastıran Abbâsî ordusu Türk askerlerinden mürekkepti ve başlarında komutan Afşin bulunmaktaydı. Kaynaklarda zındıklık ithamıyla yargılandığı nakledilen ve Zerdüştîliği vurgulanan Afşin'in, saray içindeki siyasî çekişmelerin kurbanı olduğu dikkatli bir mütalaa ile anlaşılmaktadır.78

Horasan, gerek Zeyd b. Ali'nin (122) isyanından sonra taraftarları tarafından buraya kaçırılan oğlu Yahya'nın Emevî takibi sonucu Kerbelâ benzeri bir facia ile öldürülmesi (743); gerek Abbâsî isyanında Horasan'dan hareket eden Ebû Müslim'in etrafında oluşturulan menkıbeler çerçevesinde Ehl-i Beyt sevgisi ve taraftarlığıyla bezenip; Kum ve Meşhed merkezli olarak çeşitli beldelerdeki nakîblerin teşvikiyle Şîîliğe mütemayil bir potansiyele sahipti ki, Sünnîsiyle Şîîsiyle Türklerde Ehl-i Beyt sevgisinin oluşması bu potansiyelle ilgilidir.79 Zeydîler Taberistan, Cüzcan ve Deyleman bölgelerinde tutunarak çeşitli mücadelelerden sonra Hasan b. Zeyd liderliğinde Alevî-Zeydî bir devlet kurmayı başarmışlardır (864-943).80

Harun Reşid zamanında bölgede isyan eden Yahya b. Abdillah Maverâünnehr'deki Türk Hakanına sığınıp onun yanında iki buçuk yıl kaldığına81 göre bölgedeki mücadeleleri esnasında Türklerin Zeydîlerle ilişkiler içinde olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ebû Dülef, 992'de, Türkistan'ın doğusunda ve Tibet yakınlarında, Yahya b. Zeyd neslinden bir beyin idaresinde "Alevî" bir topluma rastlamıştır. "Alevî" diye isimlendirilen bu Türkler, Hz. Ali'yi, Gök Tanrısının Arap karşılığı saymakta ve İmam Zeyd'e ait bazı hatıraları muhafaza etmekteydiler. E. Esin, bu topluluğun "Bagraç" Türkleri olduklarını ve Kaşgarlı'nın haritasında gösterdiği Alevî bölgesinin bunların meskun oldukları yer olabileceğini ifade etmektedir.82 İncelediğimiz kaynaklarda Bagraç Türklerinin akıbeti ve Batı'ya göçtüklerine dair bir bilgiye rastlayamadık.

Sâmânîler döneminde Kuzey Afrika'da devlet kurmayı başaran ve Abbâsî hilâfetiyle rekabete girerek kendilerini halife olarak lanse eden İsmâîlî-Fâtımîler,83 kurdukları dâîlik sistemiyle kendi fırkalarını ve imâmetlerini İslâm ülkelerine propaganda ediyorlardı. Horasan ve Mâverâünnehir de bu propaganda faaliyetlerine maruz kalmış bölgeye IX.

asrın ortalarından itibaren dâîler gönderilmeye başlamıştır. Bölgeye ilk olarak Rey yakınındaki Kuleyn köyüne yerleşen Halef gelmiştir84 Daha sonra Ahmed b. Halef, Gıyas, Ebû Hâtim er-Râzî gibi kişiler daveti devam ettirdiler.85 İsmâîlîler, Hüseyin b. Ali Mervezî ve talebesi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin (veya Nahşebî) gayretleriyle Sâmâniler arasında önemli bir yekûna ulaşmış, Emîr Nasr b. Ahmed'i etkileyerek resmî görevlere getirilmişlerdir. Bunun üzerine ordudaki Türk komutanlar Sipehsaların emirliğe geçmesi üzerine anlaşıp bir isyan tertip etiler. Ancak isyanı zamanında haber alan Nasr'ın oğlu Nuh olaya müdahale etmiş; bununla birlikte, emîr Nasr b. Ahmed oğlu lehine tahtından feragat etmek zorunda kalmış, Nuh Nahşebî'yi âlimlerle bir araya getirmiş, yapılan münazarada ilzam edilmesi sonucu pek çok İsmâîlî ile birlikte öldürülmüş, ve malları yağmalanmıştır (942-3)86 Daha sonra Ebû Mansur Abdurrezzak'la yeniden güçlenen ve tehlike teşkil eden İsmâîlîler, âlimlerin ikazıyla takip edilip çeşitli mücadelelerden sonra Veşmgîr tarafından ortadan kaldırılmışlardır (964). Nizâmülmülk bundan sonra Horasan'da tek Karmatî'nin kalmadığını ifade etmiştir.87

XI. asrın sonlarında Şîî-Bâtınîler Kuzey İran Alamut merkezli Sabbahîler (Haşîşîler) vasıtasıyla Müslümanlar arasında terör ve anarşi havası estirmişler, önemli devlet büyüklerinin ve âlimlerin ölümüne sebep olmuşlarıdır.88 Nizariyye koluna mensup Hasan Sabbah 1090'dan itibaren ed-Dâvetu'l-Cedîde denilen yeni bir teşkilatlanmaya gitmiştir. Başlangıçta Mısır'a bağlı olarak kurulan bu teşkilat, kısa zamanda Mısır Fatımî reislerinin otoritelerinin zayıflamasıyla müstakil hareket etmeye başlamış ve Suriye'ye kadar uzanan bir dâî teşkilatı oluşturmuştur.89 İsmâîlîler, Alamut ve civarı ile Suriye'nin sahil bölgelerindeki bazı kalelerin dışında hâkimiyet sağlayamamışlardır. Onlar ancak, cahil, akılsız veya ukalâ, mukaddesatı inkar eden bazı felsefeciler ve adi suçluları kendi görüşleri için

kandırabilmişler90 Bu nedenle halk arasında kitlesel olarak yayılma imkanı bulamamışlardır.

Bununla birlikte özellikle Suriye'deki İsmâîlîlerin gerek bölgedeki Türkler arasında gerekse dâîler vasıtasıyla Anadolu'ya gelen Türkler arasında etkin olduğuna ve hatta Türkiye Şîîliği benimsediklerine dair görüşler bulunmaktadır.91 Burada resmî ilişkiler bazında bir rivayeti değerlendirmek istiyoruz. "Kutalmışoğlu Süleyman Süleyman Şah doğu sınırlarını emniyet altına almak gayesiyle bizzat Kilikya üzerine bir sefer düzenlemiş; 1082 senesinde Tarsus'u fethetmiş ve Trablusşam'da kadı-hükümdar olan Şîî İbn Ammar'a müracaat ederek yeni fethettiği bu şehir için kadı ve imam-hatip istemiştir."92 Bu rivayet, Selçuklu hanedanı arasındaki rekabeti göstermesi bakımından önemlidir. Zaten bu rekabetten istifade etmek isteyen Fatımîler daha önce de İbrahim Yınal'a ve Kutalmış oğullarına siyasî destek sözü vermişler, onları akrabalarına karşı kışkırtmışlardır.93 Aslında bölgedeki melikler ve komutanlar arasında bazen fiilî mücadeleye dönüşen rekabet ortamında tarafların bu nevi bir desteğe yönelmeleri tabiidir. Nitekim Süleyman Şah'ın bölgede güçlenmesine binaen Tutuş, Müslim ve Artuk arasında 1085 yılı başlarında Melikşah'ın tabiîyetinden ayrılma, Tutuşun "Sultan"lığını benimseme ve Şîî Fatımî hilâfetine tabi olmak üzere bir ittifak yapılmıştır.94 Dahası Suriye bölgesinde Abbâsî veya Fatımî hilâfetinin bölgedeki hâkimiyet potansiyeline göre, mahalli idarecilerin sahip oldukları şehirde hutbeyi Sünnî veya Şîî halifeler adına okuttukları vakidir. Dolayısıyla bu nevi teşebbüsleri şartlara göre oluşan siyasî manevralar olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim C. Cahen de "Atsız, Artuk, ve Kutalmış'ın oğulları, şüphesiz her türlü dinî fırka meselesine ilgisiz kalıyor ve menfaatleri gerektirdiği vakit, sadece zararsız Şîî İbn Ammar ile değil fakat Fatımîlerin yayılmacı İsmailiyye mezhebiyle dahi işbirliği yapmaktan

çekinmiyorlardı”[95] diyerek, bunu ifade etmektedir. Süleyman Şah 1084’te Antakya fethini müteakip, şehrin büyük kilisesini camiye çevirterek, 120 müezzine ezan okutmuş ve Cuma namazını kılmıştır. Onun, Melikşah ve Abbâsî hilâfetine fethini müjdelemesi,[96] önceki davranışının siyasî niteliğini göstermektedir. M.H. Yınanç, onun Tarsus’taki tavrında Fatımîlerle oluşacak ticarî münasebetleri de göz önüne almış olabileceğini ifade eder[97] ki, Tarsus ve Trablus’un liman şehirleri olması dikkate alınırsa, deniz yoluyla yapılan ticaretten anlayan bir hukukçunun kadılığı ve tecrübesinin Müslümanların lehine olacağı aşikardır.

Bâtıniyye fırkasının inanç bakımından etkilediği ve daha sonra Anadolu’da varlıkları görülen fırkalar, Nusayrîlik,[98] Ehl-i Hakk ve Yezîdîliktir. Bu fırkalardan Yezîdilik, XIII. asrın ikinci yarısından itibaren oluşum sürecine girmiş Güneydoğu Anadolu’nun dağlık bölgelerinde, Kuzey Irak, İran Kürdistanı ve Azerbeycan taşrasında varlığını sürdürmüş, Emevî gulüvvü olan ve adeta bölgedeki Şîî oluşuma tepki olarak ortaya çıkan bir fırkadır.[99] Ehl-i Hakk da, Yezîdilerle aynı coğrafyada Sultan Sohak’a nispet edilen ve muhtemelen Yezîdî aşiretlerinin düşmanı aşiretler arasında benimsenme imkanı bulmuş bir fırkadır.[100]

Fırkaların uluhiyyet ve kâinatın yaratılışı ile ilgili inançları Şîî-Batınîlerin nübüvvetin sürekliliğiyle ilgili inançlarının farklı formlarda ifade edilen değişik versiyonlarıdır ve bu şekliyle eski Mezopotamya’daki Gnostik inançların, Sâbîîliğin ve Yeni Eflatuncu felsefenin yeni yorumlarla güncelleştirilmesinden ibarettir.[101]

Daha önemlisi her üç fırkada yaratılış bakımından kendilerini diğer insanlardan ayrı kabul ettikleri için Şîî-Batınîlerden farklı olarak yayılmacı değil, içine kapalı toplum yapısına sahiptirler. Nitekim Massignon, Nusayrîlerin kendi gruplarına ait sayıyı sınırladıklarını ve bu sayıya X. asırda ulaşıldığını[102] belirtir. Bu fırkaların sahip oldukları inançlar

bakımından Anadolu Alevîliğine tesirlerinden söz etmek imkansızdır. Bununla birlikte gelenek, örf ve adet benzeri inançlarda grupların az da olsa birbirlerini etkilediklerini belirtmeliyiz.

Ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle beraber Toroslar'daki Tahtacılar'da görülen Selman-ı Fârisî'nin takdisi103 bölgesel yakınlıktan dolayı Nusayrî tesirini hatırlatmakla birlikte, Nusayrîlerin Selmân'a yükledikleri fonksiyon ve bunun bazı Bâtınî zümrelerine yansıyan şekline -ki buna "Sîniyye" denilir-104 Tahtacılarda rastlanmaz. Nitekim yaptığımız araştırmada, menkıbeye göre, Selmân-ı Fârisî, Türklere İslâm'ı öğreten ve onlara Dede Korkut'u eğitici olarak tayin eden kişi olarak kabul edilmektedir105 Bu menkıbe Şeref Han'ın Kürtlerin menşe'i ile ilgili naklettiği menkıbeyle benzerlik gösterdiği gibi106 tarihî vakıalara da uygundur. Hazar Türkleriyle ilk savaşan komutanlar arasında Selmân b. Rabîa'nın adı geçmektedir.107 Kanaatimize göre Selmân adının Türkler arasındaki şöhreti de bu olaylarla ilgilidir. Ancak zaman bu adı daha meşhur olan diğer bir sahabeyle Selmân-ı Fârisî'yle özdeşleştirmiştir. Selmân'ın Hz. Ali'nin yakınlarından oluşu, fütüvvet ehlince meslek pîri sayılması108 ve Alevî ananesindeki "Kırklar Meclisinde" nakîb rolü üstlenmesi109 onun adının takdis edilmesini kolaylaştırmıştır.

İsnâaşeriyye Şîîliği, imamların ziyaretgâhları çevresinde ve Abbâsî hilâfeti tarafından oluşturulan nekâbet kurumuna binaen özellikle seyyidler ve nakîbler etrafında kümelenerek varlıklarını korumuşlardır. Selçuklular, Sünnîler kadar mutedil Şîîlere karşı da bir ayrım siyaseti gütmüyor; seyyidleri ve şerifleri himayelerine alıyorlar; Alevîlere hangâh ve hatta medrese inşa ediyorlardı. Kısaca halifelere küfr etmeyen mutedil Şîîler, Türkler sayesinde tam bir hürriyet ve himayeye mazhar idiler.110 Bu nedenle Türklerin bu fırkayla karşılaşması ve onların inançlarından etkilenmeleri tabiîdir. Özellikle Azerbaycan'da yaşayan Türklerin, ilk

dönemlerden itibaren Şîîliği benimseyen Deylemlilere111 komşu olmalarının bu mezhebe ilgilerini artırmış olması muhtemeldir.112 Ancak, Spuler'in de ifade ettiği gibi, Şîîliğin takiyye prensibiyle faaliyetlerini gizlemelerinden dolayı, sadece resmî ilişkilere yansıyan unsurların tespiti mümkündür, halk arasında Şîîliğin hangi ölçüde hâkim olduğu ise bilinememektedir.113 Resmî olarak İsnâaşeriyye Şîîliği, XII sonlarında Abbâsî halifesi en-Nâsır lidinillah'ın (saltanatı: 575-622/1180-1225) siyasî gayelere matuf olarak Şîîliğe meyletmiş ve Şîî faaliyetlere fırsat vermesiyle kendilerini gösterme fırsatı bulmuştur.114 Bu fırsat, Nâsıruddin et-Tûsî (1274) ve talebesi Allâme el-Hasan b. Yusuf İbni'l-Mutahhar el-Hıllî'nin (1326) gayretleriyle canlanmış ve bazı Moğol Hanlarının himayesiyle devam etmişse de; İsnâaşeriyye Şîîliğinin, Türkler arasında bariz etkilerini görmek için IX/XV. asırda Şeyh Cüneyd ile başlayan Safevî hanedanının Anadolu'ya yönelik propagandalarını beklemek gerekecektir. Bu propagandaların arka planını ise XIII. Asır Anadolu'sundaki dinî-tasavvufî hareketler oluşturmaktadır.

Tasavvufî Hareketler

İslâm düşünce tarihinde tasavvuf, ortaya çıkış tarihinden itibaren fıkıh ve kelâm ekolleriyle sıkı bir birliktelik içinde gelişmiştir.115 Göçebe ve yarı-göçebe Türklerin İslâmlaşmalarında gezgin sûfî ve dervişler önemli rol oynamışlardır. Bunda sûfîlerin hayat prensipleri kadar, Türklerin eski dinlerinden bildikleri din adamlarına sevgi, saygı ve takdis anlayışının116 etkisi olmuştur. Nitekim Kamların Türk toplulukları arasındaki rolü, İslâmlaşma sürecinde gezgin dervişlere, tarikat şeyhlerine ve pîrlere atfedilmiştir. Böylece ata, baba, dede denilen, belli aşiretlere mensup, zamanla seyyid nisbesi de verilen velî tipi ve bunların etrafında Kitâbî din anlayışından farklı velî kültü oluşturulmuştur.117 Böylece Türklerin İslâmlaşma tarihinde onlara dinlerini öğreten Aslan Baba, Korkut Ata,

Çoban Ata gibi azizler hep var olmuşlardır.118 Sûfiyâne görünümleriyle halk vaizi olarak faaliyet gösteren Kerrâmîlerin Gazneliler tarafından benimsenmesi de bu anlayışın eseridir. Bunların yanında Gazalî'yle (1111) birlikte Sünnî itikat ile barışan tasavvufî düşünce, yerleşik kültüre mensup çevrelerde de gelişerek varlığını sürdürmüş, çoğu kere resmî kabule mazhar olmuştur.

Türkmen göçebeler arasında en fazla taraftar bulan ve münferit dervişlik faaliyetinin ötesinde tarikat haline gelip teşkilatlanan tasavvuf hareketi Hoca Ahmed Yesevî'nin (1167) kurduğu Yesevîliktir. Hâce Ahmed Yesevî menkıbeye göre bir sahâbî olan Arslan Baba'dan nasîp almıştır.119 Hz. Ali neslinden olan, Hacegân'dan Yusuf Hemedâni'nin terbiyesinde yetişen120 Hoca Ahmed İslâmiyetin evrensel değerlerini kavrayarak, Mâturîdî'nin itikâdî düşüncede yaptığını tasavvufî düşüncede yapıp, Türklere kendi örf ve gelenekleriyle örtüşen, anlaşılır bir dinî zihniyet sunmuş; dini, Türk ruhuna uygun, millî unsurlarla anlayıp yorumlamıştır.121 Dîvan-ı Hikmet'inde, Kitab ve Sünnet'e bağlı bir din anlayışını Maturîdî ekol çerçevesinde, edebî kaygıdan ziyade öğreticiliği esas alarak, halk Türkçe'siyle didaktik ve manzum bir şekilde dile getirmiştir.122 Onun Orta Asya'da yaktığı meşale Türkmenler arasında dolaşan ve onlarla beraber Anadolu'ya gelen dervişler tarafından söndürülmeden canlı tutulmuştur.123

Türkiye Selçukluları Devleti de onların gelişine zemin hazırlayıp şehir merkezlerinde cami, medrese, tekke, imarethane vb. sosyal yapıları inşa edip buraların idamesi için gerekli finansman, vakıflar tahsis edilerek sağlamış; taşrada ise çeşitli kervansaraylar, hangâhlar, sınır boylarındaki ribat benzeri derbendler, tekkeler inşa ve imar edilerek buraları gönüllü kimselerle doldurmuş, civarlarındaki toprakların işlenmesi sağlamış ve buralarda yerleşenlere bazı vergi muafiyetleri sağlamıştır.124 Bu dönemde Anaolu'ya gelen meşhur sûfîlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Medreselerin hâkim olduğu şehir çevrelerinde Muhyiddin Arabî (ö. 1241), Bahauddin Veled (ö. 1228), Burhanuddin Muhakkik-i Tirmizî (ö. 1240), Evhaduddin Kirmanî (ö. 1237), Necmüddin Dâye (ö. 1256), Ahi Evren (ö. 1261), Mevlâna Celaleddin Rûmî (ö. 1273), Sadruddin Konevî (ö. 1273), Ebubekr Niksârî (ö. ?), Fahruddin Irâkî (ö. 1289) vd.;[125] taşrada, köylü ve göçebe nüfus kitlesi arasında ise Baba İlyas (ö. 1240), Hacı Bektaş Velî (ö. 1270), Sarı Saltuk (1293), Barak Baba (ö. 1307), Yunus Emre (ö. 1320), Aybek Baba, Kumral Abdal, Abdal Murad, Abdal Musa, Geyikli Baba[126] gibi şeyh ve dervişlerin talimleri doğrultusunda yayılmıştır.[127] XIII. asır Anadolusu'nda tasavvufî düşünce İbnü'l-Arabî kaynaklı vahdet-i vücûd, Horasan Melâmîliği ve Irak sûfîlerinin zühd anlayışlarının etkisinde tarikatlaşma sürecine girmiş, Sühreverdiyye, Mevleviyye, Kübreviyye, Halvetiyye, Kalenderiyye, Haydâriyye, Bektâşiyye gibi tarikatlar oluşmuştur.

Ancak taşrada, Türkmenler arasıdaki oluşum, başlangıçta dönemin sosyal şartları içinde farklı bir tepkiyle, Babaî İsyanıyla kendini göstermiştir (1240). Baba İlyas ve halifesi Baba İshak önderliğinde, mesiyanik karakterdeki bu isyan, Doğu ve Orta Anadolu'daki nüfus kesafetinin artması, sosyal ve iktisadî dengelerin bozulması, siyasî yönetimin keyfîliği ve devletin halkına yabancılaşması neticesi ortaya çıkmış, bölgedeki Türkmenlerin çoğunun iştirak etmiş ve Kırşehir Malya ovasında kanlı bir şekilde sona ermiştir.[128] Kendisi hakkında bugün de çok fazla bir şey bilmediğimiz Şeyh Ebu'l-Vefa'nın halifesi Baba İlyas yaşayışı ve faaliyetleriyle tipik bir halk sufîsi, aşiret velîsidir.[129] Torunu Elvan Çelebi'ye göre Baba İlyas, kendilerinin de atası olan Dede Ğarkın'ın halifesi ve onun izniyle diğer dört halifesiyle birlikte Rum diyarına gelmiştir.[130] Babaî hareketi, dinî bir hareket olmadığı gibi, Şîîlikle de bir alakası yoktur. Ocak, hareketin İsmâîlîk tesirinde kaldığına dair "en ufak bir

veriye” rastlanmadığını belirtiyor.131 Bâbâî bakiyeleri daha sonra diğer Türkmen sûfîleri gibi Bektâşîlikle bütünleşerek varlıklarını sürdürmüşlerdir.

XIII. asırda Türkler arasında en yaygın ve etkin oluşum şüphesiz Ahilik olmuştur. Fütüvvet geleneğine bağlı Şeyh Nasîru’d-Din Mahmûd b. Ahmed el-Hoyî Ahi Evren’in (ö.1261) şahsında temsil edilen Ahilik, eski Türk akılık ve alp geleneğinin, Arap ve İran fütüvvet idealiyle İslâmî bir sentez içinde birleşip Anadolu’da ortaya çıkan kurumlaşmış şeklidir. Örgütlenme biçimiyle şehir halkıyla göçebe halk arasında köprü vazifesi132 de gören Ahilik, Anadolu’da şehirli-göçebe dinî hayatını bir ölçüde birleştirmeyi başarabildiği için, bu dönemdeki dinî tezahürleri büyük ölçüde bünyesinde toplamıştır. Ahiler, Moğol istilasına karşı özellikle Orta Anadolu’da örgütlenerek diğer Türkmenlerle birlikte bir savunma hattı oluşturmuş;133 XIII. asrın ikinci yarısından sonra şehirlerin mahalli idaresinde söz sahibi olarak halkın asayiş, sükun ve huzurunu temine yönelik çaba sarf etmişlerdir. Ahiliğin klasik tarikat örgütlenmesinden farklılık arz etmesi, mensuplarının Mevlevîlik, Bektâşîlik, Halvetîlik, Rufâîlik gibi tarikatlara da intisap etmesine fırsat sağlamıştır.134 Dahası Ahilik XV. asrın ikinci yarısından itibaren esnaf loncası haline gelinceye kadar fütüvvet geleneğine bağlı olarak esnafların yanında dervişleri, askerleri, ulema ve umerâyı da bünyesinde barındırmıştır.

Esnaf loncası haline gelip yarı resmî bir yapıya büründükten sonra ise, taşradaki zaviyeler büyük ölçüde Alevî-Bektâşî dervişleri tarafından doldurulmuştur. Bu itibarla Alevîlik ve Bektâşîlik, Ahiliğin zaviye geleneğinden, erkan ve adap olarak pekçok unsur ve inanç motifi almıştır. Fütüvvetnâmelerde yer alan, merasimler esnasında veya çeşitli merhalelerde talibin bilmesi gereken sorular ve cevaplar ile ilgili fasıllar, Bektâşîlikte musahiplik adını alan Fütüvvetnâmelerde yol ata ve yol kardeş edinme diye anlatılan erkan, kırklar cem’i ile ilgili rivayetler ve şedd

kuşanma, hırka, tâc gibi özel giysiler hakkındaki yorumlar Fütüvvetnâmelerden Bektâşî-Alevî literatürüne geçen motifler arasındadır.135

Anadolu'ya gelip zaviye sahibi olan ve Yesevî geleneğine bağlı dervişlerden birisi de Mevlânâ ve Ahi Evren'in çağdaşı Hacı Bektaş Veli'dir (1270-71).136 O, Baba İlyas'la görüşmesine rağmen, isyan teşebbüsünü tasvip etmeyip Sivas-Kayseri-Kırşehir üçgeninde dolaşarak Kırşehir yakınlarında karar kılmıştır. Vilâyetnâme'sinde onun seyyid olduğu nakledilir.137 Hacı Bektaş, hayatının kalanını Suluca Karahöyük'te geçirmiş, "Hatun Ana"ya el vermiş ve vefat etmiştir.138 Tarikat Hatun Ana'dan Abdal Musa vasıtasıyla devam etmiştir. Kendisine nispet edilen eserler, onun medrese tahsili gördüğünü, şer'î ilimlere vakıf olduğunu, Arapça ve Farsça bildiğini göstermektedir. Eserlerini, Makâlât, Kitâbu'l-Fevâid, Şerh-i Besmele, Şathıyye, Hurde-nâme, Üssü'l-Hakîka şeklinde sıralayabiliriz.139 En fazla bilinen ve nüshası bulunan eseri Vilâyetnâme'ye göre Molla Sadeddin tarafından Türkçeye çevrilen Makâlât'ıdır.140 Hacı Bektaş da tıpkı Hoca Ahmed gibi, hitap ettiği Türkmen kitlesine, İslâmî inançları karmaşık felsefî izahlardan uzak, basit ve anlaşılır şekilde ahlâkî öğütlerle birleştirerek akılcı ve anlaşılır bir üslupla açıklamıştır.141 O, dönemin geleneğine uygun olarak görüşlerini şeriat-tarikat-marifet-hakikat kapılarının onlu makamları halinde açıklayarak sunar.142

Sonuç

Bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, Türkler, İslâm'la karşılaşmalarından itibaren bu dinin zihniyet bakımından kendi dünya görüşlerine, örf ve geleneklerine uygunluğunun hissederek onu benimsemeye başlamışlardır. Bu benimseyiş, sıradan bir kabulün ötesinde bütün benlikleriyle onu özümseme, kavrama ve anlama şeklinde tezahür etmiştir. Böylece onlar, daha ilk dönemlerde İmam Mâturîdî'yle İslâm'ın

düşünce ve inanç bazında; Hoca Ahmed'le ise duygu ve yaşama bazında kendilerine uygun bir yorumunu yapmışlar, kendilerine has bir Türk Müslümanlığı oluşturmuşlardır. Bununla birlikte Türkler, diğer mezhep ve tarikat hareketlerine de kayıtsız kalmamışlar, oluşturdukları kültür çevresinde Sünnî-Maturîdî mezhebin dışındaki mezheplerle temas ederek onların fikirleri tartışma fırsatı bulmuşlardır. Esasen Türkler, sahip oldukları geniş hoşgörüyle asla inançlarında fanatizme varacak bir taasuba sahip olamamışlar, kendilerinin dışındaki düşünce ve inançları hoşgörüyle karşılayarak onlarla bir arada yaşama öz verisini göstermişlerdir.

1 Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, 3. baskı, İstanbul 1979, 215-217; Emel Esin, “Türklerin İslâmiyete Girişi”, Tarihte Türk Devletleri, Ankara, 1987, I, 287-288.

2 Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, 3. baskı, İstanbul 1993, 10. Bu sözler hakkına bk. Câhız, Fezâilü'l-Etrâk, Türklerin Faziletleri, çev. R. Şeşen, Ankara 1988, 73-74, 85.

3 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil Fi't-Tarîh (İslâm Tarihi), red. M. Tulum, İstanbul, 1987, III, s 35-36, 40. Câhız, 85.

4 Esin, “Türklerin İslâmiyete Girişi”, 289. Bunun tek istisnası halife Ömer b. Abdülaziz'dir. Emevîler döneminde Türklerin Müslümanlarla ilişkileri hakkında bir monografi için bk. Zekeriya Kitapçı, Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler, 3. baskı, Konya 1994.

5 Arapların Türklerin savaşçı özelliklerini takdir ettiğine dair örnekler için bk. Câhız, 61-93.

6 V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, haz. K. Y. Kopraman-A. İ. Aka, İstanbul 1975, 76; Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti, 228; Faruk Sümer, Oğuzlar, 4. baskı, İstanbul 1992, 59.

7 Emel Esin, “Türklerin İslâmiyete Girişi”, 268; Şaban Kuzgun, Hazar ve Karay Türkleri, Ankara 1985, 94-96; Ünver Günay-Harun Güngör,

Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, İstanbul 1997, 225-229.

8 Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, 167 vd; Sümer, "Türklerin İslâmiyete Girmeleri", Türk Dünyası Tarih Dergisi, S. 42, 1990, 7-9.

9 İbnü'l-Esîr, VIII, 460. Ayrıca krş. Barthold, Dersler, 273-274; Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti, 237, 239; Sümer, Oğuzlar, 59.

10 Sümer, Oğuzlar, 60.

11 İbnü'l-Esîr, IX, 396-397.

12 Emel Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 304-305.

13 Ünver Günay, Din Sosyolojisi, İstanbul 1999, 287 vd.

14 Günay-Güngör, 197.

15 Sönmez Kutlu, Türklerin İslâmlaşma Süreçlerinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, 197 vd.

16 Wilfred Madelung, "Horasan ve Maverâünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. S. Kutlu, AÜİFD, XXXIII, 240-247.

17 Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhid, nşr. F. Huleyf, İstanbul 1979, Huleyf'in Mukadimesi, 5; Kutlu, 273-274.

18 E. Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, 4. baskı, Ankara 1990, 55.

19 Claude Cahen, İslâmiyet, çev. E. N. Erendor, İstanbul, 1990, 196.

20 Faruk Sümer, "Türklerin İslâmiyete Girmeleri", 7-9.

21 Barthold, Dersler, 77-78; Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâmiyete Girişi, İstanbul 1978, 151.

22 Köprülü, "Ribat", Vakıflar Dergisi, c. II, 1942, 272-273. Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 290; Kitapçı, Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler, 115-116.

23 Hakîm es-Semerkandî, Sevâdu'l-Âzam, İstanbul 1877, 39. Ayrıca krş., EmrullahYüksel, "Eş'arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", Ata. Üni. İİFD, S. 4, Erzurum 1980, 96.

24 Esin, İslâmiyeten Önceki, 150-151.

25 Lewis, Haşişiler, çev. A. Aktan, İstanbul 1995, 27.

26 Madelung, 247.

27 Günaltay, “Selçuklular Horasan’a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu”, Belleten, c. VII, 1943, 81-82, 84-85; Günay-Güngör, 206.

28 Yusuf Ziya Yörükân, İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler, nşr, T. Yörükân, Ankara 2001, XXXIV.

29 Huleyf’in Mukadimesi, 8.

30 Mâturîdî, 4.

31 Mâturîdî, 135-136.

32 Mâturîdî, 2-4; Huleyf’in Mukadimesi, 26-27.

33 Yüksel, 97-98; A. M. Eyyub Ali, “Mâturîdîlik”, İslâm Düşüncesi Tarihi, ed. M. M. Şerif, çev. A. Ünal, İstanbul, 1996, IV, 298-300.

34 Mâturîdî, 74.

35 Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi Giriş, İstanbul 1981, 124-125.

36 Mâturîdî, 225-226.

37 Bu konuda detaylı bir inceleme için bk., M. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî, İstanbul 1980, 275-310.

38 Mâturîdî, 389, 395. Ayrıca krş, Kutlu, 278-279, 281.

39 Günay, “Anadolu’nun Dinî Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü”, Erdem TürklerdeHoşgörü Özel Sayı I, Ankara 1996, 192-193.

40 Günaltay, “Selçuklular Horasan’a İndiklerinde İslâm Dünyası”, 80, dipnot: 40.

41 III/X. yy’ın sonlarında Bulgarların çoğu İslâm’ı benimsemişlerdi ve her köy, kasaba ve şehirde Kur’an okulları mevcuttu. Esin, “Türklerin İslâmiyete Girişi”, 268; Günay-Güngör, 225-229.

42 Karakoyunluların istisna olarak Şîîliği benimsediğini ileri süren görüşler varsa da Sümer ve Bosworth bunu ihtiyatla karşılar ve dönemin kaynaklarındaki bilgilerin kesin olmadığını ifade eder. Bk., Sümer, “Karakoyunlular”md., İA, VI, 304; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, 210. Diğer bir istisna olan Safevî Devleti, Türk bir hanedan önderliğinde kurulmuş olmasına rağmen, İslâm’dan farklı evrensel dinlere giren Türk boylarının milliyetleri kaybetmelerine benzer bir şekilde, zamanla büyük ölçüde milliyetlerini kaybetmişlerdir.

43 Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti, 227.

44 İbnü’l-Esîr, IX, 462 vd.; M. Şerafeddin Yaltkaya, “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, Türkiyât Mecmuası, c. I, İstanbul, 1925, 115 vd.

45 Günay-Güngör, 247-248.

46 İbnü’l-Esîr, X, 68-69; Yaltkaya, “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, 117. Mekke emîri için defaten 30.000 bin dinar ve her sene 10.000 dinar gönderilmesi va’d edilmiş; Medine için ise, defaten 20.000 dirhem ve her sene için 5.000 dirhem va’d edilmiştir.

47 İbnü’l-Esîr, X, 70-71; Yaltkaya, “Selçuklular Devrinde Mezâhib” 117.

48 Yaltkaya, “Selçuklular Devrinde Mezâhib” 118. Suveru’l-Ekâlim’den naklen.

49 Cahen, “Le problème du Shî‘ısme Dans l’Asie Mineure Turque Pré-Ottomane”, Le Shî’sme İmâmite, Paris 1970, 117; aynı mlf, Osmanlı

lardan Önce Anadolu’da Türkler, 245 vd. Müellifin Selçuklular hakkındaki bu kanaatine katılmak mümkün görünmemektedir. Selçuklularda diğer Türk devletlerinde olduğu gibi geniş hoşgörü sahibiydiler, ancak dinin, devletin ve halkın bekasını tehdit eden unsurlara karşı mücadeleyi de bir görev addediyorlardı. O dönemde bu tehdidin en belirgin destekçileri ise Mısır Fatımîleri ve onların İran’daki uzantıları olan

Alamut Batınîleriydi. Bu bağlamda Selçukluların geçmiş tecrübelerden de istifade ile Şîî-Batıni devlet ve gruplarla mücadelesinden daha tabii bir şey olamazdı. Bu mücadelenin gerekliliği konusunda Nizamülmülk'ün değerlendirmelere bakılabilir. Bk. Siyasetnâme çev. N. Bayburtlugil, 2. baskı İstanbul 1987. 257-259.

50 Kadılar ile ilgili nadir menşûr örneklerinden bazıları Turan tarafından neşredilmiştir, bk., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, 2. baskı, Ankara 1988, 41-47, XXXVI-XLI arasındaki beş vesika.

51 Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti, 299.

52 Osman Çetin, Anadolu'ya İslâmiyetin Girişi, 2. baskı, İstanbul 1990, 104, Sâvî'nin "Akâid-i Ehl-i Sünnet"adlı risalesinden naklen.

53 Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm, Sicistanlıdır, Nişabur, Belh, Merv, Herat Gur, Gazne ve Horasan'ın köylerinde faaliyet göstermiş, Mekke ve daha sonra Kudüs'e giderek burada ölmüştür (869). Bk. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, tah., M. Kîlânî, Beyrut 1986, I, 32-33; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. E. R. Fığlalı, Ankara 1990, 160-161; M. Şerafeddin, "Kerrâmîler", DFİFM, sene: 3, S. 11, İstanbul, 1929, 1-3.

54 Henry Laoust, İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler, çev. E. R. Fığlalı-S. Hizmetli, Ankara 2000, 135.

55 Kerrâmiyye'nin görüşleri için bk., Şehristânî, I, 108-113; Bağdâdî, 161-168; M. Şerafeddin, "Kerrâmîler", 6 vd.; Henry Laoust, 135-136.

56 Margoliouth, "Kerrâmiye", İA, VI, 595; M. Şerafeddin, "Kerrâmîler", 4-5; Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyası", 86.

57 Günay-Güngör, 238; Kutlu, 239-240.

58 Bk. Câhız, 75-76.

59 Kutlu, 167.

60 Huleyf'in Mukaddimesi, 6; Kutlu, 167.

61 Kutlu, 167-168.

62 Nyberg, “Mûtezile”, İA, VIII, 761; Laoust, 200.

63 İbnü'l-Esîr, X, 45-46. Ayrıca bk., M. Şerafeddin, “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, 101 vd., makalede vezirin, bilhassa Şafiîlere ve Eş'ârîlere karşı mücadeleleri anlatılır.

64 Günay-Güngör, 198.

65 Şîîliğin tanımı hakkında bk., 5; Şehristânî, I, 146-147; E. R. Fığlalı, İmâmiyye Şîası, Ankara, 1984, 9-13; Hasan Onat, Emevî Devri Şîî Hareketleri, Ankara, 1993, 15.

66 Şîî fırkaların başlıcaları Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye (İsnâaşeriyye), İsmâîliyye'dir. Bu konuda bk., Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîa, Necef 1936, 17 vd.; Bağdâdî, 26; Şehristânî, I, 147.

67 Örneğin bk., M. F. Köprülü, “Bektâşîliğin Menşe'leri” Türk Yurdu, c. II, Nu: 8 1341, 125-126; İrené Mélikoff, Abû Müslim Le “Porte-Hache” du Khorassan, Paris, 1962, 61; A. Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, 2. baskı, İstanbul 1996, 154.

68 Mélikoff, 61.

69 Mes'ûdî, Mürûcu'-Zeheb, tah. M. M. Abdulhamid, Beyrut, trz, III, 306; İbnü'l-Esîr, V, 392-393.

70 İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, tah. İ. Ramazan, Beyrut 1994, 418; Mélikoff, 56-57. Ebû İshak İranlı olmasına rağmen, Türkler arasına elçi olarak gönderildiği için “et-Türkî” diye anılıyordu.

71 İbnü'l-Esîr, V, 477; Mélikoff, 56-57.

72 İbnü'l-Esîr, VI, 42-53; Bağdâdî, 200-201; Şehristanî, I, 153-154. Mélikoff, 57-58.

73 İbnü'n-Nedîm, 417; Nizamülmülk, Siyasetnâme, 317-324.

74 Bu zümrelere nispet edilen görüşler hakkında bk., Nevbahtî, 46-52; Bağdâdî, 198-206.

75 Ocak, Babaîler İsyanı, 154. Bu isyanların tarihi bakımdan incelendiği yeni bir monografi için bk., Cem Zorlu, Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar, Ankara 2001, özellikle 123-166.

76 Bağdâdî, 200.

77 İbnü'l-Esîr Üstâd-ı Sîs'in etrafına üç yüz bin kişi topladığını söylerken (bk, el-Kâmil, V, 477), Köprülü bu isyana üç yüz bin Oğuz'un iştirak ettiğini söyler. "Bektâşîliğin Menşe'leri", 126-127.

78 Afşin ile ilgili rivayetler hakkında bk. İbnü'l-Esîr, VI, 446-454. Ebû Zehra bunu Mutezîlîlerin bir başarısı gibi nakletmektedir. Bk., Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyyîn, 142-147; Yıldız ise olayın arkasındaki siyasî nedenleri irdelemiştir. Türkler ve İslâmiyet, İstanbul 1976, 96-105.

79 Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 293; M. Rami Ayas, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara, 1991, 27.

80 İbnü'l-Esîr, VII, 114-116, VIII, 71-73; Komisyon, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, V, 457-463.

81 Büyük İslâm Tarihi, V, 459; Kutlu, 162.

82 Ebû Dülef Seyahatnâmesi, çev. R. Şeşen, İstanbul 1995, (İbn Fazlân Seyahatnâmesi içinde), 89; Esin, "Türklerin İslâmiyete Girişi", 293, 304; Şeşen "Bağraç" kelimesini "Buğraç" okuyarak, bunlarla Karahanlıların kastedildiğini, fakat onların Sünnî olduklarını ifade ile Ebû Dülef'in malumatına itibar etmiyor. Bk., aynı yer Dipnot: 153. Ancak Karahanlıların menşe'i ve Karahanlılarda görülen Buğra ve Arslan ünvanlarının Karlukların iki büyük boyu olan Yağma ve Çiğillerin ongunları olduğu göz önüne alınırsa (bk, O. Pritsak, "Karahanlılar" md., İA, VI, 252-253.);

etimolojik benzerlikten hareketle yapılan bu izahı kabullenmek mümkün görünmemektedir.

83 Bâtıniyye, İslâm düşünce tarihinde hakikati ifade eden bâtının ancak masum bir imamın öğretmesiyle (talimiyle) bilinebileceğini ve kurtuluşun zamanın imamına bağlanmakla mümkün olduğunu kabul edip, nassları te'vil eden ve İslâm'ın temel hükümlerini bütün Müslümanların anlayışından farklı yorumlayarak din anlayışlarını inkar ve ibaha sınırlarına kadar götüren, son derece gizli bir şekilde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezî idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken siyasi grupları ifade eder. Bâtıniyye H. III. yy'ın ikinci yarısından itibaren münhasıran, İmam Ca'fer Sadık'tan sonra yedinci imam olarak onun büyük oğlu İsmail'i (759) tanıyanlar ve imameti onun neslinde devam ettirenleri ifade etmiştir. Bu nedenle onlara İsmailiyye de denilir. Bk., Ahmet Ateş "Batıniyye" md., İA, II, 539 ve Avni İlhan "Batıniyye" md., DİA, V, 191.

84 Nizamülmülk, 286-287; S. M. Stern, "The Early İsmâilî Missioneries in the Nort-Vest Persia and in Khurâsân and Transoxania", Studies in Early İsmâ'ilism, E. J. Brill, Leiden 1983, 190-191; Farhad Daftary, The Ismâ'îlîs, Cambridge 1990, 120. Deylemî Horasan dâîsinin eş-Şârânî diye tanındığını ondan daveti Hüseyin b. Mervezî'nin aldığını söyler, bk., Beyânu Mezhebi'l-Batıniyye, nşr. R. Strothman, İstanbul 1939, 21.

85 Nizamülmülk, 287-290; S. M. Stern, 194-201; F. Daftary, 121-123.

86 Nizamülmülk, 291-299. Ancak İbn Nedîm olayı biraz farklı nakleder. Ona göre emîr Nasr, ömrünün sonlarında hastalanmış ve bunu İsmâîlîleri desteklemesinden dolayı ilahî bir ceza olarak algılayıp pişmanlık duymuştur. Yerine geçen oğlu Nuh da İsmâîlîleri tedip edip cezalandırmıştır. el-Fihrist, 234. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk, Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, çev. H. D. Yıldız, Ankara, 261-263.

87 Nizamülmülk, 303-309.

88 Davetü'l-Cedîde hakkında geniş bilgi için bk., İbnü'l-Esîr, VIII, 25-50; Cüveynî, Tarih-i Cihangüşâ, çev. M. Öztürk, 2. baskı, Ankara 1998, 512-577; Deylemî, Beyânu Mezhebi'l-Bâtıniyye, 19-25; Gazzalî, Bâtınîliğin İç Yüzü, çev. A. İlhan, Ankara, 1993; 23-90; Lewis, 33-55; Günaltay, "Batınîlik Tarihi", DFİFM, S. 8, 1-27; Yusuf el-Ğavânime, Ğulâtu'ş-Şîati'l-Batıniyye fi'ş-Şam, Ürdün, 1981 22-41; F. Daftary, 324-434.

89 Lewis, 60 vd.; F. Daftary, 385-392.

90 Bu konuda bk., Bağdâdî, 228-233; Gazzâlî, 20-23; Deylemî, 25-26.

91 Bu iddia sahiplerinden birisi F. Babinger'dir. O iddiasını Orta Asya'dan başlayan bir teşeyyü' fikriyle temellendirmekte ve Anadolu'daki bazı sanat eserlerinde tezahür eden Şîî motiflerle desteklemektedir. Bk, "Anadolu'da İslâmiyet", DFEFM, S. 3, 1922, 191 vd. Ancak mesela Barthold gibi araştırmacılar, Orta Asya'daki Sünnî yapılanmayı ortaya koymuş, ve bu yapı büyük ölçüde değişmeden Anadolu'ya aksetmiştir. Bk., Türkistan, bilhassa İkinci Bölüm (194-343). Köprülü'nün "Anadolu'da İslâmiyet" DFEFM, S 4-6, 1922, makalesi de Babinger'i tashih niteliğindedir; resmî makamların Şîîliği benimsedikleri fikri reddedilirken Anadolu'daki Şîîliğin farklı kaynakları gösterilir.

92 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirâtü'z-Zaman, (kayıp Uyûnu't-Tevârih'ten naklen Selçuklularla ilgili bölüm), haz. A. Sevim, Türk Tarih Belgeleri Dergisi, c. XIV, S. 18, Ankara 1992, 234. Ayrıca krş, M. Halil Yınanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, 116; Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, 3. baskı, İstanbul 1993, 69-70.

93 Yınanç, 50; Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, 70.

94 Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, 2. baskı, Ankara 1989, 98-99, 114-115.

95 Cahen, Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi, çev. Y. Yücel-B. Yediyıldız, Ankara 1992, 56.

96 Yınanç, 123; Sevim, 109-112.

97 Yınanç, 117.

98 Nusayrîlik, Muhammed b. Nusayr'a nisbet edilen, IV. yy'da Bâtıniyye'den ayrılarak Hüseyin b. Hamdan el-Hasîbî tarafından sistemleştirilen ğalî bir fırkadır. Oluşumunu tamamlamasından itibaren Fatımîlerin baskısıyla Suriye'nin dağlık bölgelerine çekilerek, Antakya civarında günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Daha geniş bilgi için bk., Adanalı Süleyman Efendi, Kitâbu Bakûrâti's-Süleymaniyye, Beyrut, 1863 (içinde Kitâbu'l-Mecmu' neşredilmiştir); Massignon, "Les Nusayris", Opera Minora, Lübnan 1963, II, 619-624; A. Bedevî, Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyyîn, Beyrut, 1973, II, 423-502 (ilgili kısımda Kitâbu Diyâneti'n-Nusayriyye neşredilmiştir); Ahmet Turan, Les Nusayris de Turquie dans la Region d'Hatay, (Dr. De III. e cycle) Paris 1973; Fığlalı, İtikâdî İslâm Mezhepleri, 141-143.

99 Yezîdîlik, Şeyh Adî b. Müsafir'e (1162) nisbet edilen Adeviyye tarikatının sonraki asırda torunu Şeyh Hasan b. Adî'den (1254) itibaren sapık inançlara yönelmesiyle oluşan bir fırkadır. Daha fazla bilgi için bk., M. Şerafeddin, "Yezîdîler", DFİFM, I, 1926, 1-35; Abbas Azzavî, Tarihu'l-Yezîdiyye ve Aslu Akîdetihim, Bağdad, 1935; R. Lescot, Enquete sur les Yezîdis de Syrie et du Djebel Sindjâr, Beyrut, 1938; Mehmet Aydın, "Yezîdîler ve İnanç Esasları" Belleten, LII, 1988, 33-74; Ahmet Turan, Yezîdîler, Samsun, 1993.

100 Ehl-i Hakk, 1272'de doğan, 1316'da mezhebini yaymaya başladığı rivayet edilen Sultan Sohak diye bilinen İshak'ın kurduğu bir fırkadır.

Mezhep mensupları, Hanedân-ı Heftegâne adıyla yedi büyük aileden Sâdât-ı Hanedân-ı Hakikat denilen yedi pîr tarafından idare edilmişlerdir. Sultan Sohak'ın ölümünden sonra beş ailenin ilavesiyle sayı on ikiye çıkarılmıştır. Bunun için Ehl-i Hakk mensubu her fert bu on iki aileden birine bağlanmak zorundadır. Geniş bilgi için bk., Minorsky, “Notes sur la Secte des Ahlé-Haqq”, RMM, S. 40, 1920, 20-97; S. 41, 1921, 205-302; Hamid Algar, “Ehl-i Hakk”, DİA, X, 511-513. XIV. yy'ın başlarından itibaren tarih sahnesinde görünmelerine rağmen bazı araştırmacılar Sultan Sohak ile Baba İshak'ın isim benzerliğinden hareketle Ehl-i Hakk'ı Babâîliğin bir uzantısı gibi görmüşlerdir. Örnek olarak, bk., C. İbrahim Vefâî, Ehl-i Hakk ve Edebiyatı, İstanbul, 1978, (yayınlanmamış Dr. Tezi), 8-14. Ancak tarihi hadiselerin gelişimi ve o dönemin kaynaklarında bunu telmih edecek bir bilginin bulunmayışı, böyle bir iddianın asılsızlığını ortaya koymaktadır. Fırkanın oluşum sürecinden hareketle, ancak XV. yy'dan sonra kendileriyle ilişkiye giren aşiretleri etkilemiş olacağı tahmin edilebilir.

101 Bu konuda bk, Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1964, 213-214; İrfan Abdulhamid, Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâid, Bağdat 1967, 51-55; Fethi M. Zağbî, Ğulâtu'ş-Şîa, Tanta 1988, 632-643.

102 Massignon, “Les Nusayris”, 620-621.

103 Süleyman Fikri, “Teke Vilayetinde Tahtacılar”, Türk Yurdu, V, Mayıs 1927, 486-487.

104 Massignon, “Selman Pâk et les Premices Sprituelles de l'Islam İranien”, Opera Minora, II465-470.

105 Kırzıoğlu, Kıpçaklar, 213, (Tevârih-i Cedîd-i Mir'ât-i Cihân'dan naklen).

106 Şeref Han, Şerefnâme, çev., M. A. Avni, Kahire 1962, 16.

107 İbnü'l-Esîr, III, 33 vd.

108 Bk., Sarıkaya, XIII-XVI. Asırlarda Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri, Erzurum 1993 (yayınlanmamış Dr., tezi), 72-73.

109 Kırklar Meclisi hakkında bk., Buyruk, nşr., S. Aytekin, Ankara, tarihsiz, 7-12; Noyan, Bektâşîlik Alevîlik Nedir?, 65-67. Kırklar Meclisinin prototipini oluşturan daha realist bir rivayet için bk., A. Gölpınarlı, "Burgâzî ve Fütüvvetnamesi, İÜİFM, XV, 1953-4, 136.

110 Turan, Selçuklular Tarihi, 317; aynı mlf, Türk Cihan Hâkimiyeti, 264.

111 Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndiklerinde İslâm Dünyası", 82-84; Lewis, 36.

112 Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, 3. baskı, İstanbul 1981, 170-171.

113 B. Spuler, İran Moğolları, çev. C. Köprülü, 2. baskı, Ankara 1987, 268.

114 en-Nâsır hakkında bk., Cüveynî, Târîh-i Cihanguşâ, 559-561; Celaleddin es-Sûyûtî, Târîhu'l-Hulefâ, Beyrut trz., 413-421; F. Taeschner, "al-Nâsır li-Din Allah" İA, IX, 92-93.

115 Laoust, 136.

116 J. Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, çev. A. Kazancıgil, İstanbul 1994, 93-94.

117 Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 4. baskı, Ankara 1981, 18-19; Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, 57. M. Eröz, günümüz Alevî kültüründeki dede ve babalarla, eski Türk dinindeki kamlar arasında geniş bir karşılaştırma yapmıştır, bk., Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik, Ankara 1990, 257-286.

118 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, 19; Ocak Kalenderîler, 23-24.

119 Köprülü, aynı eser, 28-29.

120 Köprülü, aynı eser, 62-63, 64-65.

121 Yakıt, “Hoca Ahmed Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri”, SDÜİFD, I, 1994, 10-11.

122 Kemaleddin Eraslan, Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet’inden Seçmeler, Ankara, 1991, 30-31, 36-37.

123 Bk. Köprülü, aynı eser, 174-180; Bayram, a.g.m., 540-543.

124 Barkan, Kolanizatör Türk dervişleri, 299-302; Turan, Vesikalar, 66, 79; Ocak, “Zaviyeler”, 267-268.

125 Köprülü, aynı eser, 195 vd.; Ayas, 47-48; Fığlalı, Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik, Ankara 1990, 102-103.

126 Vefat tarihleri zikredilmeyen bu erenler XIV. asrın ilk yarısında yaşamışlardır.

127 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, 205-207; aynı mlf., “Bektaşîliğin Menşe’leri”, TY, II, S. 8, 1341, 133-135; aynı mlf., “İslâm Sûfî Tarikatlarında Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, çev., Y. Altan, AÜİFD, XVIII, 1970, 148-152; Togan, a.g.e., 333-335; Fığlalı, Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik, 104-117, 127-132.

128 Ocak, Babaîler İsyanı, 37 vd.

129 Ocak, aynı eser, 101-105.

130 Elvan Çelebi, Menâkıbu’l-Kudsiyye fî Menâsını’l-Ünsiyye, haz., İ. E. Erünsal-A. Y. Ocak, İstanbul, 1984, XLII-XLIII, beyit, 190, 194, 208-210.

131 Ocak, Babaîler İsyanı, 146-147.

132 Sabahattin Güllülü, Ahi Birlikleri, 2. baskı, İstanbul 1992, 30-34.

133 Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1987, 102 vd.

134 Bk., Sarıkaya, agt., 93 vd. Ancak siyasî tercihler bakımından Konya’da Ahi-fütüvvet ehlinden bazılarının Mevlevîlikle mücadele halinde olduğu bilinmektedir. Geniş bilgi için bk., Bayram, 89-96.

135 Bu konuda bk. Sarıkaya, “Ahilik Kültürünün Alevîliğe Yansıyan Boyutları”, II. Antalya Yöresi Ahilik El Sanatları Sempozyumu, Antalya 11 Ekim 2000, 18-28.

136 Ahmed Eflâkî, Ariflerin Menkıbeleri, çev. T. Yazıcı, 2. baskı, İstanbul 1989, I, 411; Aşıkpaşazâde, Aşıkpaşaoğlu Tarihi, nşr. N. Atsız, İstanbul 1985, 195. J. Kingley Birge, Bektâşîlik Tarihi, çev. R. Çamuroğlu, İstanbul, 1991, 36-56; Y. Nuri, Öztürk, Tarihi Boyunca Bektâşîlik, İstanbul 1990, 53-54; Fığlalı, Türkiyede Alevîlik Bektâşîlik, 140-142.

137 Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Vilâyet-nâme, haz. A. Gölpınarlı, (tıpkı basım) İstanbul 1990, 1. E. Coşan, bu nispetin doğru olabileceğini belirtir, bk., Hacı Bektaş Velî Makâlât, İstanbul trz. XXI-XXII.

138 Aşıkpaşazâde, 195. Müellif Hacı Bektaş’ın irşat için Bacıyân-ı Rum’u seçtiğini belirtir.

139 Bk., Bedri Noyan, Bektâşîlik Alevîlik Nedir?, 3. baskı, İstanbul, 1995, 37-42; Fığlalı, Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik, 159-160; Güzel, “Hacı Bektaş Veli”, Kadri Eroğan Hacı Bektaş Veli Armağanı, Ankara, 1997, 30-31.

140 Eser üzerinde en ciddi çalışma M. E. Çoşan tarafından akademik bir araştırma olarak yapılmıştır. Hacı Bektaş Velî Makâlât.

141 Öztürk, Tarihi Boyunca Bektâşîlik, 99 vd.; Fığlalı, Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik, 168-178.

142 Hacı Bektaş Velî Makâlât, 19-22, 23-28, 29-30.

Türk Düşünce Tarihinde Selçuklular Devrinin Yeri ve Önemi / Yrd. Doç. Dr. Ramazan Biçer [s.509-517]

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Selçukluların Gaznelilere karşı kazandıkları Dandanakan Meydan Savaşı (432/1040) sonunda kurulan imparatorluk, (552/1157) yılında sona ermiştir. İmparatorluğun mekân içindeki sınırları, doğuda Balkaş Gölü ve Tarım havzası; batıda Ege ve Akdeniz sahilleri; kuzeyde Aral ve Hazar Gölü ile Kafkasya ve Karadeniz kıyıları; güneyde ise Umman Denizi'ne kadar uzanan bir genişliğe sahipti. Siyasi arenada ise, tarih sahnesine çıkışları; Horasan'a gelişleri ve ilk devlet düzeninin kurulması; İstiklal savaşları, fütuhatlar ve Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kurulması dönemlerini kapsar. Daha sonra parçalanan imparatorluktan Kirmân, Suriye ve Anadolu Selçuklu Devletleri teşekkül etmiştir.

Selçuklular, Müslüman olan Türk toplumunun, yeni dini değerlere samimi olarak sarılması yanında, Türk gelenek ve töresini devam ettiren tarihi büyük bir topluluktur. Bu anlamda onlar, İslam öncesi Tek Tanrı inancının oluşturduğu ılıman bir yaklaşımla yeni dini anlayışlarını kendi

töreleri çerçevesinde değerlendiren, Arap ve Fars kültürünün etkisini henüz özümsememiş, samimi, ciddi ve gayretli insanlardı.

Selçuklular tarihiyle ilgili olarak o dönemde kendilerine ait tarihçilerin olmaması ve yıkılış sonrası yazılan tarih eserlerinin de zayıf bulunması yanında, orijinal kaynakların kaybolması veya mevcut olanların da tamamen neşredilmemiş olması, bu dönemin yeterince doğru olarak incelenmesine ve yansıtılmasına engel olmaktadır.1 Bu bağlamda Alman müsteşrik Nöldeke gibi bazı Batılı bilginlerin Selçuklular hakkında söylemlerindeki ön yargılı yaklaşımı göz önüne almak durumunda olduğumuz gibi, Rus müsteşrik G. Barthold'de olduğu gibi yeterli kaynaklara ulaşamama ihtimalini de değerlendirmek zorundayız.

Öte yandan Selçuklu devletleri tarafından ortaya konulan kültür ve sanat hazinelerinin Moğollar tarafından tahrip edilmesi, bu dönemin yeterince doğru olarak incelenmesinde en büyük engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Moğollar, Selçuklu sanat eserlerinin birçoğunu tahrip edip yok ettikleri gibi, o devrenin kültür seviyesini yansıtan ilmî eserleri de, kütüphanelerin yıkılma ve yakılması suretiyle, ortadan kaldırmışlardır. Bu bağlamdan olarak Kirmân Selçuklu meliklerinden I. Muhammed'in yerine geçen Tuğrul-şâh'ın (551-566/1156-1170) imar faaliyetlerinde bulunduğu hakkında geç devir kaynakları bazı kayıtlarda bulunmuşlarsa da, bunların ne tür eserler olduğu konusunda bir bilgimiz bulunmamaktadır. Nitekim Kadı Gaffârî ve Ahmed Ali Hân Vezîrî gibi tarihçiler, onun ve devlet adamlarının Belucistân gibi yerlerde başta imaret ve hayır eserleri olmak üzere, bayındırlık faaliyetlerinin çok olduğunu belirtmektedir.2 Bütün bunlardan sanat tarihi incelemelerinin, siyasi tarih araştırmalarından daha zor olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenle biz Selçuklular döneminin daha çok fikir ve düşünce özgürlüğü konusuna ağırlık verdik. Zira hür düşünce ve teşebbüse önem

veren devlet ve milletlerin, medeniyet ve kültür harikaları ortaya koyacakları şüphesizdir.

A. Selçuklular Devrinde İlmî Hayat

İslam öncesi Göktürklerin Tek Tanrı inancına sahip oldukları bilinen bir husustur. İnançlarını ve dinî görevlerini günlük yaşama da indirgeyen Göktürkler, beşinci ayda kutlanan millî ve dinî bayramlarında Tanrı'ya çok miktarda koyun ve at kurban eder; kımız içer, şarkı söylerlerdi. Yine onlar savaşa çıkacakları zaman tapınaklarında dua ederlerdi. Bu tür bayram ve ayinlerde Kam (Şaman) dua ve dini müziği idare ederdi. Öte yandan Göktürk hakanları VI. asırda Çin imparatorlarına yazdıkları mektuplarında kendilerini "Tanrı tarafından gönderilmiş Büyük Göktürklerin Hakanı" gibi ifadeler kullanmak suretiyle kendi halkına dinî-manevî bir boyut kazandırmaktaydılar.3

Sosyal hayatın temel unsuru olan dini değerler, Müslüman olan Türklerde gereken yerini bulmuştur. Bu durum bizzat sultanların benimseme ve teşvikiyle olduğu gibi halk bazında da kendisini göstermiştir. Nitekim Selçuklu sultanları siyasî kudretin simgesi olan saray yapmaya özen göstermenin yanında, ilmin ve ibadetin temsil edildiği camilerin yapımına da ayrı bir önem veriyorlardı. Bu bağlamdan olarak Tuğrul Bey'in "Kendime bir köşk yapıp da yanında bir cami inşa etmezsem, Allah'tan utanırım" şeklindeki sözü tarihe mal olmuştur. Selçuklu sultanlarının bu dinî tutumlarının bir ifadesi olarak, topraklarındaki bilginlere büyük saygı göstermişler, onları korumuşlar ve desteklemişlerdir. Hatta bu alanda herhangi bir ayırım yapmayarak, Hıristiyan bilginlerini dahi himaye etmişlerdir.

Sultanların bu tavrının ürünü olarak Selçuklu İmparatorluğu döneminde fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm gibi din bilimleri dalında önemli bilginler yetişmiştir. Bunların yazmış oldukları eserler, İslâmî düşüncenin

oluşumunda önemli roller oynamıştır. Bu konuda verilebilecek en önemli örnek tasavvuf ve kelâmda çığır açan Gazzâlî'dir. Nitekim onun, başta kelâm ve tasavvufî eserleri, yüzyıllarca ulema ve halkın elinde gezmiştir. Selçuklular döneminde yetişen ve İslamî ilim alanında söz sahibi olmuş din bilginlerinin bazıları şunlardır:

Kelâm: Eş'arî kelamının öncülerinden olan İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî; düşünce akımları ve itikadî mezhepler hakkındaki eseriyle meşhur olan Muhammed eş-Şehristânî; Selef düşüncesinin belli başlı simalarından olan İbnü'l-Cevzî, Mu'tezile kelâmının önde gelen temsilcilerinden ve Keşşâf adlı tefsir sahibi Zemahşerî; kelâmın önemli simalarından olan Ali b. Zeyd el-Beyhakî.

Tasavvuf: Meşhur mutasavvıf ve er-Risâle sahibi Ebü'l-Kasım Kuşeyrî; Ebû İshak eş-Şirâzî ve Abdullah el-Ensârî gibi şahsiyetler anılabilir.

Öte yandan ünlü Türk bilgini ve Nizâmiye müderrislerinden Şâfiî âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (ö. 507/1113) Ebü'l-Abbas Fazl b. Muhammed Lukerî, Ebû Tâhir Tabesî, Ebû Said el-Gânimî, Ebû Said Funduvercî, Ferid Gîlânî, Zeynüddin es-Sâvî, Abdurrahman el-Hâzinî, Abdürrezzak Türkî el-İlâkî, Mahmud Harizmî ve Serahsî gibi alimler, bu ortamda yaşamış önemli simalardandır.4

Dönemin meşhur kültür merkezlerinden olan ve Selçuklular tarihi açısından dikkat çekici bir konumda bulunan Kirmân bölgesi de, bu alanda ünlü bilginler yetiştirmiştir. Sultan Muhammed ilim öğrenmeye yönelik faaliyetlere önem verirdi ve hatta bu alanda teşvik mahiyetinde önemli ödüller dağıtırdı. Bu dönemde bin kadar fakîh ve bilgin yetişmiştir.5 Bunlar arasında önde gelen simalar olarak, Efdalüddin,6 Şafiî bilginlerinden İmam Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Nîşâbûrî (ö. 544/1149-50), İsmail b. Ahmed Nîşâbûrî (ö. 532/1138), Hanefî alimi Rüknüddin Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Muhammed Kirmânî (ö. 543/1148), tasavvuf

büyüklerinden Ebü'l-Hüseyin Kutbü'l-Evliya Şeyh Cemalüddin Ahmed, Melik II. Arslan-şah döneminde yaşayan Kıdvetü'l-evliya Şeyh Muhammed Arif, Melik I. Muhammed döneminde yaşayan ve "Melikü'l-ulemâ" olarak tanınan Şerefüddin Mesud b. Aziz, Şeyh Şemsüddin Mübarek Gâzur, kendisinden aynı zamanda Şeyhü'l-İslam olarak da bahsedilen Şeyh Burhanüddin Ebû Nasr Ahmed el-Kûbanânî ve Kadı Ebü'l-Alâ Ali b. Ebi'l-Kasım Ali Sam'ânî (ö. 5/XI. yüzyılın II. yarısı) gibi alimleri anabiliriz.7

Alimleri koruyarak ve kollayarak ilme önem verdiğini gösteren Selçuklu sultanlarının, kendilerinden de edebi nitelikli bazı şiirler rivayet edilmiştir.8 Bu bağlamdan olarak Selçuklu Türklerinde halk ve saraydakiler Türkçe konuşmakla birlikte, bilim dili Arapça, edebiyat dili olarak da Farsça kullanılıyordu. Bu nedenle saray mensupları daha çok bu dilde şiir yazmış veya söylemişlerdir. Sözgelimi Sultan Melikşah ve Sencer'in Farsça şiirleri olduğu nakledilmektedir.9 Öte yandan Muciriddin Belakanî, Esîrüddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir Ahsikesî, Nizâmî, Fahrüddin Gürgânî, Lami'î Gürcânî Sabîr ve Enverî gibi birçok Fars edebiyatçısı Selçuklu saraylarında yetişmiştir. Mensubiyetlerinden dolayı din dili olarak Arapçaya ve coğrafi faktör itibarıyla da Farsçaya saygıda kusur etmeyen Selçuklular, kendi dillerini de ihmal etmeyerek, hâkim oldukları Türkistan, Harizm, Azerbaycan, Anadolu, Horasan, Afganistan, İran, Irak, Suriye ve Mısır gibi bölgelerde Türkçenin kullanılmasını yaygınlaştırmışlardır. Nitekim Mubarek-Şah, "Arapçadan sonra Türkçe kadar güzel ve heybetli bir dil olmadığını" söylerken İslam dünyasında Türkçenin ne kadar önem kazandığını anlatmaktadır.10

İlim öğrenme ve öğretme yerinin okul olduğu bilincine varan Selçukluların kurduğu ilk medrese, Tuğrul Bey zamanında Nişâpûr'da gerçekleşmiştir. Ancak ülkenin her tarafında bu okulların yaygınlaşması Alp Arslan dönemine rastlar. Nitekim cami köşelerinden ders veren

bilginler ve onların öğrencileri için vakıf suretiyle yapılan ilk medrese olarak, Bağdat'taki Nizâmiye'yi gösterebiliriz (459/1067).11 Bu yapı örnek alınarak devletin ileri gelenlerinden ilme meyli bulunanlar, ülkenin çeşitli yerlerinde medrese yapımına girişmişlerdir. Bağdat'tan sonra Isfahan, Rey, Nişâpûr, Merv, Belh, Herat, Basra, Musul ve Amûl gibi yerleşim merkezlerinde kurulan ilk medreseler de Nizâmiye adını almışlardır.12 Selçuklular döneminde ilim ve alimlerin himayesi medreseler aracılığıyla olmuştur. Hocalara ücret verilmesi yanında öğrencilerin yemek, içmek ve barınaklarının ücretsiz olması, ulema çevresinin de devlete sahip çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Selçukluların din adamlarına karşı davranış ve tutumları kendilerinden önceki zamanlara göre çok farklı olmuştur. Onlar din adamlarına daha çok cömert davranarak onları himaye etmişlerdir. Bunun sonucu olarak da, binlerce bilgin mevcut devleti desteklemişlerdir. Selçuklulardaki bu anlayış sonraki dönemlerde de süreklilik arz etmiştir. Nitekim Kirmân Selçuklularından Melik I. Muhammed de yaptırdığı medreselere büyük vakıflar tahsis etmiştir.13

Medreselerde farklı mezheplere mensup bilginler görev yapıyordu. Buna, Bağdat'ta 631/1234 yılında açılan Mustansiriyye Medresesi en güzel örnek olarak gösterilebilir. Bu dönemlerde Basra'da kurulan tıp medresesinde Kutbeddin Şîrâzî (634-711/1236-1311) İbn Sinâ'nın el-Kânûn ve eş-Şifâ'sını ve Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını okutuyordu.14

Genel anlamda durum böyle olmasına rağmen, bireysel anlamda bazı yanlış uygulamalar da vuku bulmuştur. Nitekim Sultan Tuğrul zamanında Mu'tezilî görüşlere sahip vezir Amîdü'l-mülk, Hanefî, Şâfiî ulemasına ve özellikle de imam Kuşeyrî, Cüveynî ve Ebû Sehl b. Muvaffak'a bazı yaptırımlar uygulamışsa da bu Sultan Alparslan'dan itibaren bertaraf edilmiştir.15

Selçuklular döneminde kurulan medreselerle, çevreye ilim yayılmaya başladı. Bu faaliyetler halkı aydınlatmanın yanında Hasan Sabbahçıların ve diğer aşırı görüş sahibi mezhep mensuplarının fikirlerine karşı bir set oluşturuyordu. Zamanın bu üniversitelerinde dini ilimlerin yanında tıp, matematik gibi müspet bilimlerin eğitimi de veriliyordu. Nitekim bu tür çalışmalara verilen önemi ifade eder mahiyette Sultan Melikşah döneminde bir rasathane kurulmuş (468/1075), burada ünlü astronomi ve matematik bilgini Ömer Hayyâm (1038/48-1123/1132), Ebü'l-Muzaffer İsfizârî ve Meymûn b. Necib Vâsitî gibi bilginler gözlem işleriyle meşgul olmuşlardı. Bu ilmî meşguliyetin bir ürünü olarak da, bu alimler, Sultan Melikşah'ın Celâlüd-d-devle lakabına nispetle, Celâlî takvimini oluşturdular. Bunların yanında meşhur bilginlerden Muhammed b. Ahmed Beyhakî, Ebû Mansur Abdurrahman Hâzinî,16 Ebü'l-Kasım el-Usturlâbî de gözlem ve fizik üzerine çalışan kimselerdendi. Bu dönemin ünlü tıp bilginleri arasında Ebû Said Muhammed b. Ali ile Sultan Sencer'in baştabibi Bahaüddin Muhammed b. Mahmud gibilerini anabiliriz.17

Sultan Sencer'in 60 yıl başkent olarak kullandığı Merv, kendi döneminin bir kültür merkezi olup birçok kütüphaneye sahip bulunmaktaydı. 12.000 kayıtlı kitabı bulunan kütüphanelerin bulunması, Selçuklu sultan ve devlet adamlarının kitaba verdiği önemi anlatması bakımından anlamlıdır. XIII. asrın başlarında önemli eserlerini bu kütüphanelerde hazırladığını söyleyen Yakut el-Hamevî bu şehirde, Nizâmü'l-mülk, Mustavfî Şerefü'l-mülk, vezir Mecdü'l-mülk, ikisi Sem'ânî ailesine ait Hâtuniyye, Kemâliyye, Amîdiyye, Zamîriyye adlarını taşıyan on kütüphane bulunduğunu ve çoğundan rehinsiz kitap alınabildiğini söylemektedir.18 Konumuzla ilgili önemli bir örnek de, Şahâbeddin Hayrakî'nin Harizm'de (Ürgenç) Şâfiî Camiî yanında tesis ettiği kütüphanenin benzeri bulunmayacak bir konumda olduğu rivayet

edilmektedir. Kirmân Selçuklularından Mugîsiddin Mehmet, medrese, hastane, cami, zaviye ve kendisine türbe yaptırırken, inşa ettiği kütüphaneye (Dârü'l-kütüp) çeşitli ilimlere ait 5.000 kitap vakfetmiştir. Kervansaraylarda (Dârü'z-ziyâfe) ilim ve kültür sahibi insanlar için kütüphane kurulması ve diğer yolcular için de satranç takımları bulundurulması, dönemin kültür hayatını yansıtması bakımından anlamlıdır.19

Bu ve benzer ifadelerden anlaşılıyor ki, Selçuklular kendi dönemlerinde mevcut imkanlar çerçevesinde ilmî ortamın oluşması için ellerinden geleni en iyi bir şekilde yapmışlardır. Elbette bu zeminin oluşmasında düşünce özgürlüğünün büyük payı vardır.

B. Selçuklular Devrinde İlmi Hoşgörü ve Düşünce Özgürlüğü

İslam dininin temel niteliklerinden olan hoşgörüyü prensip olarak kabul ederek hâkimiyeti altındaki bölgelerde farklı görüşlere müsamahayla yaklaşan Selçukluların önemli merkezlerinden olan Ürgenç, Mu'tezile görüşünün ağırlıklı olduğu bir yerleşim birimiydi. Nitekim Kazvinî'ye göre, Ürgenç'in çarşı ve pazarlarında ilmî, kelâmî münazaralar yapılırdı. Bu tür tartışmalarda mezhebî bir taassup olmaksızın, delil getiren münazaracılara itibar edilirdi. Bu ortam o kadar seviyeli ve geniş katılımlı olurdu ki, Fahreddin er-Razi'nin anlattığına göre böyle bir münazarada 400 seçkin alim bulunuyor onları da konuya ilgi duyan çok sayıda insan izliyordu.20 Selçuklu bölgelerinde bu tür münazaralar o kadar yaygındı ki, bir gelenek haline geldiği söylenebilir. Nitekim Sultan Sencer zamanında Merv, Belh ve başka kültür merkezlerinde bu tartışmalar oturumlar halinde icra ediliyor ve hatta bu ilim halkalarına kadınlar da iştirak edebiliyorlardı.21

Hanefî mezhebine mensup olan Sultanlar, farklı mezhepten de olsa, önemli bilginleri halka ders vermeye teşvik ediyorlardı. Nitekim bu konuda Gazzâlî ile Sultan Sencer arasındaki diyalog önemli bir vesikadır.22 Şöyle

ki: Sultan Sencer’e, Gazzâlî’nin İmam A’zam aleyhinde konuştuğu söylenir. O da bu duyumu teyit etmek amacıyla Gazzâlî’yi yanına çağırtır. O sıralarda inziva hayatında olan Gazzâlî, hükümdarın huzuruna çıkmamaya söz verdiğini ancak Meşhed’e kadar gelebileceğini bildirir ve orada Sultan’la buluşurlar. Gazzâlî, ona herhangi bir sena ve medihte bulunmamasına rağmen, Sencer onu yanına oturtur. Bu karşılıklı konuşmada konu aydınlığa kavuşur ve olayın yanlış aktarıldığı ortaya çıkar. Sultan Sencer, Gazzâlî’den meclisteki konuşmasını yazmasını ve ayrıca onun inziva hayatını bırakarak, tedrisle meşgul olmasını ister. Gazzâlî bu olayı “Zamanın padişahı Allah’ın takdiriyle içtenlikle arzulayarak, Nişâpûr’a gidip derse başlamamı kesin bir şekilde emretti”[23] ifadesiyle kaydetmiştir.

Sultan ve idareciler her ne kadar taassuptan uzak olsalar da, halk bazında bu tür anlayışlar zamanla sosyal hayatı rahatsız edecek boyuta ulaşmaktaydı.[24] Nitekim Nişâpûr’da Şâfîiler ile Hanefîler arasında meydana gelen mezhep kavgasında sakinlerinin çoğunluğunu oluşturan Hanefîlerden bazıları öldürülmüştü. Bu esnada ordusuyla şehrin yakınında olan Sultan Sencer’in olaya müdahale etmeyip, sorunun yöre uleması tarafından çözülmesini sağlaması,[25] Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen zor kullanmaması, onun idarî dirayetinin bir göstergesidir.

Öte yandan Nizâmü’l-mülk’ün kendi mezhebine mensup Şâfiîler için Isfahan ve Hemedân’da vakfettiği bazı camilerin, Sultan Mehmet Tapar tarafından Hanefîlere devredilmesi olayının arkasında siyasi sebepler aramak yerinde olur. Nitekim Sultan Mehmet’in ağabeyi Berkyaruk ile saltanat mücadelesinde, karşısında en önemli kuvvet olarak Nizâmü’l-mülk taraftarlarını bulması nedeniyle böyle bir kararı almış olabilir. Tapar’ın mezhebî anlamda taassup sahibi olmadığı bilinmektedir. Zira Bâtınîlere

karşı mücadelesiyle ün yapan Şiî imam Ebû İsmail'e ihsanlarda bulunması tarihi bir realitedir.26

Şehristânî (ö. 548/1153) yanında, Zemahşerî, Mahmud Harizmî ve Mehmet İlâkî gibi Mu'tezile bilginleriyle yakın dostluğu olan Sultan Sencer'e, Beyhakî'nin "selef yolunu tutması, Zemahşerî ve Gazzâlî gibi bilginlere tabi olmaması" şeklinde yapmış olduğu uyarı, Sultan tarafından kabul görmemiştir.27

Selçukluların sağladığı huzur ve sükun ortamı içerisinde Anadolu'daki türlü din ve milletlerin birlikte uyum içerisinde yaşamaları, ortak bir kültürün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özellikle Anadolu'da taassup duygularından uzak, felsefi düşüncelere açık ve tasavvuf felsefesini de benimseyen bir ortam vardı. Bu ortam içerisinde XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan fikri hareketler, XIII. asra kadar devam etmiş ve Mevlâna ile Yunus Emre gibi şahsiyetlerin yetişmesine zemin teşkil etmişti. Bu dönemin ileri gelen sultanlarından olan Alâeddin Keykubâd, bilim, sanat ve medeniyete yapmış olduğu katkılarından ötürü, önemle anılması gereken kimselerdendir. Bu verimli kültür ortamı birçok bilginin dikkatini çekmiş, Muhyiddin İbn Arabî gibi tarihi önemi olan şahsiyetlerin uğrak yeri halini almıştır. Öte yandan Moğol istilasından kaçan başta tasavvuf bilginleri olmak üzere birçok alim, Anadolu'yu mesken tutmuşlardır.

Burada üzerinde durmamız gereken bir bilgin daha vardır. Tam adı Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Meâfirî el-İşbîlî olan İbnü'l-Arabî 468/1076 yılında Endülüs'ün İşbîliyye kentinde doğmuş ve 543/1148 yılında vefat etmiştir. İbnü'l-Arabî 485/1092 tarihinden itibaren İşbîliyye'den başlayarak Bağdat'a kadar uzanan ve on yılı aşan uzun bir yolculuk dönemi yaşamıştır. Bu seyahati esnasında Selçuklu Türklerinin hâkim olduğu ülkelere uğramış ve otobiyografik

olarak kaydettiği eserlerinde ziyaret ettiği yerlerin siyasî, coğrafî ve kültürel yapısı hakkında önemli bilgiler vermiştir. Konumuzla doğrudan bağlantılı olması ve de Selçuklu hâkimiyetinde olan topraklardaki düşünce özgürlüğünü bizzat yaşaması nedeniyle, özet nitelikle müellifin görüşlerini burada aktarmayı uygun bulduk.

Yolculuğu esnasında uğradığı Mısır'daki Şiî baskısından oldukça rahatsız olduğundan, burada sadece sekiz ay kalan İbnü'l-Arabî, Mısır'dan, Büyük Selçuklu Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunan Kudüs'e gitti. Orada meşhur Mâlikî bilgini Ebû Bekir Muhammed b. el-Velîd et-Turtûşî (ö. 520/1126) ile tanıştı ve sohbetlerinde bulundu. Kudüs'te birçok ilim meclislerine katılarak tartışmalara iştirak etti.28 İbnü'l-Kâzerûnî ve övgü ile sözettiği Ebû Mansûr Sâtkîn b. Arslan et-Türkî gibi âlimler, bu şehirde tanıştığı ve kendileriyle fikir alışverişinde bulunduğu ünlü isimlerdir. İbnü'l-Arabî, burada çeşitli mezheplere mensup bilginlerin, Yahudi ve Hıristiyan âlimlerinin de katıldığı yirmi sekiz ilim meclisinde bulundu.29 Farklı görüş sahibi bu bilginler arasında gerçekleşen münazaraları izledi, kendileriyle çeşitli ilmî tartışmalar yaptı.30

İbnü'l-Arabî Kudüs'te üç yıldan fazla kalmıştır (485-489/1092-1095). Onun bu kadar uzun kalmasının en önemli amili, Kudüs'teki özgür ortamdı. Müellifin ifadelerine göre burada her din ve mezhebe ait medreseler bulunuyordu. Bölgede herkes kendi inancının eğitimini vermenin yanında, belli günlerde bu din ve mezhebin ileri gelenleri bir araya geliyor ve halka da açık olan bir ortamda aralarında bilimsel anlamda tartışmalarda bulunuyorlardı. Herhangi bir aşırılık ve taşkınlığa meydan vermeden yapılan bu münazaralarda, Yahudi, Hıristiyan, Şiî, Kerrâmî, Mu'tezile, Müşebbihe, Şâfiî ve Hanefî inançlarına mensup bilim adamları delil ve karşı delillerle belli konuları görüşüyor ve konuşuyorlardı. Müellifin müşahedesine göre deliller genellikle herkesin kabul gördüğü şekilde

Tevrat, İncil ve Kur'an da geçen konular üzerinde ve aklî nitelikteydi (bürhân). Mantıki ve akli kanıtların kullanıldığı tartışmalarda, kim üstün ve geçerli deliller ileri sürerek hasmı susturursa, münazarayı izleyen her grubun takdir ve övgüsüne mazhar oluyordu.31

İbnü'l-Arabî'nin otobiyografik olarak Kudüs için kaydettiği bu müşahede ve görüşlerinin benzerini, yine Selçuklu hâkimiyetinde bulunan Suriye, Bağdat ve Horasan halkı hakkında da aktarmıştır.

Daha sonraları Bağdat'a ulaşan müellif, Sultan Alp Arslan'dan bahsederken "Ebü'l-Feth Melikü'l-Adil" şeklinde bir tavsifte bulunmasıyla, Alp Arslan'ın elde ettiği fetihlerin yanında, adalet sahibi birisi olmasını ön plana çıkarmıştır.32 Öte yandan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Selçukluların açtığı medreselerdeki eğitim tarzının, Kuzey Afrika ve Endülüs'te uygulanan eğitim ve öğretim metodundan daha isabetli olduğunu önemle vurgulamıştır.33

Selçukluların yıkılış34 döneminde birçok değerler kaybolmaya başladığı gibi, bu alandan olarak fikir özgürlüğü de ağır yaralar almaya başladı. Nitekim Abbasi Halifesi Müstencid (555-566/1160-1170) devrin kadılarından olan ve muhalif fikirleriyle tanınan el-Murahham'ı yakalattıktan sonra kütüphanesinde bulunan İhvân-ı Safâ Risaleleri'ni ve İbn Sinâ'nın Kitâbü's-Şifâ'sını yaktırmıştır. Bu tür hareketler Halife Nâsır Li-Dinillah (576-622/1180-1225) döneminde de vuku bulmuştur. Bu davranışlar o dereceye varmıştı ki, İbn Heysem'in astronomi ilmiyle ilgili eseri bile yakılmaya başlanmıştı. Öte yandan ünlü bilginlerden olan Seyfeddin el-Amidî (ö. 628/1231), kelâm, felsefe ve mantık gibi ilimlerle uğraştığı için Mısır'dan uzaklaştırılmış (578/1182), değişik yerlerde de aynı ithamla karşılaşınca evinde inzivaya çekilmek zorunda bırakılmıştı. Bu alandan olarak İşrâkiyye felsefesinin kurucusu kabul edilen ve düşüncelerinden ötürü öldürülen el-Maktûl Şihabeddin Sühreverdî'yi ve

aynı suçtan dolayı Herat'a sürülen Fahreddin er-Râzî'yi (ö. 606/1209) de anmak gerekir.35

Abbasi halifelerinin düşünce özgürlüğüne karşı takındıkları bu tavrın benzerini Müslüman Endülüs ülkesinde de görmek mümkündür. Şöyle ki: Murâbıtlar döneminde Doğu İslâm dünyasında zuhûr eden ve ünü Endülüs'e kadar ulaşan İmâm Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) ve özellikle meşhur eseri İhyâ'ya karşı menfi bir propaganda sürdürülmüştü. Onun bu eseri Kurtuba'ya ulaşınca, içerisinde felsefî ve kelâmî konulara değindiği gerekçesiyle, genellikle Mâlikî mezhebine mensup fakOh tarafından yakılmasına fetvâ verilmişti.36 Devrin kadısı İbn Hamdîn, İmâm Gazzâlî'yi tekfir etmiş, dönemin hükümdarı Ali b. Taşfîn'in de desteğini alan bu zât halkın gözü önünde onun kitaplarını yaktırmıştı (503/1109). Gazzâlî ve eserlerine karşı izlenen bu olumsuz tutum, Murâbıtlar Devleti'nin hâkimiyeti boyunca sürmüştür. Ali b. Taşfîn'in, ülkesindeki vezir, âlim ve kadılara bid'at içeren kitapları, özellikle Gazzâlî'nin eserlerini buldukları an yakmalarını emreden bir emirnâme yayınlaması dikkat çekicidir.37 Bu dönemde tasavvuf, felsefe ve kelâm ile meşgul olanlar yanında özellikle Mu'tezilî düşünceyi benimseyenlere aynı derecede katı bir tutumun sergilendiği de bilinmektedir.38

Bütün bu veriler ışığında, Selçukluların düşünce özgürlüğüne verdikleri önemi ve onların inhitatıyla İslam dünyasının bu bağlamda neler kaybettiğini gözlemleyebiliriz.

C . Selçuklular Devrinde İlim ve Kültür Müesseseleri

Medeniyetler bağlı bulundukları düşünce arka planını ve tarihiliğini hayata aksettirirler. Hâkim oldukları bölgelerin imar faaliyetlerine önem veren Selçuklular, yapılarında genellikle cami, medrese ve kütüphaneleri bir arada bulunduruyorlardı. Kitapçı çarşıları (Sûku'l-kütüb), kırtasiye satan dükkanlar da (Sûku'l-varrâkîn) bunlara yakın olarak inşa ediliyordu.

Böylece şehir merkezlerinde bir kültür kompleksi oluşuyordu. Esasen Selçuklu şehirleri cami, medrese, kütüphane, hamam ve imaret gibi külliyeler etrafında oluşuyordu. Bu ise aynı zamanda Türk-İslam medeniyetinin temel bir karakterini teşkil ediyordu. Nitekim Melik Turan-şâh devrinde (478-490/1085-1097) Kirmân'ın güneydoğusunda askerleri için oluşturduğu mahalleden bunu anlayabileceğimiz gibi, yaşayan en güzel örnekleri arasında Kayseri'deki Hunat Hatun külliyesinde bu tarzı görebiliriz.39

Selçuklular döneminden bize kadar ulaşan en önemli sanat eserleri daha çok Anadolu'da bulunmaktadır. Anadolu stratejik açıdan dünya coğrafyasında önemli bir konuma sahiptir. Nitekim burası Müslüman ve Hıristiyan milletleri arasında uluslararası bir köprü konumunda olmuş ve önemli bir kültür ve ticari merkez halini almıştır. Bu bağlamda Selçukluların Anadolu'yu fethinin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu dönemde Anadolu iktisadi bakımdan da büyük bir gelişme göstermişti. XII. yüzyılda İstanbul, Konya ve Tebriz arasında bir ticaret yolu işliyordu. Bu devirde Kayseri-Elbistan arasındaki Karahisar ovasında kurulan milletler arası panayır (Yabanlu pazarı) çok meşhur idi.40 Burada doğu, batı, güney ve kuzeyden gelen milletler alışverişte bulunurdu. Yine Mardin'in güneyindeki Koçhisar ile, Kırşehir-Kayseri yolundaki "Ziyaret pazarı" meşhur panayırlar arasında yer almaktadır. Mamafih Türklerle Bizanslılar arasındaki savaşlar ekonomik ilerlemenin önünde en önemli bir engeldi ancak bu durum, Kılıçarslan'ın Bizanslılara karşı kazandığı zafer (572/1176) ile bu engel de önemli oranda bertaraf edilmiştir.41

Bu ticari yolculuğun sağlanması ve güvenliği, Selçuklular medeniyetinin dünya ülkeleri tarafından tanınmasına neden olmuştur. Bu bağlamda ticaret yolları üzerinde bulunan kervansaraylar ülkenin ortak değerlerini yansıtması bakımından anlamlıdır. Buralarda konaklayan

yolcular hayvanlarıyla birlikte üç gün bedava kalmak ve yemek imkanına sahipti. Kervansaraylarda hastane bulunmaktaydı. Yine buralarda zengin-fakir, hür-köle, Müslüman-Hıristiyan ayırımı yapılmaksızın hizmet verilmesi vakfiyelerde belirtilmişti. Bu nedenlerde kervansarayların geniş bir memur ve hizmetli kadrosu vardı. Anadolu kervansaraylarındaki bu adet, Selçukluların eski geleneklerinin devamı nitelikteydi. Nitekim Horasan'da Mubarek-Şâh'ın misafirhanesinde (Dâru'z-Ziyâfe) konaklayan yolcuların okuması için kütüphane ve eğlenmeleri için de satranç takımı bulunması bunun göstergesidir.42

Bu dönemi idrak etmiş yabancı gezginlerin gördüklerini, hayranlık içeren ifadelerle belirtmeleri, Selçuklu medeniyetinin bir göstergesidir. Sözgelimi İbn Batûta, Anadolu hakkında "Şefkat ülkesi" ifadesini kullanırken, Ömerî de "Selçuklular son zamanlarına kadar cennette gibiydi, halkı da çok mutluydu" şeklinde bir görüş beyan etmiştir.43

Selçuklular, Müslüman olduktan sonra, kafa ve beyinlerinde oluşan yeni dini imajı, çevrelerinde de yansıtmaya başlamışlar ve yaptıkları eserlerde bunu göstermişlerdir. Bu yapılanma İslamî anlayışın oluşumunu göstermenin yanında, eserlerde kendi geleneksel görüşlerini de ortaya koymuşlardır.44 İdareleri altında bulunan Çin sınırlarından İstanbul Boğazı, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarına, Mısır, Yemen ve Hint sınır boylarına kadar olan ülkelerde cami, medrese, türbe (kümbet), hastane, kervansaray, kale ve köprü gibi birçok mimari eserler meydana getirmişler, kökleri eski yurtlarındaki yapılara giden sitilleri buralarda geliştirmişler, böylece İslam dünyasına yeni yapı tipleri kazandırmışlardır. Selçuklulardan günümüze kadar ulaşmış olan eserler arasında, Isfahan'da Gülpayegân Camii, Kazvîn'de Mescid-i Cuma, Barsiyan'daki Mescit, Zevvâre ve Ardistan'daki Cuma mescitlerini sayabiliriz. Medrese olarak ise, Nişâpûr, Bağdat ve Tûs medreselerini, ilk döneme ait örnekler olarak nitelendirebiliriz. Bu dönemin

mimari yapı tipi olarak orta avlulu ve dört eyvanlı bir plan kullanılmıştır. Avlunun dört bir yanında eyvan bulunmakta, avluyu kemerli revaklar çevirmektedir. Dört eyvanlı ve avlulu bir cami ve medrese tipine Selçukluların hâkim olduğu bütün bölgelerde rastlamak mümkündür. Son dönemlerde yapılan arkeolojik kazılardan da dört eyvanlı planın, saray ve kervansaraylarda da kullanıldığı anlaşılmaktadır.45

Selçukluların İslam dünyasına getirdikleri özgün yapı şekillerinden birisi de, görünüş itibarıyla Türk çadırlarını (otağ) andıran tuğladan yapılmış kümbet olarak adlandırılan türbelerdir. Bunlar genelde dört köşeli, çok köşeli veya yuvarlak biçimde olmak üzere üç kategoride değerlendirilebilir. Günümüze kadar ulaşabilen bu tür eserlerin başında Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) Merv kentindeki türbesi gelmektedir. Öte yandan ince silindirik minareler de Selçuklu mimarisinin icadıdır.46

Melik I. Muhammed'in (537-551/1142-1156), Melik I. Turan-şâh'ın yaptırdığı Mescid-i Melik'te inşa ettiği kütüphane de bu dönemin önemli eserlerindendir. Buraya Sultan'ın kendisi 5.000 kitap vakfetmiştir. Kirmân Selçukluları hâkim oldukları bölgeleri barış ve huzura erdirmenin yanında birçok tarihi eser de kazandırmışlardır. Nitekim bu dönemi inceleyen araştırmacılar, onlardan övgüyle bahsetmektedirler.47

Selçuklular plastik sanatında, Orta Asya modellerini asıl olarak almışlardır. Stüko üzerinde gelişmiş olan bu Selçuklu süsleme üslubu, camiler ve saraylarda bulunmaktaydı. Bu süsleme kompozisyonunda av, savaş ve saray hayatı sahnelenmiştir. Nitekim Rey'de yapılan kazılarda çıkan saray kalıntılarında Türk hatları taşıyan boyanmış heykeller bulunmuştur.48

Selçuklu sanatının izlerini taşıyan halılar, günümüze kadar gelmemekle birlikte, Bağdat sanatını etkilemiş ve dönemin halı motiflerinde Türk izleri belirgin şekilde tespit edilmiştir. Nitekim Bağdat'ta gelişen ipek sanatında

Selçukluların etkisi büyük olmuş ve en eski ipek kumaş örneği bu dönemden kalmıştır.

Minyatür sanatı, daha çok sultan ve emirlerinin katipleri olan Uygurlar tarafından geliştirilmiştir. Hatta bu sanatla ilgili Bağdat'ta bir okul da açılmıştır. Önceleri Arapçaya çevrilen kitaplar üzerinde görülen bu sanat türü, sonraları hikaye kitaplarında da kendisini göstermiştir. Bu devirde İran'da Orta Asya resim sanatı üslubunun etkileri açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Selçuklu Türkleriyle Orta Asya'dan batıya doğru yayılan halı sanatı, XIII. yüzyılın ilk yarısındaki Türkiye Selçuklularından kalan parçalardan anlaşıldığı üzere, gelişmeler göstermiştir. Selçuklu halılarındaki motifler sekiz köşeli yıldızlar, uçları çengellerle çevrilen sekizgenler gibi şekiller üzerine oluşmuştur. Bu şekiller içerisinde ise stilize bitki ve hayvan suretleri de görülebilmektedir. Türk halılarına karakteristik özellik veren ana tema, geniş bordürlerdeki iri kufî yazı dekorudur.

Selçuklular döneminde başta Rey olmak üzere Musul ve Rakka gibi önemli merkezlerde çinicilik sanatı gelişmiştir. Türk mimarisinde çininin bir süsleme sanatı olarak cami ve saraylarda kullanılması Büyük Selçuklular ile başlamış ve asıl büyük başarısını ise, Anadolu Selçuklularında göstermiştir. Çini yanında, seramik eserler de bu dönemde kullanılmış ve geliştirilmiştir. Büyük Selçuklular devrinde maden büyük bir ustalıkla işlenmiş ve bu alan için de Horasan merkez seçilmiştir.

XIII. yüzyılda Anadolu Selçuklularında görülen çini sanatı, büyük gelişmeler göstererek, kendine özgü bir desen oluşturmuştur. Bu yüzyılın ikinci yarısından sonra çini süslemede nebatî motiflerin hâkimiyeti natüralist üslubun habercisi olmuştur. Bu bağlamda Konya çeşitli tekniklerin kullanıldığı bir çini merkezi olmuştur.49

Türkiye Selçukluları, yaptıkları mimari eserlerle Anadolu'yu kültürel açıdan zenginleştirmişlerdir. Bu tarihi kültür zenginliğinin bir kısmı

günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bunlar arasında Sultan Mesut'un XII. yüzyılda yaptırdığı Konya'daki Alâeddin Camii daha sonra yapılan tamirlerle birlikte bu konuda en önemli bir eserdir. Sultan I. Alâeddin Keykubat'ın Niğde ve Malatya da yaptırdığı camiler ile onun eşi Mahperi Hatun'un Kayseri'de yaptırdığı Hunat Hatun Cami ve külliyesi de bu alanda verilecek önemli örneklerdendir. Türkiye Selçukluları tarafından medrese tarzında yaptırılan ilk eser, Kayseri'deki Çifte Medrese'dir. Bu alandan olarak, I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in tıp medresesi (Şifâiye) ile kızkardeşi Gevher Nesibe'nin Şifahanesi yanında Sultan I. İzzeddin Keykavus'un Sivas'ta yaptırdığı Şifahanesi o dönemin sağlığa verdiği önemi ortaya koyması bakımından anlamlıdır.

Dönemin eğitim yanında sanata verdiği değeri anlatması bakımından Akşehir'de Sahib Ata Fahreddin Ali'nin Taş Medrese'si, Kayseri'deki Sahabiye Medresesi, Konya'da İnce Minareli Medrese ve Karatay Medresesi, Sivas'taki Gök Medrese, Kırşehir'deki Cacabey Medresesi anılması gereken önemli isimler arasındadır.

Selçukluların imar faaliyetlerine verdiği değeri anlatma bakımından Türk nüfusunun daha az olduğu Şam ve Halep'teki yapılara göz atmamız yerinde olacaktır. Nitekim Şam'da 21 cami, 20 medrese, 9 hankâh ve ribat, 7 hamam, 1 Dâru'l-hadîs ve bir büyük hastane vardı. Yine Halep'te Türk adıyla anılan 77 cami ve mescit, 7 hankâh, 8 medrese ve 8 hamam bulunmaktaydı.50

Ülkenin imarı, sosyal alanda insanların ihtiyacını gidermek amacıyla Selçuklu devlet ricalinin eşlerinin yaptırdıkları eserler ve dolayısıyla onların kültür ve sanat hayatına kazandırdıkları göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Bu bağlamdan olarak Kirmân Selçuklu meliklerinden I. Arslan-Şâh'ın, "İsmetüddin" lakabıyla anılan, Zeytûn Hatun adındaki eşi, Kirmân'da (Berdesîr) medrese ve ribat gibi birçok hayır müessesesi

yaptırmıştır. Lakabına nispetle Evkâf-ı İsmetiye denilen eserleri arasında Medrese-i Derb-i Mâhân ile Ribât-ı Yezdiyân'ı anabiliriz.51

Öte yandan Süleyman-şâh'ın eşi Terken Hatun da Kirmân'da bir medrese yaptırmıştır ki bu medresenin bir kütüphanesi de mevcuttur. Yine Berdesîr'de bulunan "Saray-ı Hâtûn-ı Rüknî" adındaki sarayın Tuğrul-şâh'ın eşi, Hâtun-i Rüknî tarafından yaptırılmış olduğu anlaşılmaktadır.52 Bunların yanında Semerkantlı Muhammed, kızı Fatma ile birlikte fetvalar verirdi ki bunları et-Tuhfe adlı eserinde toplamıştır. Yine Nişapûrlu Zeynep (524-605/1130-1208) de Hurre namıyla tanınan ve Zemahşerî'den icazet alan kadın bilginlerdendi.53

Selçukluların İslam medeniyetinin gelişmesi ve mükemmelleşmesindeki rolü tarihçiler ve medeniyet bilimiyle uğraşanlarca bilinen bir husustur. Öte yandan Selçuklu medeniyetinin Avrupa medeniyetine olumlu katkısı genelde göz ardı edilmiştir. Bunun Selçukluların tarih sahnesindeki önemi gereğince kavranılamamış olmasının yanında orijinal kaynakları günümüze kadar ulaşmamış olmasının da önemli bir yeri vardır. XI. asırdan sonra Haçlı seferleri ve Suriye'de kurulan Haçlı devleti aracılığıyla Avrupalılar, İslam medeniyetiyle tanıştı ve geri döndüklerinde bu medeniyetten birçok hususları ülkelerine götürdüler. Nitekim XI. yüzyılda Haçlı savaşları kızışmasına rağmen Müslüman ve Hıristiyan ticaret kervanları Şam'dan Akka'ya ve diğer İslam beldelerine gidip gelmek suretiyle Avrupalılar Müslümanları ve İslam medeniyetini tanımaya devam ediyorlardı. Avrupalılar Selçuklu sultanlarıyla yaptıkları ticari anlaşmalar sayesinde Anadolu'da ticaret özgürlüğü kazanmışlar ve büyük şehirlerde koloniler ve konsolosluklar açmışlardı.

D. Selçuklular Döneminde İslâm Dünyasında Türklerle İlgili Düşünceler

Buraya kadar anlattığımız ve üç bölümde ele aldığımız Selçuklu dönemi göz önüne alındığında, Selçuklu Türklerinin İslam'ın maddi ve manevi kültürüne katkıları inkar edilemeyecek kadar büyüktür. Bu gelişim aynı zamanda İslam'ın mevcudiyeti ve intişarı için taze kan ve yeni bir seyir şeklinde tezahür etmiştir. Şöyle ki:

Türklerin İslam dinine girişlerinin ilk dönemlerinde, Bağdat'taki Abbasi halifeliğinin ülkeye hâkimiyeti zayıflamış, öte yandan Mısır'da bulunan Şiî-Fâtimî Devleti'nin propagandası ileri bir düzeye ulaşmıştı. Aynı zamanda ekonomik buhranı yaşayan insanlar mevcut iktidar aleyhindeki fikir akımlarının yaygınlaşmasına ortam oluşturmuştu. Özellikle Şiî ve Sünnî ayırımını yaşayan Müslümanlar arasında çekişme ve kavgalar başlamış, böylece İslam dünyası siyasi, dini ve ideolojik mücadeleler sonucu parçalanmalara maruz kalarak, ciddi bir kaosa bürünmüştü. Bir başka cephede ise Endülüs'teki Müslümanlar da kendi egemenliklerini kaybetme yolundaydılar. Akdeniz'de Hıristiyanlık hâkimiyeti önemli bir mesafe almış, Hıristiyanların saldırılarıyla Müslümanlarda ümitsizlik ve korku hüküm sürmeye başlamıştı. Böylece İslam alemi her alanda buhrana maruz kalmıştı.

Bu gibi durumlarda sosyo-psikolojik açıdan insanların kendilerini koruyacak ve kurtaracak önemli gelişmeler beklemesi doğal bir süreçtir. Bu bağlamda Sır-Derya boylarında Karluk ve Oğuz kavimlerinin İslam'ı kabule yönelmesi, Müslümanlar için ümit ışıklarının doğmasına yol açmıştır. Her ne kadar Türkler, İslam dünyası için korku saçan bir millet halinde idiyse de, Şamânî Türklere karşı cihadı, o dönemde yeni Müslüman olan Türkistan Türklerinin yapması, Türk kavminin Müslüman Araplar için ümit oluşturmasına neden olmuştu. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e nispeti konusunda kuşku duyulsa bile, Türkler hakkında bazı nebevî sözlerin gündeme gelmesine yol açmıştır. Bu tür hadislerin sıhhat açısından

tartışılması bir tarafa bırakılırsa, sosyo-psikolojik açıdan, dönemin Müslümanlarının halet-i ruhiyesini yansıtması bakımından, gelecekle ilgili beklentiler açısından, Türklerin ümit kaynağı olduğunu göstermektedir.

Bu alanda sıhhati konusunda sahih olduğu belirtilen önemli hadislerden birisi olan "Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayınız"54 hadisi daha çok Türklerin İslam öncesi dönemine ait bir yaklaşım olduğu gibi, "Ey inananlar, sizden kim dininden dönerse Allah, yakında öyle bir toplum getirecek ki, O, onları sever, onlar da O'nu severler. Mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihat edenler hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar, bu Allah'ın bir lütfüdür, onu dilediğine verir" (el-Mâide 5/54) âyetinde yer alan ifadede, birçok düşünür tarafından Abbasiler döneminden başlayarak Selçuklularla sürüp, Osmanlılarla devam eden Türk hâkimiyetinin kastedildiği anlaşılmaktadır.55 Hamasi duygulardan uzak olarak, Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu tarihine dikkatli bakılması, bu tür yorumların isabetli olduğu konusunda geçerli sebepler sunacaktır.

Öte yandan bu tür yaklaşımları destekleyecek mahiyette, Abbasiler ve Selçuklular dönemini idrak eden bazı müelliflerin Türklerle ilgili söylemlerinden de bu mana anlaşılmaktadır. Bu alandan olarak Câhiz'in Fezâilü'l-Etrâk adlı eseri ile İbn Fazlan'ın Seyahatnamesi bu konuda önemli bir kaynaktır. Selçuklu Türklerini en güzel tanımlayan sözlerden birisi de şudur: "Selçuklu sultanlarının hepsi güzel ahlak sahibi idiler. Onların bayrakları belirdikten sonra ihtiyar dünya yeniden tazelendi ve gençleşti, imar edildi. Selçukluların iyi idareleri sayesinde dünya nizama girdi. İslam'ın sancağı kuvvet buldu. Doğu ve batıda cami, medrese, ribat ve minarelerin çoğu Selçuklu sultanları ve vezirlerine aittir. Bu hanedanın devleti yıkılmaya yüz tutunca da ülkelerin mamurluğu ve halkın asayişi bozuldu".56

İlhanlı Devleti'nin meşhur bilgin ve devlet adamı Hamdullah Kazvînî ise konumuzla ilgili şu ilginç tespiti yapmıştır: "İslam hanedanlarının çoğu bir kusur ve ayıpla malulüdür. Emeviler zındık ve haricilik; Abbasiler itizal; Buveyhiler rafizilik; Gazneliler, Harizmşahlar ve diğer Müslüman sülaleleri de asillerinin hakir olmasıyla bir kusura sahiptir. Hâlbuki Selçuklular bütün bu illetlerden pak, temiz ve dindar insanlardır. Halka şefkat bunların mümtaz vasıflarıdır".57 Konuyu daha geniş anlamda aydınlatması açısından meşhur mutasavvıf Necmeddin er-Razî'nin şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Müslümanlar emniyet, asayiş ve rahatı Selçuklu ailesinin mübarek çetr'i gölgesinde buldular. Bu dindar sultanlar zamanında yapılan medreseler, camiler, hankâhlar, ribatlar, hastaneler, köprüler ve diğer hayır kurumları hiçbir devirde yapılmamış; bilginlere zahitlere ve halka gösterilen şefkat ve merhamet, girişilen gazalar ve kazanılan zaferler daha önce vuku bulmamıştır. Bu husus o kadar açıktır ki tafsilata gerek yoktur. Zira Türkistan, Fergana, Maverâünnehr, Harizm, Gûr, Afganistan (Sistân), Kirmân, Hûzistan, İran, Irak, Diyarbekir, Suriye ve Rum (Anadolu) onların ve kölelerinin eserleriyle doludur. Müslümanlar bu mübarek hanedana dua ve sena ile meşguldürler.58

Mutedil Şiî bilginlerden olan Abdülcelil Kazvînî de benzer görüşlerde bulunarak, onların taassuptan uzak durarak Şiîlere de iyilik ve ihsanlarda bulunduğunu belirttikten sonra "Müslümanlıkta cami, medrese, hankâh ve her türlü hayır ve iyiliklerin yapılması, kötülüklerin atılması, hep Selçukluların uğurlu kılıçlarıyla mümkün olmuştur" şeklinde bir yaklaşımda bulunmuştur.59 Bu bağlamda Hıristiyanların Selçuklular hakkındaki olumlu söylemlerini60 de göz önüne aldığımız zaman, Selçuklular dönemini idrak eden insaflı düşünürlerin, onlar hakkında genel anlamda müspet yaklaşımlarda bulunduğunu ve realitede de Selçukluların bunlara mâsadak olduğunu söyleyebiliriz.

1 Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Nejat Kaymaz, “Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı” (Claude Cahen’den çeviri), Tarih Araştırmaları Dergisi, c. VII, sayı 12-13, s. 193-221 (Ankara 1969). Selçuklular Dönemine ait olan (Müslüman ve Hıristiyan kaynaklar için bkz. Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, s. 1-15; Hüseyin Kayhan, Irak Selçukluları, s. 17-28; M. Fuad Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları”, Belleten, XXVII.

2 Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 361.

3 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, s. 418 (İstanbul 1996).

4 Selçuklular zamanında yetişen Müslüman bilginlerle ilgili yapılan bir doktora çalışması için bkz. Nuri Topaloğlu, Selçuklu Devri Muhaddisleri, Ankara 1988; Altan Çetin, “Beylikler Döneminde Sosyal Hayatın Bazı Unsurları”, Gazi. Ünv. Kastamonu Eğitim Dergisi, C.8, No: 2, 2000, s.137-158.

5 Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 339-340.

6 Bu zat Kirmân Selçukluları tarihiyle ilgili, Bedâyiü’l-ezmân, el-Muzâf ilâ bedâyi, Ikdü’l-ûlâ adlarında üç önemli eser kaleme almıştır.

7 Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi, s. 520.

8 Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Adnan Karaismailoğlu, “Selçuklu Sarayında Şiir ve Şairler”, V. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyet Semineri Bildirileri, s. 133-139 (SÜ Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya 1996).

9 Sultan Sencer’in ümmi olduğu da iddia edilmiştir. Bu konudaki tartışma için bkz. Barthold, İslam Medeniyeti Tarihi, s. 179.

10 Mubarek-şah, Tarih, s. 43-44; Fuad Köprülü, Türk Dili ve Edebiyatı, s. 155, 161 (İstanbul 1934).

11 Özellikle Alparslan döneminde medreselerin nitelikleri hakkında geniş bir araştırma için bkz. Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Alparslan ve Zamanı) III, 347-381 (Ankara 1992).

12 bkz. Semavi Eyice, “Mescid”, İA, s. 1-118 (MEB).

13 Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 360.

14 bkz. Mehmet Bayraktar, İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi, s. 206 (Ankara 1985).

15 bkz. M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, III, 465-466.

16 bkz. Mehmet Bayraktar, İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi, s. 199.

17 Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi, s. 521; Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 335-336.

18 Mu‘cemü’l-büldân, I, 10; IV, 144 (Beyrut 1957).

19 İbnü’l-Esir, Târîh, XII, 94 (Kahire 1302); Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 334.

20 Zekeriya Kazvînî, Asârü’l-bilâd, s. 377-379, 520 (Beyrut ts.).

21 Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 327.

22 Konuyla ilgili bir araştırma için bkz. M. Şerafeddin Yaltkaya, “Sultan Sencer ve Gazzâlî”, Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, I, 42-51 (İstanbul 1925-1233).

23 el-Münkiz mine’d-dalâl, s. 86 (trc. A. Suphi Fırat, İstanbul ts.).

24 Selçuklular döneminde mevcut olan mezhepler hakkında bkz. M. Şerafeddin Yaltkaya, “Selçukiler Döneminde Mezahip”, Türkiyât Mecmuası, I, 101-106 (İÜ Türkiyât Enstitüsü, 1925).

25 Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 328.

26 Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 331.

27 Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 337.

28 Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kur’ân, I, 152; II, 4-5 (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut, ts)

29 Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Avâsım mine’l-kavâsım, s. 45 (nşr. Ammâr Tâlibî, Duha 1992/1413).

30 Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Kânûnü’t-te’vîl, s. 433-446 (nşr. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut 1986); Muhtasaru Tertîbi’r-rihle, s. 203-215 (nşr. Saîd A‘rab, Beyrut 1987).

31 Muhtasaru Tertîbi’r-rihle, s. 203-208.

32 el-Avâsım mine’l-kavâsım, s. 56-57.

33 Kânûnü’t-te’vîl, s. 643-644.

34 Selçuklu devletlerinin yıkılış nedenleriyle ilgili bir araştırma için bkz. Nejat Kaymaz, “Anadolu Selçuklu Devleti’nin İnhitatında İdare Mekânizmasının Rolü”, Tarih Araştırmaları Dergisi, c. II, sayı. 2-3, s. 91-155.

35 Bu tür hareketler, daha önce Mu’tezile bilginlerinin siyasi gücü etkileyip, Ahmed b. Hanbel gibi alimlere yaptığı baskının neticesi olarak, Selefî anlayışa mensup kimselerin yine siyasi otoriteyi etkileyerek karşı hareketi şeklinde değerlendirilebilir. Konuyla ilgili önemli bir çalışma için bkz. Mehmet Emir Özafşar, İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı (Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu), Ankara, 1999.

36 Kisânî, el-Gazzâlî ve’l-Magrib, s. 71 (Dımaşk 1961).

37 İbn İzârî, Beyânü’l-mugrib, IV, 59 (nşr. Colin-Georges-Seraphin, Beyrut 1967).

38 Ahmed Emîn, Zuhru’l-İslâm, III, 69 (Kahire 1959).

39 Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Altan Çetin, “İrfan Ordusunun Temelleri Türklerde Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri), Dini Araştırmalar, c. 2, S. 5, 1999, s. 177-201.

40 Faruk Sümer “Yabanlu Pazarı Selçuklular Devrinde Milletler arası Büyük Bir Fuar”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, C 23, S. 71, 1985, s. 3.

41 Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 359-360, 367-368.

42 Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 360.

43 Bk. Osman Turan, “Selçuk Kervansarayları”, Belleten XXXIX (1946), s. 489-491. Ebü’l-Fazl el-Hemedani, Camiü’t-tevarih (nşr. Ahmet Ateş, I-II, Ankara 1957).

44 Selçuklu yapılarının bir değerlendirmesi için bkz. Oktay Aslanapa, “Sâmerrâ”, İA, X, 144-147 (MEB).

45 Konuyla ilgili önemli bir çalışma için bkz. İslam Sanatında Türkler = The Turkish contribition to Islamic arts = el-Etrâk fi Fenni’l-İslami. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1976.

46 Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi, s. 522-523.

47 Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 339.

48 Selçuklu yapılarının şekilleriyle ilgili ilginç bir yorum için bkz. Selçuk Mülayim, “Selçuklu Sanatında Geometrik Kompozisyonlar”, I. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyet Semineri Bildirileri, s. 153-155 (SÜ Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya 1993).

49 Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi, s. 526.

50 İbn Şeddâd, el-Alaku’l-hatîra fî zikri ümemi’s-Şâm ve’l-Cezîra, I, 181-202, 241 vd., 316 vd. (nşr. Y. Zekeriya Abbâde), I-II, Dımaşk 1991.

51 Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 359.

52 Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, s. 363-364.

53 Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 449. Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Osman Çetin, “Anadolu’nun İslamlaşmasında Kadınların Rolü”, IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyet Semineri Bildirileri, s. 61-69 (SÜ Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya 1994).

54 Ebû Dâvud, “Melâhim”, 9.

55 Msl. bkz. Said Nursi, Mektubât, s. 324 (Envâr neşriyat, İstanbul 1986).

56 Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, 73.

57 Hamdullah el-Kazvini, Târîh-i Güzîde, s. 434 (trc. Abdülhüseyin Nevai, Tahran 1944).

58 Necmeddin er-Râzî, Mirsâdü’l-ibâd, s. 3-4 (nşr. Muhammed Emin Riyahi. Tahran, 1973).

59 Abdülcelil Kazvinî, Kitâbü’n-Nakz, s. 49, 54, 58, 77, 333, 511, 773 (nşr. Celaleddin Urmavî, Tahran 1331).

60 bkz. Osman Turan, Selçuklular Tarihi, s. 413-414.

Türk Kültür Tarihinde Ebu Mansur Muhammed Mâtüridî'nin Yeri ve Etkisi / Yrd. Doç. Dr. Ahmet Vehbi Ecer [s.518-526]

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Bir toplumda geçerli olan ve gelenek halinde devam eden her türlü dil, duygu, düşünce, inanç, sanat ve yaşayış elemanlarının tümü olarak tarif edebileceğimiz kültürde dilden sonra din ikinci ana unsur durumundadır. Dil ve din birliği toplumları birleştiren, yaşatan ve bireylerine kimlik kazandıran1 kültür elemanlarıdır. Dil ve dinin toplumlar için önemini çok iyi anlayan ve kavrayan Mustafa Kemal Atatürk "Dinsiz milletlerin devamına imkân yoktur"2 ve "Milletimiz din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete sahiptir. Bu faziletleri hiçbir kuvvet milletimizin kalb ve vicdanından çekip alamamıştır ve alamaz"3 cümleleriyle bu konuya parmak basmıştır.

Türkler İslâm dininden önce yaşayışlarına uygun düşen değişik dinlere girmişler,4 daha sonra evrensel dinlerle temas kurmuşlardır.5 Nihayet İslâm dinini benimsedikten sonra İslâm dünyasında kendini gösteren Sünnilik, Şiilik ve tasavvuf akımları Türklerin Müslümanlığının şekillenmesinde etkili ana kanalları oluşturmuştur.6 Özellikle Samanoğulları hâkimiyeti döneminde (892-999) Türkler arasında geniş kitlelerin iktidarı vuku bulmuş ve Samaniler "X. yüzyılı Müslüman Orta Asya'nın bir altın çağı yapmayı başarmıştır".7 Aynı dönemde Buhara ve Semerkand İslâm ilahiyatının merkezleri haline gelmiş ve bu bölge Ebu Mansur Muhammed el-Mâtüridî gibi bir din bilgini yetiştirmiştir. Prof. Dr. Ünver Günay ve Prof. Dr. Harun Güngör'ün birlikte yazdıkları Türk Din Tarihi adlı eserde konumuzla ilgili şu satırlara rastlıyoruz:

“Samaniler döneminde Buhara, İslâm ilahiyatının en önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. X. yüzyılda Eş’arî’ye paralel olarak, Orta Asya’da Mâtüridî (öl. 944) muhafazakâr kelâmcıların formalizmi ile Mutezile’nin rasyonalizmini uzlaştırmak suretiyle Sünnî kelâmın esaslarını ortaya koyuyor ve Sünnî Türkler, fıkıhtan İmam-ı A’zam Ebû Hanife’nin mezhebinde karar kılarken itikada da Mâtüridî’nin mezhebine intisab ediyorlardı”8

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak ise aynı konu ile ilgili olarak şunları yazar:

“Büyük Selçukluların X. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bulundukları şartlar gereği Sünnî İslâmı kabul ve XI. yüzyılda İslâm dünyasında siyasi hâkimiyeti ellerine geçirmeleri… İslâm âleminde sünni İslâm düşüncesinin kesin üstünlüğünü sağlayan en büyük siyasî faktör oldu. Bu düşüncenin tam anlamıyla sistematik bir doktrin haline gelişinde Maveraünnehir ve Harezm bölgesinden yetişen âlimlerin payı şüphesiz ki çok büyük idi. Sünniliğin iki büyük inanç mektebinden birincisi olan Mâtüridîlik (diğeri Eş’arîlik) Semerkand’da Ebu Mansur Muhammed Mâtüridî (öl. 944) tarafından tesis edildi”9

Mâtüridîlik, Türk kültür muhitinde ortaya çıkan ve tarih boyunca -günümüze kadar- özellikle Türk toplumları arasında yaygın duruma gelen, Türk kültüründe bir dinî (kelâmî) ekoldür.1

Mâtüridî’nin toplumumuz tarafından bilinmesi ve öğrenilmesi Türk kültür tarihi bakımından son derece önemlidir. Zira Mâtüridî sadece Türk kültür muhitinin yetiştirdiği büyük bir bilgini olarak kalmamış, X. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar Türk toplumlarının inanç sistemine damgasını vuran bir kimse olmuştur. Gerçekten de Türkler İslâmiyet’e girdikten sonra ibadet ve sosyal ilişkilerini İmam-ı A’zam Ebu Hanife (öl. 767)’ye göre düzenlemişler, inanç ilkelerinde (akaid’de) de Mâtüridî’nin sistemini benimsemişlerdir. Türkler daha çok hoşgörülü, hayata ve bilime

yönelik, insan sevgisine ve yardımlaşmaya dayalı yaşayışlarını bu iki büyük bilim adamına borçludurlar.

İslâm'dan sonraki Türk toplumlarının estetik anlayışlarının değer yargılarının ve toplumsal ilişkilerinin oluşmasında, şekillenmesinde dinî inanışlarının rolü vardır. Bu sebeple Türk-İslâm kültürünün kökenlerini iyi anlamak ve tespit etmek için kültürün önemli bir elemanı olan toplumun din anlayışını iyi bilmek gerekir.

Mâturidî'nin din anlayışı akılcı, ilimci, her türlü hurafeden uzak, başka ifadeyle çağlar üstü bir anlayışı telkin etmektedir. Zira o, bilimi ibadetten üstün tutar, aklı daima ön plânda bulundurur, aklı olmayanın dininin ve ilminin olmayacağını iddia eder. Türk toplumu tarih boyunca Mâturidî'nin anlayışına, yani ilme ve akla bağlı kaldığı dönemlerde hoşgörülü, hurafelerden uzak, medenî ve parlak dönemlerini yaşamıştır. Günümüzde de Mâturidî'nin hoşgörülü, akılcı ve ilimci din anlayışının bilinmesi ve yaşanmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple Mâtüridî'nin eserleri ve fikirlerinin değerlendirilmesinin kültür tarihi bakımından önemli olduğu kanısındayız.

Mâtüridî'nin Yetiştiği Ortam

A. Coğrafi Ortam

Ebu Mansur Muhammed el-Mâtüridî (öl. H/333-M/944), eski tarihcilerin Maveraünnehir adını verdikleri Seyhun ve Ceyhun ırmakları arasında kalan coğrafî bölgede dünyaya geldi ve oradaki Türk kültür muhitinde yetişti. "Nehrin öte tarafında kalan" anlamındaki bu ifade ile belirlenen bölge "zamanla Türkleşmiş olan" ve "gerek nüfusunun kalabalıklığı, gerek topraklarının verimliliği bakımından" birinci sırada yer alan bir bölgedir.10 Prof. Dr. W. Barthold bir yazısında bu bölge ile ilgili olarak şunları yazar:

"Müslüman coğrafyacılar tarafından Maveraünnehir'in mamurluğu, toprağının verimliliği, ekin, meyve vb. mahsulleriyle ehlî hayvanlarının

bolluğu, nüfusunun çokluğu, cömertliği, misafirperverliği, yol ve geçitlerin mükemmelliği, ribat vb. hayır müesseselerinin çokluğu, halkın cesareti, ilim ve ma'rifete karşı meyil ve istidadı uzun uzadıya tasvir edilmektedir".11

Maveraünnehir verimli toprağı, ormanları, sincap, tavşan ve benzeri gibi av hayvanları, ipek üretimi, altın, demir ve benzeri yer altı madenleri ile dikkati çeken, ticaret yollarıyla da her dönemde önemini koruyan bir bölge özelliğindedir.12 Semerkand, Buhara, Merv, Belh, Tirmiz, Farab, Nesef, Baykent, Cend, Yenikent… gibi eğitim, ilim ve kültür merkezlerinin bulunduğu Maveraünnehir, topraklarının verimliliği kadar13 kültür ve ilim adamlarıyla da önemini tarih boyunca hissettirmiştir.

B. Kültürel ve Tarihî Ortam

Maveraünnehir'in ilk halkının Arîler olduğu ve zamanla bu bölgenin Türkleştiğini yazan Barthold, Maveraünnehir'in nüfusunun kalabalıklığı, topraklarının verimliliği bakımından "Türk egemenliğindeki eyâletler arasında genellikle birinci sırayı işgal"14 ettiğine işaret eder. Bu bölgeye İslâmiyet IX. yüzyıldan sonra girmiş, ancak büyük şehirlerin halkının Müslüman olmalarına rağmen diğer bölgelerinde "İslâmiyet'i kabul etmemiş olan Türk-Oğuzlar'ın"15 varlığı bilinmektedir. Tarihin bazı dönemlerinde Türkistan diye anılan16 Maveraünnehir'e IX. yüzyılın ortalarına doğru Oğuz göçleri olmuş17 ve hızlı bir İslâmlaşma hareketi başlamıştır. Bu İslâmlaşma hareketinde "Maveraünnehir'de mevcut olan medreseler"18 başarılı çalışmalar yapmıştır. Yollar, kaleler, camiler, mescidler, ribatlar, tekke ve zaviyelerin çeşitli hayır kurumlarının inşa edildiği Maveraünnehir şehirleşti, genişledi ve bir kültür merkezi haline geldi. Bir araştırmacımız bu yükseliş dönemini şöyle anlatır:

"Bölgede büyük şehirlerin topoğrafik genişlemeleri, din, mezhep, halk tabakaları arasında mücadeleler, loncalar, tarikatlar, mahallî kültür

kavramları ile İslâm dünyasının parlak bir uygarlık alanı haline gelen Maveraünnehir'in ilk yükselişi Samanoğulları devrine rastlar"19.

Gerçekten de halkı Müslüman Türk olan Maveraünnehir bölgesine IX. ve X. yüzyıllarda İran asıllı hanedan mensuplarının kurduğu Samanoğulları (874-999) hâkim oldular ve onların hâkimiyetleri döneminde bazı yazarların ifade ettiklerine göre Maveraünnehir halkı arasında "bilimsel çiçeklenmelere tanık olunduğu" ve "elverişli şartlar dolayısıyla ırk ve milliyetçilikten bağımsız olarak sürekli bir kültürel etkinliği"20 nin mevcudiyeti kendini göstermektedir. Bu bölgede yetişen sayısız bilim adamlarını ve alanlarını saymakla bitmez.21 Ancak Arap asıllı yazarlardan birçokları Arabistan dışındaki bölgeleri ilmî faaliyetler bakımından geri olarak görmüş ve göstermişlerdir. Arapların dışındaki milletlerin halklarına hür insan olarak bakmadıkları ve onlara mevâlî (yâni köle ile hür arasında bir sosyal sınıf) dedikleri bilinmektedir.

Günümüzde de Prof. Muhammed Ebu Zehra, İslâm mezhepleri ile ilgili olarak yazdığı bir eserinde Mâtüridî'nin çağdaşı bilginlerden Hasan el-Eş'arî'den bahsederken: "… Eş'arî, düşmanın otağına son derece yakındı ve Mutezile'nin vatanı… Basra'da bulunuyordu. Fakihler ve muhaddislerle Mutezile arasında cereyan eden çarpışmalar hep Irak'ta olmuştur ki, Basra da Irak mezheplerinden biri idi" diye yazar. Sözlerinin devamında Mâtüridî'nin bulunduğu ortamın buraya uzaklığından bahisle, Mâtüridî'yi bu ilmî "savaşın gürültüsüne" ve yankısına uzaktan kılıç sallayan kişi olarak anlatmak ister.22 Oysa ki Mâtüridî de, yetiştiği Türk kültür ortamının vatanı olan Maveraünnehir de -özellikle X. yüzyılda- önemsenmemesi mümkün olmayan kişi ve yerdir. Bazı eski yazarlarca, bu bölgedeki "halkın cesareti, ilim ve maarife karşı meyil ve istidadı uzun uzadıya tasvir edilmektedir"23. Mısırlı bilginlerden Ahmed Emîn (1886-1954) Zuhr ül-İslâm adlı eserinde "Horasan ve Maveraünnehr" başlığı

altında bu bölgenin -Mâtüridî'nin yaşadığı yüzyıldaki bilginlerinden, ilmî ve edebî hareketliliğinden sözeder.24 Ahmed Emîn'in anlattığına göre X. yüzyılda yaşamış bulunan coğrafyacı25 Mukaddesî (946-1000), Mâtüridî'nin yetiştiği Maveraünnehir hakkında şunları yazar:

"Bu bölge o bölgelerin en üstünüdür. Bilginlerin ve saygın kişilerin daha çok bulunduğu bir yerdir. Orası hayrın kaynağı, ilmin merkezi, İslâm'ın sağlam merkezi ve büyük kalesi, hükümdarı kralların en hayırlısı, askerleri, askerlerin en hayırlısıdır. Burada bilginler, krallar düzeyine ulaşmıştır"26.

Gerçekten de Mâtüridî'nin yaşadığı çağda Semerkand ve çevresinde, başka ifadeyle Maveraünnehir'de ilmî bir muhit oluşmuştur. Bir araştırmacımızın ifadesiyle: "Maveraünnehir kültür çevresinde yetişmiş ve İslâm-Türk kültür ve medeniyetinin büyük mimarları arasına girmiş olan Farabî, Mâtüridî, Buharî, Tirmizî, İbn Sina gibi daha nice âlim ve filozoflar27 hem Türk, hem İslâm ve dünya ilim hayatında fikir ve düşünce hareketlerine öncülük etmişler, canlılık getirmişler ve yön vermişlerdir… İslâmî ilimlerden başka tıp, matematik, astronomi, felsefe, fizik, kimya, tabiat, tarih ve coğrafya gibi müsbet ilimlerde de,28 Maveraünnehir kültür çevresi, pek çok âlimin yetişmesine merkezlik etmiştir".29

W. Barthold'un beyanına göre: Maveraünnehir, "Etnografik bakımdan Arîler tarafından işgal edilmiş ve zamanla Türkleşmiştir",30 Göktürklerin ve 960'dan sonra Karluk ve Oğuz Türklerinin yönetimlerine geçmiştir. Bu bölgeye Emevî vali ve komutanı Ubeydullah b. Ziyad tarafından ordu sevkedildi, 674 yılında Buhara kuşatıldı, Buhara hükümdarı Kabac Hâtun sulha zorlandı ve bölge halkı İslâmiyet'le tanıştı. Daha sonra Kuteybe b. Müslim (669-715) bu bölgeye yönlendirildi ve bu bölge halkı Müslüman oldu.31 874-999 yılları arasında hüküm süren ve İranlı olan Samanoğulları (Samanîler), Maveraünnehir'e hâkim oldular. Samanoğulları döneminde

büyük ilim, din, edebiyat ve fikir adamlarının yetişmesine zemin hazırlandı, edebiyat, din ve ilim adamları korundu.32 Bu devre ve ortam içinde Mâtüridî, İslâm dininin doğru anlaşılması ve savunulması ile ilgili eser ve gayretleriyle dikkati çekti.

Mâtüridî'nin yaşadığı zaman dilimi içinde İslâm dünyası siyasî ve fikrî çalkantılar içindeydi. Özellikle fikrî çalkantıların, tartışmaların sebeplerini Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan olaylara dayandıran ve bağlayanlar vardır. Gerçekten de ortaya çıkan yeni olay ve durumlar o günkü Müslüman halk arasında farklı yorumların doğmasına sebep olmuş bir grubun mümin dediklerine başka bir grubun kafir dediği görülmüştür. Bütün bu farklı gruplar kendi görüşlerini Kur'an ve sünnetten deliller bularak kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu arada fetih hareketlerinin meydana getirdiği yabancı din ve kültürlerle sıkı temas zorunluluğu ayrılıkları daha da derinleştirdi ve hızlandırdı. Müslümanlar daha önceleri konuşmaya cesaret edemedikleri itikadî (inançla ilgili) meseleleri açıkça tartışır oldular. Mâtüridî'nin bizzat kendi eseri olan Kitab üt-Tevhid'in çeşitli sayfalarında anıldığına göre o dönemde seneviye, cebriyye, haşeviye, deysaniyye, havaric, dehriyye, zanadıka, sümeniye, kaderiyye, şia kerramiye, mucessime, mecusiyye, mürcie, mutezile, müşebbihe… gibi grupların varlığı bilinmektedir. Yıkıcı fikirleri taşıdığı kabul edilen bu akımlara karşı İslâm dinini akılcı bir yolla savunmak iddiasıyla Mutezile ortaya çıktı.33 Bu mezhep Emevî ve Abbasî halifelerinin bazılarının desteğini de sağladı. Halife Vâsık (841-846) dönemi Mutezilenin altın çağı olduğu kadar, bu mezhepten olmayanlara karşı baskı ve zulmün arttığı bir dönem olarak tarihe geçti. Bu halifenin, Kur'an'ın Kelamullah olduğunu ve Allah'ın ahirette görülebileceğini söyleyen bir kimseyi "Tanrıyı cisimlere benzetiyor" diyerek bizzat kendi eliyle öldürdüğü anlatılır.34 Mutezilenin bu ve buna benzer acımasız baskıları sebebiyle, Mutezilenin kullandıkları

metotları kullanarak karşıt bir grup oluştu. İslâm dünyasının üç ayrı bölgesinde Kur’an ve sünnete uygun bir şekilde İslâm inancını savunan üç büyük din bilgini ortaya çıktı.

Arabistan’da Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (öl. 935), Maveraünnehir’de Ebu Mansur el-Mâtüridî (öl. 944), Mısır’da da Ebu Cafer et-Tahavî (öl. 933) yıkıcı akımlara karşı fikrî alanda savaş açtılar. Kırk yaşına kadar hizmet ettiği ve aralarında bulunduğu Mutezileden ayrılan Eş’arî; “Mutezilenin akidelerini gene onların silahlarını kullanarak, yâni deliller ile reddetmiş”35 ve “akıl ile nakli birleştirerek” sünnî kelâm (ilahiyat) ilmini oluşturmuştur.36 Aristo’nun kıyas nazariyesini “dini savunma aracı haline” getiren Eş’arî bu metodu sebebiyle bazı grupların, özellikle Hanbelîlerin tepkileriyle karşılaştı. Ancak “Arap dilinin hüküm sürdüğü bölgelerde” geniş yandaşlar buldu.37

Ebu Cafer et-Tahavî ise fıkıhta (İslâm hukuku ve felsefesinde) rey (akıl) taraftarı ve Ebu Hanife’nin izleyicisi olarak Eş’arî ve Mâtüridî’nin yapmak istediklerine yakın görüşler ileri sürdü. Bir Batılı bilgin Tahavî’nin Eş’arî ile Mâtüridî arasındaki konumunu şöyle açıklar:

“Bu hareketin (sunnî ilm-i kelâmının) ilk temsilcisi olarak Eş’arî’nin adını zikretmiştik, çağdaşları olan Semerkandlı Mâtüridî ile Mısırlı Tahavî aynı şekilde, bu anlayışın temsilcileridirler. Bununla beraber Tahavî hemen hemen unutulmuş gibidir. Eş’arîlik ve Mâtürîdilik uzun müddet rakip sünnî kelâm sistemleri olarak devam etti, Mâtürîdi mezhebi halen Müslüman Türkler arasında yaşamaktadır”38.

İşte böylesi bir ortam ve özellikle Türk kültür muhiti içinde yetişen Mâtüridî dünya Müslümanlarının özellikle Türklerin çoğunluğunun rağbetini kazanan büyük bir din bilgini olarak kendini kabul ettirmiş ve Mâtüridîlik de Türk kültür hayatında kendine yer bulmuştur.

Mâtüridî Kimdir?

Asıl adı Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtüridî es-Semerkandî olan bu Türk bilgininin Mâtüridli (Mâtüridî) veya Semerkandlı (Semerkandî) adlarıyla tanındığı bilinmektedir. Bu adlarla anılmasının sebebi doğum yerindendir. Zira Muhammed el-Mâtüridî Maveraünnehir bölgesinde bulunan Semerkand'ın[39] Matürid kasabasında[40] doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte H/238-M/862 yılı civarında olduğu tahmin edilmektedir.[41] Bu sebeple doğum tarihi konusunda tabakat kitaplarında açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Mâtüridî'nin ölüm tarihi olarak gösterilen H/333-M/944 tarihinde ittifak vardır. Mâtüridî'nin Semerkand'ın Câkerdîze mahallesinde bilginlerin defnedildiği mezarlığa gömüldüğü[42] bilinmektedir.

Mâtüridî, kendi bölgesindeki, Hanefi ekolüne bağlı bilginlerden ders almıştır. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (1046-1115)'nin "Tebsirat ül-Edille"sinde verdiği bilgilere göre[43] Ebu Hanife'nin (150-769) talebeleri İmam Ebu Yusuf (182-798) ve İmam Muhammed eş-Şeybanî (189-804)'den ders alan Süleyman el-Cüzcânî'nin talebeleri Ebu Nasr el-İyazî, Ebubekr Ahmed el-Cüzcânî, kadı Muhammed b. Mukatil er-Râzî, Nusayr b. Yahya el-Belhî'den ders almıştır.[44] Fıkıh ve kelâm (ilahiyat) bilgileri ile Ebu Hanife'nin düşünce sistemini, akılcı, hürriyetci ve hoşgörüye dayalı metotlarını bunlardan öğrendi ve benimsedi. Bu yönleriyle çağdaşları Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 935) ve Ebu Cafer et-Tahavî (öl. 944)'den ayrıldı.

Mâturidî'nin birçok kitapları olduğu bibliyografya kitaplarında anılır. Ancak bunlardan bize kadar gelenlerin başlıcaları şunlardır:

Kitab üt-Tevhîd: Mâturidî'nin akaid ile ilgili en önemli eseri olup Cambridge Üniversitesi'ndeki tek yazma nüshasına dayanılarak, İskenderiye Üniversitesi Felsefe profesörlerinden Dr. Fethullah Huleyf tarafından 1970 yılında Beyrut'ta basılmıştır.[45]

Te’vilâtü Ehli’s-Sünne: Mâturidî’nin -dünyada birçok yazma nüshaları bulunan- tefsirle ilgili bu eserinin birinci cildi İbrahim ve Seyyid Avazeyn kardeşler tarafından 1971 yılında Kahire’de bastırıldı. Gene başlangıcından itibaren bir bölümü Dr. Muhammed Müstefiz er-Rahman’ın tahkiki ile Casim Muhammed el-Cuburî tarafından 1983 yılında Bağdat’a neşredilmiştir. Eserin Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi’nde 47 numarada kayıtlı 667 varak (yaprak)’lı nesih bir yazma nüshası bulunmaktadır.46

Risaletün Fi’l-Akaid: Profesör Yusuf Ziya Yörükân tarafından “İslâm Akaidine Dair Eski Metinler” (Ankara 1953) adı altında Arapça metni ve tercemesi yayımlandı.

Mâturidî’nin Türk-İslâm Dünyasında Tanınması

Ebu Mansur Muhammed el-Mâturidî, Türk ilmî muhitinin yetiştirdiği, dünya Müslümanlarının büyük bir çoğunluğunun önder olarak tanıdığı, İslâm dini tarihinde eşine az rastlanan din bilginlerinden biridir. Onun teolojik birçok orijinallikleri mevcuttur. Ebu Mansur Muhammed el-Mâturidî X. yüzyılın Semerkand, Buhara ve yakın çevresinin ilmî muhitinin eseri olarak yetişmiş; kelâm ve felsefe gibi aklî ilimlerin bu bölgede yerleşmesinde rolü olmuştur. Böylesine önemli kabul ettiğimiz Mâturidî çağdaşlarını ve kendinden sonraki nesilleri hangi ölçüde etkilemiş ve hangi ölçüde tanınmıştır?

Mâturidî hakkında, Mâturidî’nin çağına yakın zamanda yaşamış ve önemli eserleri bulunan yazarlarda tatmin edici bilgi bulamamaktayız. Ebu’l-Mu’in en-Nesefî (505/114)’nin Tabsiret ül-Edille’sini47 bir yana bırakırsak, Mâturidî’nin adı, kişiliği, görüşleri ile ilgili bilgilerin mutlaka bulunmasını umduğumuz bazı eserlerde konunun, sükutla geçiştirildiğini görüyoruz. Meselâ:

1. İbn ül-Nedîm’in (379/987) “el-Fihrist” inde;
2. Şehristanî’nin (548/1153) “el Milel ve’n Nihal”inde;

3. Abdülkâhir el-Bağdadî'nin (429/1037) "el-Fark Beyn el Firak"ında;

4. İbn Hazm el-Endelusî'nin (456/1063) "Kitâb ül-Fisâl"inde;

5. İbn Hallikân'ın (631/1282) "Vefeyât"ında;

6. İbn Haldun'un (808/1406) ünlü "Mukaddime"sinde;

7. Suyutî (910/1505) nin "Tabakat ül-Müfessirîn" inde Mâturidî ile ilgili herhangi bir bilgi bulamamaktayız.48 Bu kişilerin Mâturidî gibi bir kişiyi duymamış olmaları biraz imkânsız görünmektedir. Mâturidî'nin tanınma yönünden H/8-M/14. yüzyıla kadar mübhem bırakılmasının bizce sebepleri şöyle sıralanabilir:

a) Milliyet Taassubu: Mâturidî'nin çağında Arapların, Arap olmayan Müslümanlara karşı tavır ve itimatları menfidir, kuşkuludur. Arap ırkçılığı ve kayırmacılığı fiilî ve hissî olarak zaman zaman küllenmiş olmakla beraber en azından kıvılcım olmakta devam etmiştir. Müslümanlardan, cizye vergisinin alınmaya çalışıldığı, ikinci sınıf (mevalî) insan kabul edildiği bilinmektedir. Böyle bir anlayışın bulunduğu yerde Hasan el-Eş'ari'yi ehl-i sünnet akidesinin yegâne temsilcisi ve savunucu olarak göstermeme, Mâturidî'nin etkisini gizleme meyli doğmuştur.49 Bu faktör, tek ve yegâne faktör olmamakla beraber ihmal edilmemesi gereken bir faktördür.50

b) Semerkand Bölgesinin Hilâfet Merkezine Uzaklığı: Hilâfet merkezi Bağdat'ta yaşayan bilginler Semerkand'da neler olup bittiği ile ilgili değildiler. İslâm dünyasınca hilâfet merkezi ve hilâfet merkezine yakın yerlerdeki bilginler dikkatle izlenmekte ve yakından tanımakta önemli bir faktör olmaktadır. W. Montgomery Watt, Mâturidî'nin tanınmayışının önemli bir sebebi olarak "hilâfet merkezinden uzakça bir eyalette yaşamış ve çalışmış olması"nı51 gösterir. Zira o zamanın kültür ve ilim merkezi hilâfet merkezinin (Bağdat'ın) içinde bulunduğu Irak idi. Bu kültür

merkezinden uzaklık, Mâturidî'nin, çağında Eş'arî'den daha iyi tanınmamasının sebeplerinden biridir.52

c) Semerkand'ın Dinî Merkeze Uzaklığı: Mekke ve Medine Müslümanların hac ve umre vesilesiyle uğradıkları sadece kutsal topraklar değil, iktisadî ve ilmî pazarlamanın, ilmî tartışmaların yapıldığı yerdi. Her yıl bütün bölgelerden gelen bilginler, büyük bir kültür merkezi olan Mekke ve Medine'de Arabistan bölgesi fikir hareketlerini, ilmî faaliyetlerini takip ediyor ve İslâm dünyasının her yerine yayılıyordu. Her yıl binlerce insan toplanıyor ve dağılıyordu. İnsan vücudunda kanların bütün organlara yayılması ve toplanması nasıl kalp vasıtasıyla oluyorsa, Mekke ve Medine de İslâm dünyasında aynı kalp görevini yerine getiriyordu. Her gelen Müslüman önce Arabistan bölgesinin ilim ve fikir hareketlerini takip ediyor, gittiği bölgelerde elde ettiği bilgileri, yaptığı temasları anlatıyordu. Bu sebeple hayatını Irak'ta geçiren Eş'arî, Mâturidî'den daha fazla tanınıyordu.53

d) Mâturidî'nin Anlaşılmasının Güçlüğü: Mâturidî, çağdaşı Tahavî ve Eş'arî'ye oranla daha akılcı ve ilimcidir. Nasların (âyet ve hadislerin) zarihlerine (düz, görünen anlamlarına) bağlılıkta Eş'arî, Mâturidî'den daha ilerdedir. Selefiyeye daha yakındır. Mâturidî'nin izahlarının akılcı ve soyut oluşu yönünden anlaşılması güç olmuş, nasların anlaşılmasında aklın ihmal edilmesi halk arasında daha çok dindarlık sayılmış olması yönünden Eş'arî daha fazla taraftar toplamıştır.54 Sadrü'l-İslâm Muhammed Pezdevî (493/1099) Mâturidî'nin bu özelliğine işaretle şöyle yazar:

"…Şeyh Ebu Mansur'un yazdığı Kitab üt-Tevhîd'de biraz kapalılık ve uzatma, terkibinde ise bir nevi zorluk vardır. Eğer bunlar olmasaydı bize kafi gelecekti".55

Maksatlı veya maksatsız, Mâturidî'nin ihmaline sebep olan bu olumsuz şartlara rağmen onu takip edenler, onun ilmini yayanlar çıkmıştır. Bu

yayılma ve tanınma özellikle bilginler yoluyla olmuştur. Bu konuda ilk akla gelmesi gereken isim “Ebu’l-Mu’in Meymun b. Muhammed b. Mekhûl en-Nesefî” (508/1115) dir. Ebu’l-Mu’in en Nesefî’nin56 “Tebsiret ül-Edille” adlı eseri57 Mâturidî ekolünün “Kitab üt-Tevhîd”den sonra en önemli kaynaklarından biridir. Dr. Fethullah Huleyf, Ebu’l-Mu’in en-Nesefî’nin önemini şöyle belirtir:

“Eş’arîler arasında Ebu Bekr el-Bakıllanî ve Gazzalî’nin yeri neyse, Mâturidîler arasında da O’nun yeri aynıdır. Tebsiret ül-Edille adlı yazma eseri Mâturidî’nin Kitab üt-Tevhîd’inden sonra bütün Mâturidîler için ikinci kaynaktır. Ömer en-Nesefî’nin el-Akaid ün-Nesefîye’si Tebsiret ül-Edille’nin bir fihristi durumundadır. İmam Nureddin es-Sabunî (580/1184) Fahrüddin er Râzi (606/1209) ile tartışmaları sırasında şöyle der:

- Ey insanlar! Ebu’l-Mu’in en-Nesefî’nin yazdığı Tebsiret ül-Edille adlı eserini okudum. Tahkik ve tetkik hususunda onun üzerine bir kitap olmadığına inanıyorum.”58

Sadr ül-İslâm Muhammed el-Pezdevî (493/1099) nin Usul üd-Din adlı eseri Mâturidîyenin eski kaynaklarından biridir.

Mâturidî’nin sistemini savunan yayınlardan bir diğeri de Nureddin es-Sabunî (580/1184) dir.59

Kısaca Ömer en-Nesefî diye andığımız Ebu Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî (537/1142) Mâturidî’nin en önemli takipçisi, Mâturidîliğin en etkin yayıcısıdır.60 Onun hacim bakımından küçük olan Akaid adlı eseri büyük bir rağbet görmüştür. Bu eser Ebu’l-Mu’in en-Nesefî’nin Tebsiret üt-Edille’sinin özeti durumundadır ve asırlarca Müslümanların el kitabı haline gelerek büyük ilgiye mazhar olmuştur. Bu esere birçok şerhler yazılmış, nazma çevrilmiştir. Bu şerhlere din bilginleri tarafından hâşiyeler yapılmıştır.

Akaid'in Ferganalı Ali b. Osman el-Ûşî (575/1179) tarafından H/569-M/1173 yılında "Emâli" adıyla manzum hâle getirildiğini biliyoruz. Bu manzum Akaid'in yani Emâli'nin İzzeddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Cema'a (819/1416), Şemsüddin Muhammed en-Niksarî (901/1495), Aliyyü'l-Kari (1045/1605) tarafından yapılan tanınmış şerhleri ile birlikte diğer şerhlerinin sayısı otuzun üzerindedir.61 Ömer en-Nesefî'nin Akaidi'nin en önemli şerhlerinden biri Eş'arî mezhebi bilginlerinden Sa'düddin Mesud b. Ömer et-Teftazanî (791/1389)'nin olanıdır. "Şerh ül-Akaid in-Nesefiyye" adını taşıyan bu eser on dört asır İslâm dünyasının ders kitabı olma62 şerefine mazhar olmuştur.

Nesefî ailesinden Ebu'l-Berekât Hafızüddîn en-Nesefî (710/1310)'nin "el-Umde" adlı eseri ve bu eserin aynı yazar tarafından "el-İtimad f'i'l-İtikad" adıyla yapılan şerhi Mâturidîyenin önemli kaynaklarındandır. Bu arada İbn Human diye şöhret bulan bilginlerden Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid (861/1457)'in "el-Müsayere" kısa adıyla anılan bir Akaid kitabı yazdığı bilinmektedir.

İbn Humam'ın talebelerinden İbn Ebi'ş-Şerif el-Kudsî (903/1497)'nin de M/1457 yılında yazdığı bir haşiyesini de bu arada anmalıyız.

Osmanlı devri bilginlerinden Kadı Celâleddin-zâde Hızır Bey (863/1458)'in "el-Kasidet ün-Nuniye" adlı 100 beyitlik eseri, üzerinde birçok şerhler yapılan eserlerden biridir. Bu arada Çorlulu Ramazan Efendi (979/1571)'nin "Ramazan Efendi Şerhi".63 Ahmed b. Musa el-Hayalî (862/1457)'nin "Hayali Haşiyesi", Fatih devri bilginlerinden Ahmed b. Abdullah el-Kırimî (879/1474)'nin, Muhammed İbrahim en-Niksarî (901/1495)'nin Nesefî Akaid'ine şerhleri önemli eserlerdir.

Nesefî'nin Akaid şerhlerine haşiye yazan isimler arasında Müslihiddin Mustafa el-Tastalânî (901/1495), Hâkim Şah Muhammed b. Mübarek el-Kazvinî (920/1515), Ramazan b. Abdülmuhsin Bihiştî (979/1571),

İsamüddin İbrahim b. Muhammed Semerkandî (İsferâyini), (951/1544), Abdülhâkim b. Şemseddin Muhammed Siyalkûtî (1067/1667), Saçaklı-zâde diye anılan Mehmet Mar'aşî (1150/1737), Karabaş ünvanıyla anılan Ali b. Mehmet el-Kastamonî (1097/1686)… gibi isimler yer almaktadır.64

Mâtüridî'nin Dini Anlama Metodu Nasıldı?

Mâtüridî'nin dine yaklaşımının akılcı ve ilimci olmasının yanında hoşgörülü ve taassuptan uzak bir anlayış içinde bulunması da ona saygınlık kazandırmıştır. O, kendi çağında, insanları kendi görüşlerine inanmaya zorlayan, kendi görüşlerine inanmayanları cezalandırmakla kendilerini görevli sayan farklı grupları (ehl ül-bid'at'ı) onaylamaz. Mâtüridî, ana inanç ilkelerini ilgilendirmeyen inanç ve eylem farklılıklarını hoşgörü ile karşılar, kıbleye yönelen herkese mümin gözüyle bakar. Açık bir (inanç esaslarıyla ilgili) yalanlaması (inkârı) olmadığı sürece insanların ibadetlerine ve işlerine karışılmaması kanaatindedir. Bu düşüncesini "amel'in (eylem'in) imana dahil olmaması" formülüyle açıklar. Daha açık ifadeyle Mâtüridî kıble ehlinin farklı eylem ile düşünceye sahip olmalarını hoşgörü ile karşılar ve kendi prensiplerine uymaya ve inanmaya kimseyi zorlamaz.

Mâtüridî'nin diğer önemli bir yönü ise dinde akıl ile nakli (Kur'an ve sünneti) ahenkli bir şekilde kullanmaya verdiği önemdir. Bir araştırmacımız Mâtüridî'nin bu konuyla ilgili görüşünü şöyle özetler:

"Akıl dinin varlığının şartı ve bakasının lâzımıdır. Çünki delil ve hüccetle ayakta duran Allah'ın dini, delil ve hüccetin bizzat kendisi olan akılla ayakta durmaktadır. Bunun içindir ki aklına uyan dinini korur, tab'ına ve heveslerine uyan ise dinin dayanağını yıkmış olur".65

Mâtüridî'ye göre akıl bilgi kaynaklarındandır. Bilginin diğer kaynağı duyu organlarının verdiği bilgilerin doğruluğunu akıl ayırdeder. Akıl, hakkı ve bâtılı ayırmak için tarafsız bir hakem gibidir. Akılla sihirbazların sihirleri

ve hileleriyle gerçek peygamberlerin mucizelerini ayırdedebiliriz. Ayrıca insanlar Kur'an-ı Kerîm'de akıllarını kullanmaya teşvik edilir.66

Aklın kullanılmasında Mutezile mezhebi ile hadis ehli (selefiye) arasında yer alan Mâtüridî, çoğunlukla Eş'arî mezhebi ile Mutezile mezhebi arasında bir çizgi üzerinde olduğu kabul edilir. Yâni Mâtüridî Selefiye'den ve Eş'ariye'den daha fazla akılcıdır. Başka ifadeyle, akla güvenme ve aklı dinde kullanma yönünden Mâtüridî Mutezile'ye Eş'arî'den daha çok yakındır. Ancak Mutezile'den de birçok yönlerden de ayrılmaktadır. Mâtüridîye ile, akılla nakil arasında bir denge kurulmuş, akıl ve nakil, biri diğerine tercih edilerek ihmale uğramamıştır.67

Belli Başlı Görüşleri

Mâtüridî'nin görüş ve düşüncelerinden bazılarının özetini sıralayarak hatırlatmada bulunmak yerinde olur:

Dini anlamada iman Tanrı'dan geleni kalp ile tasdik dil ile ikrardır. Ancak iman birinci plânda kalple tasdiktir. Fakat kelime-i şehadet getiren, Müslüman olduğunu söyleyen kimseye mümin olarak bakılır. Bilmek, mümin olmak için yeterli değildir, bilgi ve iman ayrı şeylerdir.

Amel (eylem) imandan bir parça değildir. İman ve amel (inanılanları uygulama) ayrı şeylerdir. Mâtüridî'ye göre ibadetlerini ihmal etmek, zina etmek, içki içmek, hırsızlık yapmak… ve benzeri günahları işlemek mümini imandan çıkarmaz. Bunlar münkir değil, günahkâr olurlar. Büyük günah işleyen kimse günah işlediği anda Allah'ı yalanlamaz (inkâr etmez), O'na inanır ve O'nun rahmetini umar durumdadır. Taklide dayalı iman bâtıl'dır, bu sebeple dinî esasların akılla ve delillerle bilinmesi gerekir.

Allah bir ve Tek'tir. Bu aklın gereğidir. Zira en küçük hareketin dahi hareket ettiricisi (muharriki) olduğuna göre, tüm varlık âlemin de bir yaratıcısı, düzenleyicisinin… bulunması gerekir. Bu da öncesiz, sonrasız olan Yüce Allah'tır ve bu Allah Tek'dir. O, hiçbir şeye benzemez.

Allah’ın emir ve yasaklarını bildirmek üzere elçiler (peygamberler) göndermesi hak’dır. Her topluma, o toplumun diliyle hitap eden peygamber gelmiştir. Bir top

luma peygamber gönderilmediği sürece o insanlar işledikleri günahlardan dolayı sorumlu tutulmazlar ve bunlardan dolayı cezalandırılmazlar. Onların sorumlulukları akıllarıyla tek Allah’ı bulmalarıdır.68

Allah kullarına kendi fiillerini (eylemlerini) yapma ve kazanma (iktisab) hürriyetine sahip kılmıştır. Mâtüridî Kitab üt-Tevhîd adlı kitabında “Bizzat her kişi bilir ki yaptığı işte hür olduğu gibi fail (yapan) ve kâsıp (kesbeden, kazanan) dır” cümlesini kullanır.69 Prof. Dr. Mustafa Sait Yazıcıoğlu bu konuyla ilgili araştırmasında Mâtüridî’nin bu cümlesini naklettikten sonra şu açıklamayı yapar:

“Bu ifadeden insanın yaptığı bir işi hür olarak, kendi irade ve inisiyatifini kullanarak yaptığı anlaşılmaktadır. Fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, insana bir mecburiyet yüklemez. Fiilinde hür olduğuna göre, Allah’ın yarattığı o fiili ister yapar, ister yapmaz. Hür iradesini yapma yönünde kullanınca o fiili kesbetmiş olur”.70

Mâtüridî’ye göre insan, kendi eylemlerinin kazananı (muktesebi) dır. Ancak bazı âyetlerde belirtildiği71 gibi insanoğlu her ne kadar kendi eylemlerini iktisab ediyorsa da, gerçekte bunları yaratan Yüce Tanrı’dır. Mâtüridî Allah’ın fiiline halk (yaratma), kulun fiiline kesb (kazanım) adını vermek suretiyle tek bir olay olan eylem (fiil)’in farklı açılardan isimlendirilmesini yapmaktadır. Ona göre fiil (eylem) Allah ile kul arasında paylaşılmaktadır. Fiil Allah’a izafe edildiğinde yaratma, insana izafe edildiği zaman kesb (kazanım) adını almaktadır. Böylece Mâtüridî kuldan (insandan) iradeyi tamamen kaldırıp, onu robot haline getirmiyor. İnsan, bir işi yapmayı isteyince, Tanrı onda bu eylemi, işi işleme, yapma gücü (istitatı)

yaratır.72 “Dilediğinizi işleyiniz”,73 “yaptıklarınıza karşılık olarak”,74 “iyilik yapın”75 gibi âyetler insanın eyleminin serbest ve hür olarak işlenmesi gerektiğine dair delillerdir. Başka ifadeyle bu âyetlerden Mâtüridî, insanın hür eylem sahibi olduğunu anlamaktadır. Hür eylem sahibi olmakla insan, iyi iş sonucunda mükâfat, kötü iş sonucunda ceza alacaklardır. Bu ceza ve mükâfatları onların o eylemdeki irade ve kasıtları oranındadır.76 Zira “Tanrı’nın tek başına meydana getirmesi mümkün olan şey halk (yâni yaratma)”77 dır, insanın kendi isteği ve iradesiyle isteyerek oluşan olay (fiil) kesb’dir. İnsanoğlu bu kesbinde (kazanımından) hür ve sorumludur.

Sonuç

Büyük ölçüde İmam-ı Âzam Ebu Hanife’nin etkisinde olan ve onun görüşlerini benimseyen Mâtüridî Türklerin yaşadıkları bölgelerde taraftar buldu. Mâtüridî’nin tefsir metodunu incelediği kitabında Dr. Ragıp İmamoğlu, Mâtüridî’nin zamanında Sünnî kelâmcı (ilahiyatcı) olarak fıkıhta Hanefî olan Mâtüridî ve Şafii olan Eş’arî’nin bulunduğunu ifade ettikten sonra, şunları yazar:

“Muslihuddin Mustafa el-Kesteli (öl. 901/1495) özetle diyor ki: Horasan, Irak, Şam ve daha birçok yerlerde Eş’arî mezhebi; Maveraünnehir bölgesinde ise, daha çok Mâtüridî mezhebi yayılmıştır. Mâtüridî, hocaları vasıtasıyla Ebu Hanife (80/150/669-767)’ye dayanıyor. İtikadda Mâtüridî mektebinin mensupları, çoğunlukla fıkıhta Hanefî olanlardır. Eş’arî mektebinin mensupları ise, fıkıhta ekseriyetle Şafiî’dir. Ayrıca Maveraünnehir fukahasına da, özellikle el-Mâtüridiyye deniliyordu. Mâtüridî, devrinde bu bölge fukahasının reisi olarak tanınmıştır”78.

Mâtüridîlik Samanoğulları (849-999), Gazneliler (962-1186), Karahanlılar (932-1212), Selçuklular (1040-1308) ve Osmanlılar dönemlerinde halkın çoğunluğu arasında yaygınlaşmıştı. Tarih boyunca

fıkıhta Hanefî mezhebinden olan Türkler inançta Mâtüridî ekolünü benimsemişlerdir. Fıkıhta akıl yürütmeye, kıyasa; istihsan'a önem veren, ictihada açık Hanefî mezhebini benimseyen Türkler, onun etkisinde izleyicisi durumunda olan Mâtüridî'yi de benimsemekle akıl dışı inanışlara dirsek çeviren, akılcı, ilimde ilerlemiş bir toplum oluşturmalıydı. Ancak bunun olmadığını görüyoruz. Bunun sebebi Mâtüridî'nin metot ve ilkelerinin halka anlatılmaması, Osmanlı medreselerinde Mâtüridî'nin yerine Eş'arî ilm-i kelâmının okutulup öğretilmesiydi.

Bir kere Eş'arî okulunda akıl Mâtüridîlere göre ikinci plândadır. Aklı kullanma ve akla güvenme yönünden Selefiye ile Mâtüridîye arasındadır.79 Muhammed Ebu Zehra aklı kullanma bakımından Eş'arîlerin "Muhaddislerin yanında"80 yer aldığına işaret eder. Iraklı bilginlerden Dr. İrfan Abdülhamid ise: "Eş'arî, Mutezileye ilk karşı çıkışında, aklî delilleri şiddetle reddeden, teslimiyet ve taklit inancını cesaretle savunan bir Hanbelî olarak görülmüştür" diye yazar.81 Eş'arî'nin önemli görüşlerinden biri Mâtüridî'den farklı biçimde oluşan insanın seçme hakkına sahip olduğu eylemleri yapmaktaki hürriyetleri ve iradeleri konusundaki açıklamalarıdır.

Ona göre insanın seçerek yaptığı eylemleri (ihtiyarî fiilleri) Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Onun yaratılıp oluşturulmasında kulun kudretinin bir etkisi yoktur. Kulun kudreti ve iradesiyle herhangi bir fiil (eylem) meydana gelmez. İrade edilmesi mümkün olan herşeyi Allah irade eder. Bütün olaylar (muhdesat) Allah'ın fiilidir. Böyle olunca kulların bütün eylemlerini de yaratan Allah'tır. Bir araştırmacının ifadesine göre Eş'arî "cebir ve tefviz82 arasında bir noktada karar kılmıştır. Eş'arî eklektisizminin bu karar noktası, görünüşte, tefviz'e nazaran cebr'e daha yakın olduğu içindir ki buna cebr-i mutavassıt (mutedil cebir) denmesi âdet olmuştur".83 Sonuç olarak Eş'arî'ye göre kulların eylemlerinin (fiillerinin) oluşumunda insanın kudretinin bir tesiri olmamıştır.84

Bu anlayış tarzının halk arasında yerleşmesinde tâ Nizamiye medreselerinden Osmanlı medreselerine kadar uzanan medrese eğitiminde Eş'arî ilm-i kelâmının okutulmasının rolü olmuştur. Özellikle kendini Mâtüridîyye'den sayan Anadolu insanını böylesi bir eğitim etkisi altında bırakarak, aklî düşünceden, hür ve müteşebbis iradeden uzaklaştırmış, kaderci ve itaatkâr bir anlayışa sokmuş ve tembeliğe sürüklemiştir. Halkın teslimiyetci ve kaderci bir anlayış içinde olması yöneticilerin de işlerini kolaylaştırmış ve yöneticiler bu eğitim tarzını ve anlayışı desteklemişlerdir. Böylece halk isim olarak Mâtüridîyye'den olmalarına rağmen, onun akılcı, bilimci, hür irade anlayışından habersiz aklî ve tabiat ilimlerinden uzaklaşmış, teslimiyetci bir anlayışın içinde yer almış, dinî yaşayışlarında da hurafe ve bâtıl inanışlara yönelmişlerdir. Mâtüridî halkımıza tanıtılır ve Mâtüridî'nin din anlayışı benimsetilir, sevdirilirse akılcı, ilimci ve her türlü hurafeden uzak gerçek İslâm dininin hâkim olduğu bir toplumun oluşmaması için hiçbir sebep kalmayacaktır.

1 Fazla bilgi için bak: A. Vehbi Ecer, Dinimiz İçin Dilimiz, Kayseri 2001, 1-9.

2 Genel Kurmay Başkanlığı, Atatürkçülük, İstanbul 1984, I, 453; A. Vehbi Ecer, "Atatürk'ün Din ve İslam Dini Hakkındaki Görüşleri", Atatürkçü Düşüncede Din ve Laiklik, Ankara 1999 (Atatürk Araştırma Merkezi yayını), 115-136.

3 Atatürkçülük, I, 457; Ecer, aynı.

4 Ünver Günay-Harun Güngör, Türk Din Tarihi, Kayseri 1998, 2. Baskı, 33-128.

5 Günay-Güngör, 129-217.

6 Günay-Güngör, 259; Sayın Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak da bu hususda çeşitli bildiri ve eserlerinde Devlet İslâmı, Medrese İslâmı, Halk İslâmı,

Tekke (Mistik) İslâmı gibi ayırımlar yapar. Bak: Ecer, Dinimiz İçin Dilimiz, 72-73.

7 Günay-Güngör, 265.

8 Günay-Güngör, 270-271.

9 Ahmet Yaşar Ocak, “Din”, Osmanlı Devleti ve Tarihi, Editör: E. İhsanoğlu, İstanbul 1998, II, 109-193.

10 W. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Çev. H. Dursun Yıldız, İst. 1981, 83.

11 W. Barthold, “Maveraünnehir”, İA, VII, 408-409.

12 Yakut. b. Abdullah el-Hamevî (Rumî), Mu’cem’ül-Buldan, Beyrut 1957, V, 45-47; Barthold, Moğol İstilâsına Kadar, 84 vd.; İsmet Parmaksızoğlu, “Maveraün-Nehr”, Türk Ansiklopedisi, XXIII, 333-334.

13 Tarım ve sulama kanalları için bak: Barthold, Moğol İstilasına Kadar, 134 vd.

14 Barthold, Moğol İstilasına Kadar, 83.

15 W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, Yay. K.Y. Kopraman-A. İ. Aka, Ankara 1975, 79.

16 W. Barthold, “Türkistan”, İA, XII-2, 140-142.

17 İbrahim Kafesoğlu, “Oğuzlar”, İA, XII-2, 188-191.

18 Barthold, Orta Asya Türk Tarihi, 78.

19 İsmet Parmaksızoğlu, “Mavera ün-Nehr”, Türk Ansiklopedisi, XXIII, 333-334.

20 G. Anawati, “Bilim”, Çev. T. Koç, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, IV, 315-352.

21 Bu bölgenin İslâmlaşması hakkında bak: Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, 49 vd.; Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, 83 vd.; Barthold, Orta Asya Türk Tarihi, 76 vd.; Philip K. Hitti, Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi, Çev: S. Tuğ, İstanbul 1980,

II, 332 vd.; Nesimî Yazıcı, İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi, Ankara 1992, 15 vd.; Muhammed Arslan, Kuteybe b. Müslim ve Zamanı, Kayseri 1986, E. Ü. Sosyal Bil. Enst. Basılmamış yüksek lisans tezi.

22 M. Ebu Zehra, İslâmda Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi, Çev: E. R. Fığlalı-O. Eskicioğlu, İstanbul 1970, 239.

23 Barthold, “Maveraünnehir”, İA, VII, 408-409.

24 Ahmed Emîn, Zuhr ül-İslâm, Kahire 1960, I, 259-276.

25 Mukaddesî için bak: H. J. Kramers, “Mukaddesî”, İA, VIII, 562-563.

26 Ahmed Emîn, I, 260.

27 Bu isimlere ilâveten İbn Hibbân, Haccac en-Nisaburî, Muhammed b. Ali eş-Şasî, İbn Furek, Beyhakî, Ebu’l-Leys es-Semerkandî, Şakik ül-Belhî… gibileri sayılabilir. XI. ve XII. yüzyıldaki hukuk bilginleri için bakınız: Yusuf Ziya Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara al-Nahr İslâm Hukukcuları, Ankara 1976.

28 Bu konuda kısa bilgi için bak: Lütfi Göker, “Bilimin Gelişiminde Buhara, Semerkand ve Basra’nın Önemi”, Buharî Uluslararası Sempozyumu (18-20 Haziran 1987), Kayseri 1996, 19-38.

29 K. Göde, “Buharî’nin Yetiştiği Kültür Muhiti”, Buharî Sempozyumu, 5-10.

30 Barthold, Moğol İstilasına Kadar, 83.

31 Bakılabilir: Arslan, yüksek lisans tezi; Taberî, Tarih ül-Ümem ve’l-Mülûk, Beyrut 1964, VI, 396 vd.; Mehmet Şeker, “Buharî’nin Memleketi Buhara’nın Fethine Bir Bakış”, Buharî Uluslararası Sempozyumu, 11-17; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976.

32 Bak: W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, Çev: M. F. Köprülü, Ankara 1963, 47 vd.; V. F. Buchner, “Samanîler”, İA, X, 140-143; Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, 267-321; Ahmed Emîn, I, 260 vd.

33 Mezheplerin doğuşu ile ilgili bilgi için bak: Şehristanî, el-Milel v'en-Nihal, Mısır 1961, I, 21 vd.; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Makalât ül-İslamiyyîn ve İhtilâf ül-Musallîn, Kahire 1950, I, 34, vd.; Yaşar Kutluay, İslâmiyet'te İtikadî Mezheplerin Doğuşu, Ankara 1959; Y. Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, 31 vd.; Muhammed ül-Behiy, İslâm Düşüncesinin İlâhi Tarafı, Çev: Fuat Sezgin, İstanbul 1948, 23 vd.

34 Zühdî Hasan Carullah, el-Mu'tezile, Kahire, 1947, 178-179.

35 H. Ritter, "Eş'arî", İA, IV, 390-392.

36 D.B. Macdonald, "Kelâm", İA, VI, 538-545; Ayrıca bak: İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", TDVİA, XI, 444-447; Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", TDVİA, XI, 447-455; F. Krenkow, "Tahavî", İA, XI, 928-930; Avni İlhan, "Buharî Dönemi Mezhep Hareketleri", Buharî Uluslararası Sempozyumu, 47-50.

37 W. Montomery Watt, İslâm Felsefesi ve Kelâmı, Çev: S. Ateş, Ankara 1968, 79 vd.

38 De Leaey O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev: H. G. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara 1959, 111.

39 Bak: H. H. Schaeder, "Semerkand", İA, X, 468-471; Hamevî, Mu'cem ül-Büldan, III, 247 vd.; Abdullah b. Abdülaziz el-Kübra el-Endelusî, Mu'cemun ma İsta'cem min Esmâ il-Bilâd v'el-Mevadığ, yayınlayan: Mustafa Şakâ, Beyrut 1983, III, 754-755; Muhammed b. Abdülmün'im el-Hümeyrî, er-Ravd ül-Mi'tar fî Haber il-Aktar, yayınlayan: Dr. İhsan Abbas, Lübnan 1975, 322-323.

40 Schaeder, aynı yer; Semerkand'ın bir mahalle veya nahiyesidir. Bak: D. B. Macdonald-A. Ateş, "Matüridî", İA, VII, 404-406; Ahmed b. Musa el-Hayalî, Haşiyet ül-Hayalî, Mısır, Tarihsiz, 14; Barthold, Moğolistan İstilasına Kadar, 116.

41 Bu tahmin Mâtüridî'nin Kitab üt-Tevhid'ini yayınlayan İskenderiye felsefe profesörü Dr. Lütfullah Huleyf'in görüşüdür. Bak: Mâtüridî, Kitab üt-Tevhid, yayınlayan: L. Huleyf, Beyrut 1970, Önsöz, 2; Muhammed b. Tawit et-Tanci, "Abu Mansur al-Matüridî", A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, 1955, I-II, 1-10.

42 Barthold, Moğol İstilasına Kadar, 116, 224 numaralı dipnot; Tancî, aynı makalede 2 numaralı dipnot; Ayrıca bak: A. Ahmedov, "The Studies Chokardiza", Transactions of The International Conference Imam al-Moturidi and His Place in The Islamic Philosophy, Semerkand, Kasım 2000, (Özbekistan Bilim Akademisi'nin düzenlediği sempozyum), 76-78.

43 Nesefî'nin bu kitabı Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından yazma nüshaları karşılaştırılarak tenkidli neşr'e hazırlanmış, birinci cildi T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanmıştır. Eserin diğer bölümlerinin yayını ile Türkçeye çevirisinin yapılmasının yararlı olacağı kanısındayım. Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, Tabsıratü'l-Edille fî Usuli'd-Dîn, Hazırlayan: H. Atay, Ankara 1993, T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, I.

44 Kemal Işık, Matüridî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Ankara 1980, 13-17; Matüridî'nin hocaları ve talebeleri için bak: M. Ragıb İmamoğlu, İmam Ebu Mansur el-Matüridî ve Te'vilat ül-Kur'andaki Tefsir Metodu, Ankara 1991, 16-19.

45 206 yaprak (varak) olan eseri Dr. F. Huleyf 58 sayfalık Arapça, 43 sayfalık İngilizce önsözle 401 sayfalık metin halinde 1970 yılında Beyrut'ta yayımlandı.

46 Mâturidî'nin tefsiri ve özellikleri hakkında Türkiye'de araştırmalar yapılmıştır. Bak.: Muhammed Eroğlu, Ebu Mansur Muhammed el-Mâturidî ve Tevlât ül-Kur'an, 1971; M. Ragıp İmamoğlu, İmam Ebu Mansur

Mâturidî'nin Tevilât ül-Kur'an'daki Tefsir Metodu, Ankara 1973; Talip Özdeş, İmam Mâturidî'nin Tevilâtında Tefsir ve Metadolojisi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, Basılmamış Doktora Tezi; Hüseyin Uysal, İmam Mâturidî'nin Te'vil Anlayışı, İzmir, 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992, Doktora Tezi; Mâtüridî ve eserleri hakkında Türkiye'de yapılan araştırma ve yayınlar için bakınız: A. Vehbi Ecer, "Türkiye'de Ebu Mansur Muhammed el-Matüridî ile İlgili Araştırma ve Yayınlar", Türk Kültürü Dergisi, Mayıs 2000, Sayı 445, 308-314.

47 Bu eser Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından iki cilt halinde "edition critiqu"i yapılmış ve bir cildi Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır. Ebu'l-Muin Meşmun b. Muhammed en-Nesefî, Tebriset ül-edille, Tahkik ve ta'lik: Prof. Dr. Hüseyin Atay, Ankara 1993, 626+78 sayfa.

48 Bu konu için bakınız: A. Vehbi Ecer, Türk Din Bilgini Mâturidî, Ankara 1978, 14; Tancî, aynı makale.

49 Prof. Muhammed b. Tawit et-Tancî, şunları yazar: "Eski İslâm müellifleri, bibliyografya kitaplarında Mâturidî hakkında aradıklarını bulamamaktan şikâyet etmişlerdir. Muasır araştırıcılar da, bunun ehl-i sünnet kelâm ilmi üzerinde Mâturidî'nin kuvvetli tesirini saklamaya karşı duyulan bir temayül mahsulü olduğunu tasavvur etmiş ve saklama keyfiyetine de yalnız muasır meslektaşı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi sünnî akideyi müdafaaya ve ehl-i sünnete muhalif taşkın fırkalarla mücadeleye koyulmuş İslâm büyüğü olarak gösterme arzusunun sebep olduğunu düşünmüşlerdir". Bak.: Tancî, aynı makale; Müslüman olmayan tab'adan alınan vergi olan cizye Vali Haccac b. Yusuf zamanında Arap olmayan müslümanlardan alındı, Arap olanlardan alınmadı. Bak.: M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir, İstanbul 1935, III, 2507-

2509; M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1983, I, 297-302; Arap olmayan Müslümanlara “mevali” denilirdi. Bir tarihçinin ifadesiyle “Mevali, Araplarca pek itibar görmüyordu. Bunlar orduda hizmetleri esnasında at üzerinde değil, yaya olarak savaşıyorlar ve kahramanlıkları ile göze çarpınca şüpheli gözle bakılıyordu. Bunlara her ne kadar ücret ve ganimetten hisse veriliyor idiyse de, muntazam aylık almıyorlardı. Divanda, yani askeri maaş cetvelinde kayıtlı değildiler”. Bak.: Julius Welhausen, Arap Devleti ve Sükutu, Çev.: Fikret Işıltan, Ankara 1963, 236.

50 Doç. Dr. Saim Yeprem, bu hususu, “pek isabetli görünmeyen bir ihtimal” olarak nitelendirir. Bak.: Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Mâturidî, İstanbul 1980, 252-253.

51 W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev.: E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, 390.

52 Kemal Işık, Mâturidî’nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Ankara 1980, 10.

53 Kâbe ve önemi için bakınız: A. Vehbi Ecer, Osmanlı Döneminde Mekke’nin Yönetimi, Onuncu Türk Tarih Kongresi Tebliği, ilgili referanslar.

54 Akıl-nakil münasebeti yönünden Mâturidî ve Eş’arî’nin görüşlerinin farkları için bakınız: Ecer, 25-45; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi-Giriş, İstanbul 1981, 143-147.

55 İmam Ebu Yusuf Muhammed Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi, Çev.: Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980, 3; Bir bilginimiz bu konuya şöyle işaret eder: “Mâturidî’nin problemlere, Bağdad dini ortamında yetişen Çağdaşı Ebu’l-Eş’arî’den daha felsefî bir açıdan yaklaşması, içinde bulunulan… değişik kültürel ortamların etkisinden olsa gerektir… Mâturidî’nin Kitab üt-Tevhid-i, genellikle, alışılmamış ve dağınık üslubu dolayısıyla, muğlak ve

takibi zor olarak kabul edilmiştir… Mâturidî'nin ifade tarzının kapalı ve zor anlaşılır olması… o devre ait ilmî bir üslubun teşekkül etmemiş olması hususu ile yakından ilgilidir…" Bak.: M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâturidî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâturidî ve Ebu'l-Mu'in Nesefî", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1985, Sayı: 27, 281-298; Ayrıca bk.: Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Mâturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, İstanbul.

56 Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin hayatı ve eserleri için bakınız: Yazıcıoğlu, aynı makale ve aynı tez; Bağdadlı İsmail Paşa, Hediyet ül-Ârifin, İstanbul 1955, II, 487; Laknevî, el-Fevaid ül-Behiyye, Mısır 1324, 216; Hayreddin ez-Zirikli, el-A'lâm, Beyrut 1969, VIII, 301; İbn Kutluboğa, Tâc üt-Teracim, Bağdad 1962, 58; Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cem ül-Müellifin, Şam 1961, VIII, 66; Yusuf Elyan Serkis, Mu'cem ül-Matbuat, Mısır 1928, II, 570; II, 1845; C. Brockelmann, GAL, I, 357; Fuad Sezgin, GAS, I, 601; Ecer, 76.

57 Tebsiret ül-Edille'nin yazma nüshaları için bak.: Yazıcıoğlu, aynı makale; Ecer, 74; Hüseyin Atay, Önsöz.

58 Fethullah Huleyf, Kitab üt-Tevhid Mukaddimesi 5-6. sayfalar; M. Şerefeddin, Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1932, Sayı: 23, 1-19.

59 Sabunî'nin hayatı ile ilgili kaynaklar için bakınız: Nureddin es-Sabunî, Mâturidiyye Akaidi, Çev.: Bekir Topaloğlu, İstanbul 1979, Topaloğlu'nun Girişi, sayfa 19-24.

60 Ömer en-Nesefî ile ilgili eserler için bakınız: Ecer, 76.

61 Keşf üz-Zünun, II, 1350; Kemal Edib Kürkçüoğlu, "Lâmiyye-i Kelamiyye", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1954, Sayı: 1-2, 1-21.

62 W. Montgomery Watt, İslâmî Tedkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı. Çev.: Süleyman Ateş, Ankara, I: 68, 137; CA. Storey, "Taftazanî", İA, XII-1, 118-121.

63 Keşf üz-Zünun, II, 1145.

64 Keşf üz-Zünun, II, 1146; Keşf üz-Zünun Zeyli, II, 104; Ayrıca bak: Ahmet Uğur, "About Islamic World in the Epoch of Mansur Muhammed al-Moturidi and About The Science of Moturidia in Turkey", Özbekistan Sempozyumu, 115-117.

65 Hasan Şahin, Mâtüridî'ye Göre Din, Kayseri 1987, 17.

66 Ebu Mansur Muhammed el-Mâtüridî, Kitab üt-Tevhid, Yayınlayan: Fethullah Hüleyf, Beyrut 1970, 9-11.

67 Bak: A. Vehbi Ecer, Türk Din Bilgini Mâtüridî, Ankara 1978, 25-45.

68 Mâtüridî'nin bütün görüşlerini burada aktarmamız mümkün değildir. Mâtüridî'nin Kitab üt-Tevhid'i ve Te'vilât ül-Kur'an'ı elimizdedir. Onun en önemli izleyicilerinden olan Nesefî'lerin Tabsıratü'l-Edille, et-Temhîd fî Kavaid il-Tevhîd, Menahic ül-Eimme, Bahr ül-Kelâm, Sabunî'nin Maturidiyye Akaidi (Çev: B. Topaloğlu, Ank. 1978) ve benzeri eserler elimizdedir. Türkiye'de ise lisans, yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezleri halinde Mâtüridî'nin değişik konulardaki görüşleri işlenmiş ve değerlendirilmiştir. Bak: A. Vehbi Ecer, "Türkiye'de Ebu Mansur Muhammed el-Mâtüridî ile İlgili Araştırma ve Yayınlar", Türk Kültürü Dergisi, Mayıs 2000, Sayı 445, 308-314; En yakın tarihlerde 2000 yılı Mayıs ayında Özbekistan'da (Semerkand'da) Mâtüridî ve görüşleri ile ilgili uluslararası sempozyum düzenlendi. Bak: Özbekistan Cumhuriyeti'nin Fenler Akademisi, İmam el-Mâtüridî ve O'nun İslâm Felsefesinde Tutkan Örni Mataryalları, Semerkand, Kasım 2000 (Rusca, İngilizce, Özbekce özetler).

69 Mâtüridî, Kitab üt-Tevhîd, Yayınlayan: Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, 226.

70 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Mâtüridî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, İstanbul 1992, 54.

71 Bak: Saffat/96.

72 Bak: Mâtüridî, 226 vd.; E. Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, İstanbul 1980, 49-51; M. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Mâtüridî, İstanbul 1980, 288 vd.; Kemal Işık, Mâtüridî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Ankara 1980, 90 vd.

73 Fussilet/40.

74 Secde/17.

75 Hacc/77.

76 Bak: Mâtüridî, 225 vd.; Işık, 96 vd.; Fığlalı, 50; Yeprem, 289; Nureddin es-Sâbunî, Mâtüridîyye Akaidi, Çev: B. Topaloğlu, İstanbul 1979, 140 vd.; Yazıcıoğlu, 128 vd.

77 Sâbunî, 142.

78 M. Ragıp İmamoğlu, İmam Ebu Mansur el-Mâtüridî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu, Ankara 1991, 15.

79 Bak: Işık, 23.

80 Muhammed Ebu Zehra, İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler, Çev: E. R. Fığlalı-O. Eskicioğlu, İstanbul 1970, 240.

81 İrfan Abdülhamid, İslâmda İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, Çev: S. Yeprem, İstanbul 1981, 148.

82 Tefviz: Birine verme, birine bırakma.

83 M. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Mâtüridî, İstanbul 1980, 227.

84 Eş'arî'nin bu fikirleri için bakınız: Eş'arî, Kitab ül-Lum'a, Beyrut 1954, 39 vd.; Yeprem, 200 vd.; İrfan Abdülhamid, İslâm'da İtikadî

Mezhepler ve Akaid Esasları, Çev: M. S. Yeprem, İstanbul 1981, 291-303.

Büyük Türk Düşünürü Fârâbî (870-950) / Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı Aydın [s.527-534]

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Hayatı

Bir kale komutanının oğlu olan Fârâbî, Maveraünnehir bölgesinde bulunan Farab (Otrar) kasabasının Vesic köyünde 259/870'de dünyaya gelmiştir.

Fârâbî'nin nesebi hakkında farklı görüşler vardır. Bu anlamda onun çeşitli nedenlerden dolayı Farisi ve Arap olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak son dönemlerde yapılan ciddi araştırmalar onun Türk olduğunu ortaya koymaktadırlar. Bu anlamda bir çok delil vardır. Bunlardan en önemlisi isminde bulunan "Tarhan Uzluğ" ifadesidir ki, bu ismin Türk ismi

olduğunda hiç şüphe yoktur (bkz. Fârâbî'de Metafizik Düşünce, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s.14-15).

Yine bunu doğrulayan daha başka deliller de vardır. Örneğin Fârâbî'nin doğum yeri olan "Vesic" hakkında Makdisi, İsficab (Sayram) ülkesini anlatırken, "Fârâb" adının küçük bir şehre verildiğini belirtir ve "Vesic" hakkında şu bilgileri verir. Vesic, güçlü bir komutanın idaresinde kalesi, camii ve çarşı pazarı olan küçük bir yerdir. Vesic kasabasının kalıntıları olduğu kabul edilebilen "Oksus" denen harabe Vesic hakkında İbn Havkal'ın rivayet ettiği gibi Sir Derya'nın batı kıyısında U (O) trar'ın on kilometre daha kuzeyinde kalır. Balçık surlarla çevrili düzgün olmayan bir altıgen ve kuzeydoğu köşesinde çıkıntılı bir kaleden oluşmaktaydı. Kalenin içinde Batı-Türk ve Karluk devri kalıntıları vardı. Çok köşeli şehirlerin Karluk-Oğuz devrinden kalma olduğu kuvvetle muhtemeldir. Buna göre Vesic'in m. IX-X. yüzyılda imar edilen bir Türk beldesi olduğu belirtilir (bkz. İhbaru'l-Ulema, s. 277; Uyunu'l-Enba, II, 134; Vefayatu'l-A'yan, IV, 239). Yine Farab ve Vesic'in öteden beri Türklerin hâkimiyetinde ve Türklerin anayurdu Orta Asya'nın sınırları içinde olmuştur. İşte bütün bunların ışığı altında Fârâbî'nin Türk olduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî ilk eğitim ve öğrenimine küçük yaşta Vesic de başladı. Ancak daha sonra 9-10 yaşlarında iken Farab'a giderek orada ilim öğrenimine devam etti. Böylece ilim öğrenmek için birçok ilim merkezini dolaşmıştır. Vesic'de kadılık yapmış olan Fârâbî, bu dönemlerde Aristo'nun kitaplarını okuyarak felsefe ile tanıştı. Vesic'deki ilmi hayatından memnun olmayan Fârâbî, öteden beri özlemini duyduğu, o dönemin ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Bağdat'a gitmeye karar verdi (310/922) (bkz. Feylesofü'l-Arab ve Muallimu's-Sani, s. 59).

Fârâbî Bağdat'a gitmeden felsefeden habersiz değildi. Aristo'nun kitaplarının tamamını okumuştu. Hatta Aristo'nun "K. Nefs"ini yüz kez

okumuş ve kitabın kenarına bunu kendi el yazısı ile yazmış. Yine Aristo'nun "Semai Tabia" kitabını da kırk kez okumuş (bkz. Vefayatu'l-A'yan, IV, 239; Uyunu'l-Enba, II, 14; Feylesofü'l-Arab ve Muallimu's-Sani, s. 60). O felsefe öğreniminin en önemli bölümünü Bağdat'a geldikten sonra elde etmiştir.

Düşünürümüz, Bağdat'ta bir Hıristiyan olan Ebu Bişr Matta b. Yunus'tan mantık dersleri aldı. Bu dönemde ders aldığı diğer bir hocası da, Harranlı Yuhann b. Haylan'dır (bkz. İhbaru'l-Ulema, s. 277-278; Uyunu'l-Enba, II, 134). Fârâbî, Bağdat'ta ayrıca meşhur dil bilgini Ebu Bekr Muhammed İbnü's-Serrac (v. 316/928)'dan Nahiv dersleri almış, Fârâbî'de Serrac'a Mantık dersleri vermiştir (bkz. Fikir ve İnsanlık Dünyasında Fârâbî, s. 118).

Yaşı ilerledikçe tasavvufi yaşantıya yönelen ve musikiden hoşlanan bir ruh hali içine giren filozofumuz, Bağdat'taki siyasi ve mezhep kavgalarından son derece huzursuz olup, 330/942'de Bağdat'tan ayrılarak bu günkü Suriye-Şam bölgesine geçti (bkz.

Mu'cemu'l-Müellifin, XI, 194; Galib, Mustafa, el-Fârâbî, s. 12). Bir müddet Şam'da kaldıktan sonra Halep'de hiçbir ırk ayırımı yapmadan, ilim adamlarına çok değer veren Seyfuddevle Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Hamdan et-Tağlibi'nin (v. 356/966) sarayına gitti. Ancak o, hiçbir zaman sarayın rahat ve lüks yaşamına kapılmadı ve saraydan kısa bir süre ayrıldı.

Fârâbî bir komutan oğlu olmasına rağmen, çocukluğundan itibaren komutan çocuğu olmanın imkanlarından yararlanmamıştır. Biyolojik zevklerinin ve güzelliklerinin geçici olduğunu kabul ederek, bu güzelliklerin çoğundan kendini uzak tutmuş, sade bir hayatı seçmiş, darlık ve sıkıntı içinde yaşamıştır. Bu tasavvuf ağırlıklı hayata özellikle Bağdat'a geldikten sonra önem vermiştir. Şam'daki lüks saray hayatını terk edip,

sade bir hayat yaşamaya başlaması onun maddi değerleri önemsemeyişinden kaynaklanmıştır. Bu hayat tarzı ölünceye dek sürmüştür.

Fârâbî Bağdat'ta ve Mısır'da pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Ancak bu öğrencilerin bir ikisinin dışında pek fazla bilgimiz yoktur. En ünlü öğrencisi Ebu Zekeriyya Yahya b. Adiyy (v. 364) dir (bkz. Tetimme Sıvanu'l-Hikmi, s. 90-102; Uyunu'l-Enba, II, 321-322; Fihrist, s. 264). Fârâbî'nin yaşadığı dönem itibariyle bizzat ders vermediği, ancak eserleri ile yetişmesine hocalık seviyesinde tesir ettiği, İbn Sina (Avicenna)'yı da öğrencileri arasında sayabiliriz. Nitekim İbn Sina, Aristo'nun "Ma ba'de't-Tabi'a" isimli eserini 40 kez okuduğunu ve hiçbir şey anlamadığını, daha sonra Fârâbî'nin "A'raz ve ma ba'de't-tabi'a" sını okuyunca Aristo'nun bu kitabını ancak anladığını belirtir (bkz. Vefayatu'l-A'yan, IV, 239; Uyunu'l-Enba, II, 3-4; Nazariyyetü'l-Marifet inde'l-Fârâbî, s. 84).

Fârâbî, 339/950'de 80 yaşlarında iken Şam'da öldü. Her ne kadar Beyhaki onun Dımaşk ile Askalân arasında yolunu kesen eşkıya tarafından öldürüldüğünü iddia ediyorsa da bu rivayet tamamen bir yakıştırmadan ibarettir. Naaşı Şam'da o dönemlerde Babu's-Sağir denilen bir kabristanlığa defnedilmiştir. Ancak günümüzde Fârâbî'nin kabrinin tam olarak nerede olduğu tespit edilememiştir (bkz. Vefayatu'l-A'yan, IV, 242; Kamusu'l-A'lam, V, 3323; Introduction to the History of Science, I, 628; Mu'cemu'l-Buldan, III, 824).

Fârâbî, Bağdat'a gittiğinde Türkçe, Farsça ve birazda Arapça biliyordu. Bazı kaynaklarda 70 kadar dil bildiği ileri sürülür. Ancak bunun gerçeği yansıtmaktan çok, ona duyulan hayranlığın bir göstergesi olsa gerek. Genelde Fârâbî'nin Türkçe, Farsça, Arapça ve biraz da Yunanca bildiği kabul edilebilir (bkz. Tarihu'l-felsefe fi'l-İslam, s. 196; "Al-Fârâbî", A History of Muslim Philosophy (içinde), I, 451; Raidu't-dirase an Ebi Nasr el-Fârâbî, s. 165).

Felsefesi

Fârâbî'ye ikinci öğretmen anlamına gelen Muallim-i Sani lakabı verilmiştir. Bu unvanın ona veriliş nedenlerinden biri, Samani hükümdarının ricasıyla ilk felsefe ansiklopedisi niteliğinde ve muallimi evvel olarak kabul edilen Aristo'nun eserlerine denk bir içerikte olan "et-Ta'limu's-Sani" isminde bir eser yazmasından dolayıdır. Ancak Fârâbî'nin bu eserinden Katip Çelebi (v. 1069/1658)'nin Keşfu'z-Zünun an Esâmi'l-Kütübi ve Funûn'dan başka bir temel kaynakta bahsedilmez. En önemli nedeni ise; Fârâbî'nin mantık sahasında önemli atılımlar yapmış olmasıdır. Mantık hocası olan Ebu Bişr Matta'yı bu sahadaki çalışmaları ile geride bırakmış, Aristo'nun Kitabu'l-Burhan'daki tespitleri anlaşılır hale getirdi ve mantık bilimine bazı katkılarda bulundu (bkz. Tarihu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Meşrık ve'l-Mağrib, s. 15; Why was al-Fârâbî Called the Second Teacher?, Islamic Culture, s. 357-364).

Fârâbî'nin yetişmesine ve eserlerine yansıyan fikirlerine, kaynaklık eden üç önemli unsur vardır. Bunlar; Türk kültürü, Yunan felsefesi ve İslam dinidir. Bu üç düşünce ve kültürün izleri onun eserlerinde görülebilir.

Fârâbî doğum yeri olan ve Farab'da İslam'dan önceki Türk kültürüyle karşı karşıya kalmıştır. Muallim-i Sani'nin eserlerini incelediğimizde onlarda Türk Tasavvuf Edebiyatından yansımalar bulacağız. Ayrıca Fârâbî'nin "insan" hakkındaki görüşlerini incelediğimizde Türk kültür geleneği ile ilişkili olduğunu düşünmemek imkansızdır (bkz. Türk Tefekkür Tarihi, II, 172-180; el-İnsan fi Felsefeti Ebi Nasr el-Fârâbî, s. 264). Fârâbî'nin nefsin kuvvetleri hakkındaki tasnifi, Uygur Budist düşüncelerinin izlerini taşımaktadır.

Uygur tabirleri "belgürtme, et-öz" (belirtme, benlik) ile Fârâbî'nin "tahayyül kuvveti" ve Uygur Türkçesindeki "biliglig, et-öz" (bilgili nefis) ile çok yakın benzerlik göstermektedir. Yine Fârâbî'nin "mütefekkire

kuvveti"nin bu ifadelerle ilişkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Kudadgu Bilig ile Fârâbî'nin fikirleri arasındaki paralellik olduğu bir gerçektir (bkz. Kutadgu Bilig ve Fârâbî, s. 219-230; Fârâbî'nin vatanında İki Kültür Merkezi Kengü-Tanban (d) ve Sayram, s. 40-42). Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi filozofumuz, Türk kültüründen etkilenmiş ve onun izlerini fikirlerine taşımıştır.

Fârâbî, İslam filozofları arasında Helenistik felsefeden en fazla faydalanan filozoflardan biridir. Zaten Muallim-i Sani olarak adlandırılması da bunun bir delilidir. İslam dünyasında Aristo'yu en iyi anlayabilen düşünürlerden biridir. Bu nedenle Fârâbî, Aristo mantığının en güzel yorumlayıcısı olarak kabul edildi. Diğer taraftan,

Fârâbî, Aristo'nun eserleri yanında Eflatun'un eserlerine de özen göstermiştir (Kitabu'l-Cem beyne ra'yeyn el-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristutalis; The Rise of Islamic Philsophy, III, 12; el-Fârâbî beyne Menatıka Asrıhi, s. 63; A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, s. 441-442). Fârâbî'nin Yunan felsefesinden ve özellikle Aristo'dan etkilenmesi, Mısır, Hint, Asur ve Babil gibi eski medeniyetleri kapsamına alabilecek şekilde gerçekleşmiştir. Ancak Fârâbî tüm bu medeniyetler karşısında kendi öz kültürünü ve düşüncesini kaybetmemiştir. Hiçbir zaman tamamen Aristo ve Eflatun'un bir takipçisi olmadı. Onlardan faydalanmasına karşın pek çok noktada Helenistik düşünceden ayrılmıştır.

Fârâbî Meşşai felsefe ekolüne mensup bir filozofumuzdur. Meşşaiyye (meşşailik, peripatetisme), kelime olarak "yürüyücülük" gezinenler anlamlarına gelmekte olup, Aristo'nun fikirlerini benimseyen, onun yolunu takip edenlere verilen bir isimdir (bkz. Lügatçe-i Felsefe, s. 504-505; Büyük Felsefe Lügatı, II, 639).

İslam Aristoculuğu da denen bu ekol, aslında İslam dünyasında tam ve mutlak anlamda bir Aristoculuk olmayıp, ayrı bir özellik taşır. Fârâbî'nin,

Aristo’nun fikirlerinin yanında Eflatun’un fikirlerine de önem verdiğini yukarıda belirtmiştik. Ayrıca bu ekole Yeni Eflatunculuğun, İslam’ın, İskenderiye ekolünün ve hatta Harran Sabii tesirlerini de ilave etmek gerekir. Böylece Fârâbî İslam dünyasında ilk defa Kindi’nin başlattığı felsefi harekete ve onun şekillendirdiği Meşşai akıma, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan, uluhiyet, nübüvvet ve mead akidesinin yanı sıra Eflatun ve Yeni Eflatunculuktan aldığı bazı unsurları da katarak eklektik bir sistem kurmuştur. Hatta Fârâbî ve İbn Sina yeri geldikçe Aristo’dan farklı düşünmüşler ve onu eleştirmekten de geri durmamışlardır. Örneğin, Fârâbî, Aristo metafiziğinin kuvvet ve fiil nazariyesini kendi metafiziğine temel olarak almakla beraber, onun metafizik düşüncesi Aristo’nunkinden özellikle şu üç noktada ayrılır: a) Aristo’ya göre, Allah ve madde birbirinden bağımsız iki ayrı varlıktır. Allah maddeye suret verir ve alemin merkezinde bulunur. Fârâbî’de ise, madde Allah’a dayanmaktadır ve zorunluluğunu da Allah’tan almaktadır. b) Aristo’da alemi Allah sadece güzellik ve iyilik kurallarına, belirli hedeflere göre mekânik olarak idare eder. Fârâbî’ye göre ise, bilerek, inayeti ve varlığı ile idare eder. c) Aristo’ya göre ilk hareket ettirici olan Allah aynı zamanda tümel akıldır ve maddeye mekânik olarak etkide bulunur. Hâlbuki Fârâbî’ye göre Allah, biricik zorunlu varlıktır. Fârâbî’nin metafiziği bu zorunlu varlık fikriyle tam bir determinist hal almış ve etkisi Spinoza (v. 1677) St. Thomas’a kadar uzanmıştır. Eşya alemi, varlığını ve zorunluluğunu böyle bir Vacibu’l-Vücuddan alır. Fakat Allah tümel akıl değildir. Tümel akıl Allah’ın ilk yarattığı şeydir. Bu bakımdan Aristo’da Allah ile alem arasında aracı bulunmadığı halde, Fârâbî’de sudur nazariyesi gereğince ilk akıldan itibaren birtakım akıllar, nefsler ve felekler aracılık eder (bkz. Medinetü’l-Fazıla, s. 55-56).

Fârâbî'nin düşüncesinin oluşumuna etki eden kaynaklardan biri de İslam dini ve kültürüdür. O felsefeyi derin dini yaşantısı içinde öğreniyordu. Müslüman bir ailenin çocuğu olarak yetiştiği ve kadılık yapacak derecede İslami eğitim görmüş bir insan olduğu unutulmamalıdır. Dini inancına sıkı bir şekilde bağlı olan Farabi, felsefî zeminin küfre doğru çok kaygan olduğuna inanıyordu. Biz bunu Allah'a yapmış olduğu duasında açık bir şekilde görmekteyiz (bkz. Uyunu'l-Enba, II, 137). Diğer taraftan düşünürümüzün iyi bir filozof olabilme noktasındaki tavsiyeleri değerlendirildiğinde onun İslam'a birinci derecede önem verdiği anlaşılmaktadır. Fârâbî Kur'an'ın ve hadislerin tesirinde kalarak İslamî bir hayat sürmüştür. İslam'ın dışında bir yaşam biçimine değer vermemiştir. Bilime ve dini hayata eşit şekilde önem verdiği şu sözlerinde açık bir şekilde görülmektedir. "Felsefe ilmine başlamadan önce, arzu ve isteklerin sadece fazilete yönelmesi için, bedenin biyolojik ve nefsin din dışı isteklerini yenerek ahlakı düzeltmek gerekir. Gerçekte yüksek iyilik işte budur. Sanıldığı gibi maddi zevkler gerçek erdem olamaz. Erdem, ahlakı iyileştirmekle kazanılır. Bu ise sadece sözde değil, davranışlarda da kendini göstermelidir." (bkz. R. fi ma Yenbeği an Yukaddeme Kable Teallümi'l-Felsefe, s. 52-53.)

Fârâbî'nin ahlak anlayışına rasyonalizm hakimdir. Faziletleri, fikri, ahlaki ve ameli olmak üzere dört kategoride değerlendirmektedir (bkz. Tahsilu's-Saade, s. 68-76). Ona göre gerçek mutluluk, biyolojik ve duygusal gereksinimlerin giderilmesiyle değil, akla uygun bir yaşamla ve yüksek bilginin düşüncenin kazandıracağı ruhi yetkinlikle gerçekleşir. (bkz. İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 73-95). Buna bağlı olarak gerçek mutluluğun akl-ı faal ile irtibatlanmayla olabileceğini kabul etmesiyle de ahlak anlayışı metafizik bir yön kazanır. Ona göre mutluluk, araç değil amaçtır. Mutluluk öyle bir değerdir ki, hiçbir şeye araç olmayıp doğrudan doğruya amaçtır.

Fârâbî Aristo gibi düşünerek erdemli davranışın, ifrat-tefrit denen iki aşırı uçtan uzak, eksiği ve fazlası olmayan dengeli bir davranış olduğunu söylemektedir.

Türkistan ve çevresinde İslamlaşmamış Türk kültürünün bulunması ve Helenistik düşünceden faydalanması, Fârâbî'yi hiçbir zaman inançsız yapmamıştır. Onun her zaman eserlerinde inanmış bir Müslüman olarak görmekteyiz. "Mabadi Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla"sında devletin başına "Reisu'l-Evvel=İlk Başkan" diye tanımladığı Hz. Muhammed'i yerleştirmesi bunun en önemli delilidir. Erdemli toplumların başında bulunan başkan toplumun yönetimiyle ve eğitimiyle yakından ilgilenir. Fârâbî'ye göre bu özellikleri en iyi bir şekilde kendinde toplayabilen Hz. Muhammed'den başkası değildir. Bu görüşleriyle de Hz. Muhammed'in şahsında hem filozofluğu hem de peygamberliği birleştirmiş oluyor. Böylece de nübüvvet anlayışına yeni bir boyut kazandırmış oldu. Ona göre Peygamber, kendisine Tanrı tarafından iletişim kurabilme ve Tanrı'nın buyruklarını halka anlatabilme yeteneği bağışlanan, mucize gösterebilen ve en iyi bir şekilde aklını kullanabilen bir insandır. Bu görüşleriyle de, en felsefe ile dini uzlaştırma çalışmalarına katkıda bulunmuştur (bkz. Medinetü'l-Fazıla, s. 139-156; Kitabu'l-Mille, s. 52-66; Siyasetü'l-Medeniyye, s. 43-73; Tahsilu's-Saade, s. 90-97).

Bütün bunlardan sonra, Fârâbî'yi en büyük İslam filozofu olarak kabul edebiliriz. Onun felsefesi tartışmasız İslam felsefesidir. Nitekim Fârâbî, İslam felsefesini şekillendiren düşünürlerimizden biridir. Bu felsefenin yöntem ve ilkelerini o koymuştur (bkz. Vefayatu'l-Ayan, IV, 239; fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, ı, 39). Şüphesiz onun felsefesine "İslamî" isminin verilmesi kaynakları arasındaki temel kaynağın İslam prensipleri olmasına dayanır. Fârâbî'ye göre insanların akıllarıyla çeşitli bilgileri ortaya çıkarmaları, sosyal hayatlarını düzenlemek için fikir üretmeleri, tabiatla

ilgili konular üzerinde düşünüp araştırıp sonuç çıkarmaları İslam'ın bir emridir. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde bu tür hedefleri gösteren pek çok ifadeler vardır.

Fârâbî'nin metodu açık, kolay ve kusursuzdu. Türk karakterinin özelliklerini yansıtırdı. Eserlerinin kolay anlaşılmaması metodunun karmaşık ya da zor ve girift anlamların olmasından değildir. İşlenen konuların önemli ölçüde soyut ve derin oluşundandır. Sözcükleri ve cümleleri dikkatlice seçerdi. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılması için özel örnekler vermesi, o dönem Arap dilinde felsefe terminolojisinin kısır oluşundan kaynaklanmaktadır. [bkz, Fazıl Medine Halkının Reyleri s. 17; al-Fârâbî, A History of Muslim Philosophy (içinde) I, 453].

Fârâbî İslam düşüncesinde, zihni bilginin ve aksiyonun tek prensibi ve rehberi kabul eden felsefi doktrin olan Zihniyeci Felsefeyi ilk kuran filozoftur. O, felsefesine bilhassa mantık yoluyla girdikten sonra, metafizik temeller oluşturmuştur. Daha sonra sistemine tasavvufi bir boyut kazandırmıştır. Akıl ve inanç yolunu takip eder. Bu yöntemle de tasavvufi bir yaşam tarzına ulaşır. Başlangıçta mantıkçı ve rasyonalist olan Fârâbî'nin ulaştığı tasavvuf, fikir hayatından ve sisteminden çok bir yaşam biçimidir. Bundan dolayı sadece mantık zemininde oluşan rasyonalist bir düşünceye bağlı kalmamıştır.

Düşünürümüz Aristo felsefesiyle Eflatun felsefesinin birbirine yaklaştırarak felsefede birlik sağlayıp, bu felsefi birlikle de İslam dinini uzlaştırmayı amaçlamıştır. Bunun için Fârâbî, bu iki filozofun sistemleri arasında temele ilişkin bir fark bulunmadığını, farklılığın basit ve yüzeysel olduğunu ispat için "el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn" adlı bir eser yazmıştır. Onun bu uzlaştırma teşebbüsünün arkasında yatan gerçek sebep, filozofun "tek hakikat" ilkesine bağlı oluşudur. Bu amacını gerçekleştirirken, dine felsefi yorumlamalar katmış, birbirinden çok farklı

ve hatta birbirine zıt düşüncelerden hareketle, ayrı düşünceleri tek bir sistemde kaynaştırmak suretiyle yeni bir felsefe sistemi meydana getirmek anlamına gelen eklektizm yolunu takip etmiştir. Böylece metafizik determinizmde orijinal bir filozof olmuştur. Aristo'nun esnek bir anlam taşıyan tabiat kanunu kavramı yerine, zorunluluk kavramına dayanan fikri yerleştirmiştir. O ilk defa tabii ve ahlaki zaruretlerle metafizik zaruretleri birbirine yaklaştırmıştır.

İslam dünyasında Kindi ile başlayan felsefe ve din arasında uzlaştırma problemine Fârâbî, önemli ölçüde eğilmiştir. Bu konuya yaklaşırken hareket noktası din olmuştur. Ona göre amaç, tek olan hakikate ulaşmaktır. Ancak din ile felsefe aynı amacı benimsemelerine karşın, farklı metotları takip etmektedirler. İslam, insanın mutluluğunu sağlamak için çalışır. Felsefe de aynı amaç ile çalışır. Fârâbî, sistemli olarak başlattığı bu din ile felsefe arasını barıştırma üzere, filozoflar küfürle suçlanmaya kadar gidilmiştir (bkz. el-Munkizu mine'd-Dalal, s. 42). Ancak, Fârâbî'nin görüşleri incelendiğinde, onu İslam dininin dışına çıkartacak bir fikri olmadığı görülür (bkz. Gazali'nin Filozofları Tekfirinde Fârâbî'nin Yeri, s. 26-35).

Fârâbî'nin felsefesinin asıl hedefi, felsefe dünyasında bir birlik sağlamak ve felsefede sağlayacağı bu birlik ile dini birbirine yaklaştırabilmekti. Genel olarak bu amacını onun her konudaki görüşlerinde görmek mümkündür. Bu suretle de felsefe ile din arasında oluşturulan uçurumu biraz olsun kapatmayı amaçlamıştı. O, öncelikle insanı doğruya, gerçeğe ulaştıracak prensipleri ve metotları tespit etmek, bu metotlara göre ilimlerin temel prensiplerini birbirlerine bağlamaya gayret göstermiştir. Metafizik alemi ile fizik alemi arasında birleştirici unsurlar koymak, sonra da İslam dininin prensipleriyle zamanındaki ilim ve felsefe sonuçlarını barıştırmaya çalışmış. Bu suretle Müslümanlara dini inançlarından

uzaklaşmaksızın ilim ve felsefe yapmanın mümkün olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabileceği en genel kavram olan varlığı kuşatacak daha külli bir kavram bulunmadığından dolayı onun tanımı yapılamaz. Fârâbî varlığı zorunlu ve zorunsuz varlık olarak iki kısma ayırır. Zorunlu varlık; kendiliğinden öteden beri var olan, sebepsiz ve tek olan Allah'tır. Zorunsuz ya da mümkün varlık; kendiliğinden var olmayan, sonradan bir sebeple varlığa gelebilen, zorunlu varlık tarafından sudur yoluyla var edilen varlıklardır. Yeni Eflatunculuktan izler taşıyan onun sudur nazariyesi, "birden ancak bir çıkar" prensibinden hareketle semavi akıllarla işlerlik kazanır (bkz. Uyunu'l-Mesail, s. 58-59; Medinetü'l-Fazıla, s. 55-61; Fârâbî'de Metafizik Düşünce, s. 161-170). Fârâbî, alemin yaratılışı anında zaman mefhumunun olmadığını, zamanın gezegenlerin yaratılışından sonra, bu gezegenlerin hareketiyle meydana geldiğini benimser. Ona göre zaman hareketin birimidir (bkz. Ta'likat, s. 21-22; el-Cem' Beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn, s. 23; Uyunu'l-Mesail, s. 60-61; Fârâbî'de Metafizik Düşünce, s. 190-195). Bu fikrine bağlı olarak ta, alemin ezeli olduğunu kabul ettiği sanılmıştır.

Fârâbî bu eklektik izah içinde ilimleri tasnif eder. İlimleri öncelikle teorik ve pratik olarak ikiye ayırır. Sonra teorik ilimleri mantık, tabiat ve metafizik olarak üçe; pratik ilimleri ise, ahlak ve siyaset olarak ikiye ayırır. Daha sonra da bunlara matematik ve müziği ekler. Ayrıca Fârâbî ilimleri, dil, mantık, matematik, fizik ve metafizik ile medeni ilimler diye de sınıflandırmaktadır (bkz. İhsau'l-Ulum, s. 43-44). Fârâbî'ye göre ilmin üç kaynağı vardır. Bunlar; his, akıl ve gözlemdir. His ve akıl yoluyla vasıtasız bilgi elde edilir. Nazar ile de vasıtalı bilgi teşekkül eder (bkz. İhsau'l-Ulum, s. 44, 75-76; Ta'likat, s. 3-5).

Düşünürümüz varlığın kavranması ya da varlığın bilgisinin elde edilmesinin iki yolla mümkün olabileceğini benimser. Bu yolların da akıl ve duyular olduğunu belirtir. Ancak varlığın hakikatinin bilinemeyeceğini kabul eder (bkz. Ta'likat, s. 6). Doğuştan insan zihninin boş bir levha (tabula rasa) olduğunu kabul eder. Fârâbî'ye göre insan, "alt veya aşağı melekeler olan beş duyudan başlayıp, üst veya yukarı melekeler olan iç duyularla devam eden ve akıl ile zirve noktasına ulaşan hiyerarşik bir düzen içinde bilgi edinebilir. Zaten onun bilgi teorisi, birbirini tamamlayan, duyu ve akıl ile gelişi, faal akıl ile kemal bulan bir bilgi teorisidir. Özne duyularıyla tecrübeyi oluşturan cüz'ilerin (tikellerin), aklıyla da, akli bilgiyi oluşturan küllilerin (tümellerin) bilgisine ulaşır. Ancak Fârâbî, iç ve dış duyuların bilgisine ihtiyatla yaklaşmakta, bu bilgilerin doğru bilgi haline gelebilmeleri için, duyulardan daha yetkin insani bir güç olan bir güç olan düşünme ya da akıl gücünü gerekli görmüştür. Böylece yetersiz olan duyuların bilgisi akıllar vasıtasıyla kemale ulaşır (bkz. Fârâbî'de Bilgi Teorisi, s. 175-178). İnsanın bilgi teorisinin temelinde insani akıllar bulunur. Bu noktada önce teorik ve pratik olarak ikiye ayırır. Pratik akıl insana özgü her türlü dengeli davranışı ortaya koymada etken olan akıldır. Yani insanın kemale ulaşmasını sağlar. Teorik aklı da maddi/bilkuvve (heyulani), meleke/bilfiil halinde ve kazanılmış/müstefad (müktesep) akıl olmak üzere üç kısma ayırır (bkz. R. fi ma Yenbeği an Yukaddeme Kable Teallumi'l-Felsef, s. 54). Maddi (heyulani ya da potansiyel) akıl ruhun bir yönünü oluşturur. Güç halindeki akıldır. Bu akıl ile insan, varlığın özelliklerini, varlığın fiziki yönünden soyutlayarak kavrar. Fiziki varlıktan soyutlanmış özellikler zihne yerleşince insandaki heyulani akıl, meleke (eylem) halindeki akıla dönüşür. Meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıldır. Güç halindeki aklın aktif duruma geçmesidir. Bu seviyeye gelebilen insan, kendi öz varlığını kavrayabilir. Bilinenlerden hareketle bazı

bilinmeyenleri, fiziki yönü olmayan soyut varlıkları bilme gücüne ulaşır. Bu şekilde soyut varlıkları kavrayabilme özelliğine ulaşabilen insan da kendini düşünce ile geliştirip en yüksek insan aklı seviyesi olan kazanılmış (müktesep) akıl düzeyine ulaşmış olur (bkz. Makale fi Meani'l-Akl, s. 42-45). Müstefad akıl ise, duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan akıl olup, insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Sezgi ve ilhama açık olduğu için faal akılla ilişki kurma imkanına sahiptir.

Bilgi edinmede akıllarla doğrudan doğruya vasıtasız bilgi elde edilirken, duyularla vasıtalı bilgi elde edilir. Bundan dolayı da duyularla kazanılan bilgi her zaman doğruyu yansıtmayabilir. Duyulan yanılabilir. Akılla elde edilen bilgi en doğru bilgidir. Ancak aklın doğru bilgiyi bize verebilmesi için metafizik alemin fizik alemine en yakın varlığı olan akl-ı faal ile irtibatlanması ve ondan manevi destek alması gerekir (bkz. Medinetü'l-Fazıla, s. 88, 101-103). Böylece insanın bir noktadan sonra saf aklın yetersiz olduğuna, ilahi alemin-dinin vahyin gerekliliğine işaret etmiştir. Ayrıca Fârâbî, insanın bilgi edinme aşamalarının her birinde faal aklın katkısının olduğu görüşündedir.

Fârâbî, Stoalılar gibi din-felsefe ilişkisi üzerinde durmuştur. Felsefenin sonuçları ile İslam dinini uzlaştırma yoluna gitmiştir. Bu girişiminden dolayı da şiddetli eleştiriler almıştır. Nitekim uzlaştırmak istediği fikirlerin birbirine uzak olması yanında bu fikirlerin kaynağı İslamî değildir. Bu uzlaştırma eğilimini sudur, nefs nazariyesinde ve özellikle devlet felsefesinde görmekteyiz. Fârâbî'nin devlet anlayışını, Bayraktar Bayraklı yapmış olduğu bir çalışma ile ortaya koymuştur (bkz. Fârâbî'de Devlet Felsefesi). Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu şehrin başkanının hem filozof hem de nebi olmasının en uygunu olacağını zikretmesi, bu uzlaştırmanın en belirgin delilidir. Filozof ve nebi arasında kurduğu uyum, bu konudaki düşüncelerini özetlemektedir. Bu itibarla, gerçek bilginin kaynağı tek

olmaktadır. Ona göre nebi, bilgiyi vahiy vasıtasıyla, filozof ise, akıl vasıtasıyla Allah'tan almaktadır. Nebiye bilgiyi vahiy meleği getirirken, filozofa ise akıllar vasıtasıyla gelir. Buradan hareketle, din ve felsefe aynı kaynağa dayanırlar. Çünkü dinin kaynağı vahiy, felsefenin kaynağı ise Allah'ın yarattığı akıldır. Her iki kaynakta Allah'tan gelmektedir. Netice olarak dini gerçek ile felsefi gerçek yöntem itibariyle farklı olmakla birlikte objektif olarak birdirler. Böylece de filozofumuz dini hakikatlere akli açıklamalar getirmek suretiyle ufkunu genişletmiştir.

Fiziki varlık ile manevi varlığı birleştirmeye çalışmış, bunu da akıllar nazariyesine bağlayarak metafiziğe dayandırmıştır. Allah ile feleklerin hareketleri arasında ve akılların mertebeleri ile insani akıl arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Bundan dolayı da, Fârâbî'nin tabiatını, metafizik ve ruhiyatından ayırmak çok güçtür. Ancak görünüşteki determinizmi metafizik determinizmine bağlıdır. Onun metafiziği zorunlu ve zorunsuz temellere dayanmaktadır. Metafiziğinde Allah'ın zatı ve sıfatları, alemle olan ilişkisinde on akıl teorisi, ruh anlayışı ve sudur nazariyesini incelemektedir. Alemin olurlu bir varlık olmasından hareketle, varlığı kendinden olan bir, ilk ve tek zorunlu varlığı benimser. Sonra da tek ve ilk varlıktan çokluk aleminin meydana gelişini açıklar. Bu açıklaması, "sudur" ve "on akıl teorisi" denilen, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki doktrine dayanmaktadır.

Fârâbî tenasühü kabul etmez. Her insanın kendine özgü bir ruhu olduğunu benimser ve asıl mutluluğun ruhi seviyede olabileceğini kabul eder. Ruh göçünü kabul edenleri şiddetli bir şekilde eleştirir. Ayrıca kendinden önceki düşünce sistemlerinin çoğunda bulunan Astrolojiyi de kabul etmez. Ona göre, gök cisimlerinin hareketinin ve pozisyonlarının yeni keşiflerle, bazı insanların ölümleriyle ya da savaşların çıkması gibi olaylarla

ilgisi yoktur (bkz. Nüket fi ma Yasuhhu ve ma lem Yesihhu min Ahkam en-Nucum, s. 107-110; Uyunu'l-Mesail, s. 64).

Düşünürümüz mantık ilmine son derece önem vermiştir. Aristo'nun Organon adlı mantık külliyatı kapsamına giren her kitap üzerinde çalışmıştır. Ona göre mantık, gerçek doğru bilgiye insanı ulaştıran en doğru yoldur. Mantık ilmi düşünceyi, aklı doğruya, insanı gerçeğe yöneltir ve yanlışa düşmesini önler. Yine ona göre mantık doğruyu yanlıştan ayırmakta, düşüncenin nereden başlayacağını ve sonuçlara nasıl ulaşabileceği konusunda insanın en önemli yardımcısıdır. Mantık düşünülebilir şeylerin kanunlarını araştırır (bkz. İhsau'l-Ulum, s. 53-55). Fârâbî'nin mantığa en önemli katkısı şu iki alanda olmuştur: a) Aristo mantığının, özellikle İslam dünyasında doğru ve iyi bir şekilde anlaşılmasını sağladı. Aristo'dan sonra kıyas ilkelerini İslam Felsefesi terminolojisine uyarladı (bkz. Kitabu Kıyasu's-Sağir, s. 50-92). b) Fârâbî mantıktaki akıl yürütmenin temellerini ortaya koymuştur (bkz. İhsau'l-Ulum, s. 64-69).

Ayrıca Fârâbî mantığı "tasavvurat" (kavramlar) ve "tasdikât" (önermeler) olmak üzere ikiye ayırır ki, (bkz. Kitabu'l-Burhan, s. 19.) böyle bir yaklaşım Aristo'da görülmez. Daha sonra İslam dünyasında yazılan bütün mantık kitapları bu plana bağlı kalmışlardır.

Fârâbî dil ile mantık arasındaki ilişki üzerinde de durmaktadır. Ona göre dilbilgisi hatasız konuşmanın, mantık da doğru düşünmenin kurallarını vermektedir. Gramer bilmeyen hatasız konuşamaz, mantık bilmeyen de her zaman doğru düşünemez (bkz. İhsau'l-Ulum, s. 54-63). Fârâbî'nin mantığı sağlam bir terminolojiye kavuşturmanın yanı sıra, yaptığı geniş yorumlamalar, ayrıca yaşadığı toplumun düşünce, inanç ve kültür değerlerinden verdiği zengin örneklerle onu geliştirmiş ve bir metodoloji olarak bilim alanında kullanılmasını kolaylaştırmıştır.

Muallim-i Sâni, matematik ve musiki ile de ilgilenmiştir. Özellikle musiki sahasında önemli çalışmaları vardır. Fârâbî'nin matematik sahasındaki çalışmaları hakkında, Audanbek Kubesoviç Kubesov "Matematiçesko Nasledie al-Fârâbî" adında bir çalışma yapmıştır. Tıp alanında "R.fi't-Tıp (R. fi Sinaati't-Tıp)" adlı kitabı bu sahadaki önemli bir eseridir. Tıp sahasında eser vermesine rağmen bizzat hekimlik yapmamıştır.

Fârâbî'nin müzik alanındaki çalışmalarının müzik dünyasında önemli bir yeri vardır. Zaten Fârâbî, musiki alanında da birçok tarihçi ve musiki nazariyatçısı tarafından "Muallimi Evvel" olarak kabul edilmiştir. Günümüze ulaşan "Kitabu'l-Musiki'l-Kebir" isimli eserinin 1930'da Paris'te basılıp neşredilmesi, İngilizce, Fransızca ve Almancaya çevrilmiş olması, bu kitabın önemini vurgulamak için yeterlidir. Fârâbî'nin bu eseri, henüz Türkçeye çevrilmemiştir.

Bu alanda "K. fi'l-Musiki", "el-Medhal fi'l-Musiki", "Kitab-u İhsai'l-İtikat" ve "Kitab fi'l-İka'at" adında eserleri vardır. Sağlık bilimi ile musikiyi birbirleriyle irtibatlandırıp, makamların psikolojik etkilerini tespit etmiştir. Ayrıca İhsau'l-Ulum adındaki eserinde buna yer vererek müzik ilmini şöyle tarif etmektedir: "Musiki ilmi, bütün olarak melodilerinin çeşitlerini, neden, niçin ve nasıl birleştiklerini, daha tesirli ve dokunaklı olmaları için hangi durumlarda bulunmaları gerektiğini bilmeye yarar." Ayrıca musikiyi; teorik müzik ilmi ve pratik müzik ilmi diye ikiye ayırır (bkz. İhsau'l-Ulum, s. 86; Fârâbî'nin Musiki Yönü, s. 61-105).

Eserleri

Fârâbî'nin; felsefe, mantık, metafizik, psikoloji, ahlak, siyaset, matematik, kimya, astronomi, müzik ve tıp gibi pek çok sahada olmak üzere 200 civarında eser yazdığı sanılmaktadır (bkz. İhbaru'l-Ulema, s. 279-280; Uyunu'l-Enba, II, 138-140; Vefayatu'l-A'yan, IV, 239; Avad,

Mihail-Korkis Avad, Raidu’d-Dirase an Ebi Nasr el-Fârâbî, s. 165). Ancak filozofun eserlerinin sayısı ve isimleri konusunda bir kesinlik yoktur.

Zamanla çeşitli araştırmalara konu olan bu eserlerin bir kısmı Türkçe, Latince, İbranice, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca ve Rusçaya tercüme edilmiştir. Bu eserlerin tamamını tek tek ele alıp incelemektense, gerek yayımlanmış olan, gerekse yazma halinde tespit edebildiklerimizin önemlilerini belirteceğiz. Fârâbî’nin eserlerini ve Fârâbî hakkında yapılan çalışmaları içeren bazı araştırmalar yapılmıştır [bkz. Fârâbî’nin Eserlerinin Bibliyografyası; İndex İslamicus A Cataloque of Articles on Islamic Subjects in Perioticals and Other Colloctive Publications; Al-Fârâbî An Annotated Bibliography; Fârâbî Bibliyografyası (kitap, makale); Raidi’d-Dirase an Ebi Nasr el-Fârâbî el-Müraca’ el-Arabiyye ani’l-Fârâbî el-Müraca’ el-Ecnebiyye ani’l-Fârâbî Müellefetü’l-Fârâbî; Fârâbî Bibliyografyasına Bazı İlaveler, s. 192-208; Fârâbî’de Metafizik Düşünce, s. 38-39].

Fârâbî’nin eserlerinden bazıları şunlardır: Cevâb (at) li Mesâil Süile anhâ, bu eser F. Dieterici tarafından 1890’da Leiden’de neşredilmiştir. Da’vâ el-Kalbiyye, bu eser “Tecrid R. ed-Da’va el-Kalbiyye” ismiyle 1933’te Haydarabad’da yayınlanmıştır. Makâlâtü’r-Refi’a Usûl-i İlmi’t-Tabia, bu eser Necati Lügal-Aydın Sayılı tarafından “Fârâbî’nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı” ismiyle Türkçe çevirisi ile birlikte neşredilmiştir (Belleten, XV, sy. 57, 1951, s. 83-122). et-Tenbih alâ Sebili’s-Sa’âde, Haydarabad 1346/1927 yayımlanmıştır. Fusûlu’l-Medenî, bu eser D. M. Dunlop tarafından 1961’de İngilizce çevirisi ile birlikte Cambridge neşredilmiştir. Ayrıca Hanefi Özcan tarafından İzmir 1987’de Türkçeye çevrisi yayınlanmıştır. Fusûl Yuhtacu İleyha fî Sına’ati’l-Mantık, bu eser M. Türker-Küyel tarafından “Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri” adındaki eser içinde (s. 26-41) Türkçesi ile birlikte

neşredilmiştir (Ankara 1990). Kitabu'l-Burhan, bu eser Macit Fahri tarafından yayınlanmıştır (el-Mantık inde'l-Fârâbî, içinde, Beyrut 1987, s. 19-96). Kitabu'l-Elfâzu'l-Musta'meli fi'l-Mantık. Bu eser, Muhsin Mehdi tarafından 1968'de Beyrut'ta neşredilmiştir. Kitabu'l-Milletü'l-Fâzıla, bu eser, Abdurrahman Bedevi tarafından Resailu Felsefiyye içinde (s. 33-36) neşredilmiştir (Beyrut 1983). Kitabu'l-Mûsiki'l-Kebir, bu eser 1930'da Paris'te neşredilmiştir. Kitabu'l-Tavtiatu fi'l-Mantık, bu eser M. Türker-Küyel tarafından "Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri" adındaki eserin içinde (s. 15-25) Türkçesi ile birlikte neşredilmiştir (Ankara 1990). Kitabu's-Siyâsetü'l-Medîne, bu eser Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve Rami Ayas tarafından İstanbul 1980'de Türkçeye çevrilip yayınlanmıştır. Kitab Felsefe Eflatûn ve Eczâihâ ve Merâtibi Eczâihâ min Evvelihâ ilâ Ahirihâ, bu eser 1961'de Muhsin Mehdi tarafından neşredilmiştir. Kitab Mebâdi Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fazıla, bu eser Leiden 1895'de neşredilmiştir. Nafiz Danışman 1956, Ahmet Arslan 1990'da Türkçeye çevirisini yapmışlardır. Kitab Tahsilu's-Sa'âde, bu eseri Hüseyin Atay Ankara 1974'te "Mutluluğun Kazanılması" adıyla Türkçeye çevirip yayınlamıştır (s. 3-62). Kitab Uyûnu'l-Mesâil (alâ Re'y Aristûtâlis), bu eser Mahmut Kaya tarafından "Felsefenin Temel Meseleleri" ismiyle (Felsefe Arkivi, sy. 25, İstanbul 1984'den ayrı basım, s. 203-212.) Türkçeye çevrilmiştir. Kitabu'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlahî ve Aristûtâlis, bu eser Mahmut Kaya tarafından "Eflatun ile Aristatales'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" adı altında (Felsefe Arkivi, sy. 24, İstanbul 1984'den Ayrı basım, s. 221-254.) Türkçeye çevrilmiştir. Kitab Elfâz ve'l-Hurûf (Kitabu'l-Hurûf), bu eser Muhsin Mehdi tarafından 1970'de Beyrut'ta yayınlanmıştır. Makale (Risale) fî Ma'âni'l-Akl, bu eser H. Ziya Ülken ve Kıvamuddin Burslan tarafından Türkçeye çevrilmiştir (Fârâbî, İstanbul 1940, s. 190-206). Risale Fusûs fi'l-Hikme (Fusûsu'l-Hikme), bu eser İstanbul 1291'de

yayımlanmıştır. Risale fi'n-Nefs, bu eserin yazma nüshası Topkapı Sarayı Müze Kısmı, (Ahmed III) 3195/2'de kayıtlıdır. Risale fî mâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Teallumi'l-Felsefe, bu eser M. A. Schmölders tarafından Latince tercümesi ile Documenta Philosophiae Arabum içinde (Bonn 1838, s. 3-10) yayınlamıştır. Ta'likat (Ta'âlik fi'l-Hikme), bu eser 1346'da Haydarabad'da neşredilmiştir.

Fârâbî, İhsau'l-Ulum, nşr. Osman Emin, II. Baskı, Kahire 1949.

Kitab-u Ara-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla, nşr. Albert Nasrî Nader, Beyrut 1991, VI Baskı.

Kitabu'l-Mille ve Nususu Uhra, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut II. Baskı 1991.

Tahsîlu's-Sa'âde, thk. ve nşr. Cafer Âlu Yasin, II. Baskı, Beyrut 1983.

el-Cem Beyne Re'yey el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis, nşr. Dietrici, el-Samarat el-Marziya fî Ba'z er-Risalât el-Fârâbîya (içinde), Leiden 1890, s. 1-33.

Makale fî Ma'âni'l-Akl, nşr. Dieterici, al-Samarat al-Marziya fî Ba'z ar-Risalât al-Fârâbîya (içinde), Leiden 1890, s. 39-48.

Uyûnu'l-Mesâil, nşr. Dieterici, el-Samarat el-Marziya fî Ba'z er-Risalât el-Fârâbîya (içinde,), Leiden 1890, s. 56-65.

Nükhet fî mâ Yesihhu ve mâ lem Yesihhe min Ahkâmi'n-Nucûm, nşr. Dieterici, al-Samarat al-Marziya fî Ba'z ar-Risalât al-Fârâbîya (içinde), Leiden 1890, s. 104-113.

Siyasetü'l-Medeni, çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, İstanbul 1980.

R. fî mâ Yenbagî en Yukaddeme Kable Te'allum el-Felsefe, al-Samarat al-Marziya fî Ba'z er-Risalat al-Fârâbîya, (İçinde), nşr: Dietrici, Leiden 1890, s. 49-55.

et-Ta'likât, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarabad, 1346.

Kitabu’l-Kıyasu’s-Sağir, Türkçe çevirisi ile birlikte nşr. M. Türker-Küyel, Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri, Ankara 1990, s. 50-122.

Abdurrâzık Mustafa, Feylesûfu’l-Arab ve Mu’allimu’s-Sânî, Kahire, 1945.

Ateş, Ahmet, Fârâbî’nin Eserlerinin Bibliyografyası, Belleten, C. XV, Sayı 57, 1957, s. 175-192.

Atî, İbrahim Abdu’z-Zehra, el-İnsan fî Felsefeti Ebî Nasr el-Fârâbî, Kahire 1984, Basılmamış Doktora Tezi, Kahire 1984.

Avad, Korkis-Avad Mihail, Raidu’d-Dirase an Ebî Nasr el-Fârâbî el-Müraca’ el-Arabiyye ani’l-Fârâbî-el-Muraca’ el-Ecnebiyye ani’l-Fârâbî-Müellefetü’l-Fârâbî el-Mevrid, C. 4, Sayı: 3, Yıl: 1975, Bağdat, 1975 (Fârâbî Özel Sayısı) el-Mevrid, C. IV, Sayı: 3, Yıl: 1975, Fârâbî Özel Sayısı, Bağdat 1975, s.165-268.

Aydın, İbrahim Hakkı, Fârâbî’de Metafizik Düşünce, Bil Yayıncılık, İstanbul 2000.

Fârâbî’de Bilgi Teorisi, Bil Yayıncılık, İstanbul 2001.

“Gazali’nin Filozofları Tekfirinde Fârâbî’nin Yeri”, Felsefe Dünyası, sy. 14, Kış 1994, s. 26-35.

Bayraklı, Bayraktar, Fârâbî’de Devlet Felsefesi, İstanbul, 1983.

el-Beyhakî, Tetimme Sivanu’l-Hikme, Yayınlayan: Muhammed Safi;

Cumu’a, Muhammed Lütfi, Tarihu Felasifeti’l-İslâm fi’l-Meşrik ve’l-Mağrib, Kahire, 1927.

Çağrıcı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, İstanbul 1989.

De Boer, T. J., Tarih al-Felsefe fi’l-İslâm, Arapçaya çeviren: Abd al-Hadi Abu Rîde, V. baskı, Kahire, Tarihsiz.

el-Ehvany (Ahvany), Ahmed Fuad, Fezailu’l-Ûmem fî Nazari’l-Fârâbî, Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi C. I, Sayı: 1, 1969’dan ayrı basım, s. 75-101.

Usulu Nazariyetu'l-Akl İnde'l-Fârâbî, Mecelletu'l-Ezher, C. XV, Sayı: 1, 1363, s. 155-158.

Nazariyetu'l-Marife İnde'l-Fârâbî, Mecelletu'l-Ezher, C. XV, Sayı: 1, 1363, s. 84-87.

el-Hamevî, Yakut, Mu'cemu'l-Buldan, İran Mektebetu'l-Esedî, 1965, C. III.

Esin, Emel, Fârâbî'nin Vatanında İki Kültür Merkezi: Kengü-Tarban (d) ve Sayram, Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrunî, ve İbn Sîna Sempozyumu Bildirileri (içinde), Ankara, 1990, s. 40-42.

Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı, İ.T.E.D.,VI/3-4,İstanbul (1976), s. 81 vd. (Ayrı basım).

Gâlib, Mustafa, el-Fârâbî, Beyrut, 1979.

Gallab, Muhammed, Min Emacid Müfekkiri'l-Müslimîn el-Fârâbî ve İbn Sînâ, Kahire, 1961.

Hammond, Robert (=Robert Hamui), The Philosophy of Al Fârâbî and Its Influence On Medieval Thought, New York, 1947, The Hobson Book Press.

Index İslâmicus A Catologue of Articles on Islâmic Subjects in Periodicals and Other Collective Publications. I. C., I. Ek C. Hazırlayan: J.D. Pearson. Cambridge, 1961-1962. W. Heffer and Sons Limited. I. C. (1906-1955), 1961, I. Ek C. (1956-1960), 1962.

Ivry, L. Alfred, Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi, Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrunî, ve İbn Sîna Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1990, (içinde), s. 163-174.

İbn Cülcül, Tabakatu'l-Etıbba ve'l-Hukema, Tahkik, Fuad Seyyid, Beyrut, 1985, II. Baskı.

İbn Ebî Useybia, Uyûnu'l-Enba fî Tabakâti'l-Etıbbâ, Kahire, 1882.

İbn Hallikan, Vefâyâtu’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân, Tahkik eden: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır 1948, C. I-VI; İbn Nedim, el-Fihrist, Beyrut Tarihsiz.

Kaya, Mahmut, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983.

İbnu’l Kıftî, Tarihu’l-Hukema min Kitâbi İhbâru’l-Ulemâ bi Ahbâri’l-Hukemâ, Yayınlayan: Julius Lippert, Berlin 1903.

Kubesov, Audanbek Kubesoviç, Matematiçeskoe Nashedie al-Fârâbî, Akademiya nauk Kazahskoy SSR, Institus Filosofii İ Prava, Institut Matematiki İ Mehaniki (Otvetstvenniy redaktor A. J), Alma-ata 1974;

Madkour (Madkur), İbrahim, La Place d’al Fârâbî dans l’ecole philosophique musulmane, Paris, 1934.

“al-Fârâbî”, A History of Muslim Philosophy, Editor: M.M. Sharif, Weisbaden, 1963.C. I, (içinde).

Fî’l-Felsefeti’l-İslâmiyye, C. I-II, I. Cild, Kahire, 1968, II. Cild, Kahire, 1983.

Makowiliskî, A., el-Fârâbî Beyne Menadıka Asrihi el-Mevrid, C. IV, Sayı: 3, Fârâbî Özel Sayısı, Bağdat, 1975, s. 59-65.

Nasr, Seyyit Hüseyin, Why Was al-Fârâbî Called the Second Teacher?, Islâmic Culture, C. LIX, No: 4, October, 1985, (Haydarâbâd), s. 357-364.

Olguner, Fahrettin, Fârâbî, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

Fikir ve İnsanlık Dünyasında Fârâbî, Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19-21 Kasım 1986, Ankara, Yayına Hazırlayanlar: Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1991.

Rescher, Nicholas, Al-Fârâbî An Annotated Bibliography, Pittsburgh, 1962, University Pittsburgh Press., s. II+54.

Sezgin, Fuat, Geschichte Des Arabischen Schrıfttums, Leiden, 1971, E. J. Brill.

Tülücü, Süleyman ve Aydın İbrahim Hakkı, Fârâbî Bibliyografyasına Bazı İlaveler, Türk Dünyası Araştırmaları, Haziran, 1987, s. 192-208;

Türker, Mubahat, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ankara, 1969.

Kutadgu Bilig ve Fârâbî, Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrunî, ve İbn Sîna Sempozyumu Bildirileri (içinde), s. 219-230.

Ülken, Hilmi Ziya ve Kıvamettin Burslan, Fârâbî Hayatı-Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar, İstanbul, 1940, Kanaat Kitabevi, Ankara Kütüphanesi Türk-İslâm Filozofları III.

Üngör, Ethem Ruhi, Fârâbî'nin Musikî Yönü, Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrunî ve İbn Sîna Sempozyumu Bildirileri, (içinde).

Vafî, Ali Abdulvahid, Fusulu min Arai Ehli'l-Medineti'l-Fadıla li'l-Fârâbî, Lübnan, 1961, II. Baskı.

İbni Sînâ (980-1037) Hayatı ve Felsefesi / Yrd. Doç. Dr. H. Ömer Özden [s.535-544]

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

İnsanları bir araya getirerek toplum ve bu toplumları da kalabalık olmaktan çıkarıp millet haline getiren ülke, dil, din, tarih, sanat, felsefe vb. değerlerin hepsine birden kültür denilmektedir. O halde kültür oluşturamamış topluluklar için millet adı kullanılamaz. Millet olma sürecini yaşayan her toplumda bunların var olduğu gözlenmektedir. Bu değerler ortadan kaldırıldığında, millet diye bir olgudan da söz edilememektedir.

Tarih, milletlerin geçmiş yaşayışlarını günümüze aktaran önemli bir bilimdir. Bir milletin geleceğe güvenle bakabilmesi için geçmiş asırlarını iyi bilip, değerlendirmesi gerekmektedir. Çünkü bir milletin gelecek asırlardaki konumunun belirlenmesinde, geçmiş asırlarının iyi ve doğru anlaşılıp anlamlandırılmasının önemli bir payı vardır.

Ancak tarih, ne yalnızca bir milletin geçmişte yaşadığı olaylar yığınından ne de devletlerarası ilişkiler çerçevesinde cereyan eden olayların aktarımından ibarettir. Tarihi sadece bu bağlamda ele alıp değerlendirmek, noksan ve yanlış olur. Bu bakımdan her milletin kendisine özgü olan ve o milleti kendisi yapan kültürel değerlerinin de tarih bağlamında değerlendirmeye tâbi tutulması gerekmektedir. Bu da o milletin kültür ve medeniyet tarihini oluşturur. Nasıl ki tarihi yalnızca siyasi olaylar yığını olarak görmek yanlış ise, kültürü de tarihten soyutlayarak değerlendirmek yanlıştır. Kültürel değerler, anlamını tarih içinde bulduğu gibi, onların iyi etüt edilip ortaya konması da, geçmişle gelecek arasında köprü oluşturması bakımından son derece önemlidir. Yahya Kemal'in, "Kökü mâzîde olan âtîyim" mısrası, buna işaret etmektedir. Bu nedenle Bergson'un "geçmişi koruyup hatırlayarak, geleceği görmek, şekillendirmek" ifadesi son derecede anlamlı görünmektedir.

Türk milletinin de geleceğine güvenle bakabilmesi için, bilgi açısından tarihine hâkim olması, kültürünü oluşturan unsurları tanıması ve geçmişle bugün, bugünle gelecek, dolayısıyla da geçmişle gelecek arasında köprü oluşturacak olan kültürel değerlere sahip çıkması, kültürü yaşatmak ve ortaya çıkarmak bakımından, tarihin bize yüklediği görevler arasında yer almaktadır. Bu kültürel değerler arasında folklorik unsurlar bulunduğu gibi, o millete mensup olan ve kültürünün gelişmesine katkıda bulunan fikir adamlarının ürettiği eserler de bulunmaktadır. Onların bilim, felsefe ve sanata yaptıkları katkıların, mensubu oldukları milletin geleceğini

belirlemede çok önemli olduğu, bir gerçektir. Bu yüzden her milletin, kendi bağrından çıkan fikir ve sanat adamlarını iyi tanıması, kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görülmelidir. İşte Türk milletinin de bu anlamda yetiştirdiği birçok düşünce ve bilim adamları vardır ve bunlardan biri de İbni Sînâ'dır.

1. İbni Sînâ'nın Hayatı

Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ, Türk-İslâm düşünce ve bilim tarihinin en seçkin simalarından biridir. Hayatını, öğrencisi Cüzcanî'ye anlatmıştır. Bu sebeple, hayatı hakkındaki bilgiler hem fazla hem de kesindir.1 Bu biyografiye göre İbni Sînâ'nın babası Abdullah Belhli'dir; Sâmânoğulları iktidarı sırasında, memuriyeti dolayısıyla Buhâra'nın önemli yerleşim yerlerinden biri olan Hormisen'e göç etmiş, buraya yakın bir başka yerleşim yeri olan Efşene'den evlenerek oraya yerleşmiş, İbni Sînâ da burada 980 yılında (H. 370) doğmuştur.

Kültür seviyesi yüksek ve tahsilli bir ailenin üyesi olduğu anlaşılan ve annesinin özel ilgisiyle eğitilen İbni Sînâ, bilim hayatına, Buhâra'da özel hocalar nezaretinde önce Kur'an ve edeb ilimlerini2 öğrenerek başlamıştır. On yaşına geldiğinde hem

Kur'an'ı ezberlemiş, hem de Kur'an'a dayalı ilimlerin ve sözü edilen edeb ilimlerinin tahsilini tamamlamıştır. Bu arada evlerinde Mahmud el-Messah'dan Hint matematiği öğrenmiştir. Yaşı küçük olmasına rağmen o, herkesi şaşkınlık ve hayrete düşürecek derecede bir bilgi seviyesine ulaşmıştır. Bu, İbni Sînâ'nın zekâ yaşının son derece ileri olduğunu göstermektedir.

İbni Sînâ'nın, erken yaşlarda ileri düzeyde eğitim almaya başlamasının sebebi, gerek annesi gerekse babasının eğitim seviyelerinin yüksek oluşuna ve içinde bulundukları çevrenin eğitim durumuna bağlı olsa gerektir. Evleri,

felsefe, geometri ve Hint matematiğinin sürekli konuşulup tartışıldığı bir eğitim kurumu niteliğindedir.

Hanefi mezhebine mensup olan İsmail ez-Zâhid'den, fıkıh ve metodolojisi, Buhâra'ya gelen felsefe ve mantık bilgini Abdullah en-Nâtılî'den yine özel derslerle mantık okumuştur. Çok kısa sürede Nâtılî'den okuduğu mantık kitabı İsagoji'yi (Porphirios'un mantık kitabı) kavramış, yaptığı yorumlarla hocasını şaşkına çevirmiştir. Öklides'in geometrisi ve Ptolemaios (Batlamyus)'un Mecesti isimli astronomi kitabını, kendi gayretiyle sonuna kadar okuyup hocasına kendi yorumlarını da katarak açıklamış; Nâtılî, bu kitapları, İbni Sînâ'nın izahlarıyla anlamış ve nihayet bu kadar küçük yaştaki bir dehaya hocalık yapamayacağını fark ederek Buhâra'dan ayrılmıştır.

Buradan itibaren çeşitli felsefe kitapları okuyan, felsefede belli bir mesafe aldıktan sonra tıp tahsiline başlayıp, kısa zamanda bu alanda da kendisini yetiştirip tanındığını belirten İbni Sînâ, gerek hastalıkların teşhisi gerekse tedavileriyle ilgili ilaçların tayin ve tespitinde de başarılar elde etmiştir. Bu, onun yalnız teorik tıpta değil, aynı zamanda tıbbın uygulama alanında ve eczacılıkta da ileri seviyede olduğunu göstermektedir. Bu yüzden tıp alanında kendisini yetiştirmiş olan pek çok tabibe dersler verdiğini ifade etmektedir. Tıpla ilgilenirken, felsefe ve fıkıhla da ilgisini kesmemiştir; bütün bunları yaparken o, henüz 16 yaşındadır.

Buradan itibaren tekrar düşünce bilimlerine yönelen İbni Sînâ, geceli gündüzlü tam bir buçuk yıl, kısa süreli dinlenmelerle okuyarak mantık, fizik ve matematikte en ileri seviyeyi yakalamıştır. Anlamakta güçlük çektiği Aristo'nun "Metafizik" isimli kitabını, Fârâbî'nin "Fî Ağrâdi Kitabi Mâ Ba'de't-tabîa" (Metafizik Kitabının Maksatları Hakkında) isimli kitabını okuyarak ayrıntılarıyla birlikte kavramış ve felsefesini, sağlam temeller üzerine kurmuştur

Bu sıralarda Sâmânî hükümdarı Nuh b. Mansur'un tedavi edilemeyen hastalığını tedavi ederek sarayın hekimleri arasına alınmış ve saray kütüphanesinde bulunan felsefe, tıp, edebiyat, fıkıh vs. alanlarıyla ilgili birçok kitabı okuma fırsatı bulmuş ve kendi ifadesiyle, 18 yaşına geldiğinde artık okuma ihtiyacı hissetmeyecek kadar bilgi sahibi olmuştur. İbni Sînâ, tıp alanında kendisine "eş-Şeyh er-Reîs" unvanını getirecek olan bilgi seviyesine, daha çocukluk ve gençlik yıllarında ulaşmıştır.

Saraydaki hekimliği sırasında, el-Arûzî isimli bir tanıdığının ricası üzerine, matematik dışındaki bütün bilimleri içine alan "el-Hikmetü'l-Arûziyye" isimli ilk eserini yazarak eser üretme dönemine başlamıştır. İbni Sînâ'nın, 21. yaşında başlayan ve ömrünün sonuna kadar süren yazı hayatını içine alan bu süreç, o güne kadar tuttuğu notlarını, kendi düşünceleriyle de birleştirerek, çağlar boyunca insanları aydınlatacak olan ölümsüz eserlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

İbni Sînâ, babasının ölümünden sonra, Buhara'dan Gürganc'a gitmiş; Bîrûnî ile İbni Sînâ arasında bilimsel münazaralar gerçekleşmiştir. Bu sıralarda Gazneli Devleti hükümdarı Gazneli Mahmut, Emir Ali b. Memun'dan, uhdesinde bulunan alimleri kendi sarayına göndermesini istemiş, İbn Sînâ, felsefeye karşı olduğunu bildiği Sultan'ın bu çağrısına katılmayıp Gazneli Mahmut da bu hususta ısrar edince Gürganc'dan ayrılıp, önce Nesa'ya oradan da değişik vilayetlere göç etmiştir. Nihayet Cürcan'a yerleşen İbni Sînâ, burada, biyografisini anlatacağı öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî ile tanışmıştır.

İbni Sînâ, Cürcan'da ilme saygılı biri olan Ebû Muhammed eş-Şîrâzî'nin kendisine sağladığı rahat ortam ve geniş imkanlar içerisinde öğretim faaliyetleri ve bilimsel aktivitelerde bulunmuş, bir kısım kitaplarını burada yazmıştır. Kânun isimli tıp kitabının baş taraflarını da burada iken oluşturmuştur. Bir süre çalışmalarını burada sürdüren İbni Sînâ, buradan

Rey kentine giderek Büveyhi Valisi Mecdüddevle’nin hastalığını, buradan Hemedan’a giderek Mevdüddevle’nin kardeşi olan Büveyhi Hükümdarı Şemsüddevle’nin kulunç3 hastalığını tedavi ederek, dostluğunu kazanmış; vezirlik makamına getirilmiştir. Orduda huzursuzluk olunca vezirlikten azledilmiş; hükümdarın hastalığının nüksetmesi üzerine tekrar saraya çağrılıp hastalığı tedavi ederek ikinci kez vezirliğe atanmıştır. Gündüzleri devlet işleri ile ilgilenip, gecelerini talebelerine ve yazdığı eserlerine ayıran İbni Sînâ, sıhhatine dikkat etmeyen Şemsüddevle’nin ölümü üzerine görevinden kendi isteğiyle ayrılmıştır.

Kâkûyî Emiri Alâuddevle’ye mektup yazarak oraya gitmek istediğini belirtmiş ve mektuplaşma fark edilince için, Ferdecan Kalesi’nde hapsedilmiş, dört ay süren mahkumiyeti, Alâuddevle’nin Hemedan’ı almasıyla sona ermiştir. Bu mahkumiyet sırasında Şifâ’yı tamamlamış, bazı felsefî ve tıbbî eserler de yazmıştır.

Yanındakilerle birlikte Isfahan yakınlarındaki Taberân’a gelen İbni Sînâ, Alâuddevle’nin yanındayken matematik, musiki, kozmografya gibi konularla ilgilenmiş, Necat ve Danişnâme-i Âlâi’yi tamamlamış, mevcut takvimlerdeki yanlışlıkları düzeltmek için astronomiyle ilgilenmiş, bir kısım aletler icat ederek gözlemlerinde kullanmıştır.

Gazneli Sultanı Mes’ud b. Mahmud’un Isfahan’ı alması sırasında İbni Sînâ’nın evi ve kütüphanesi kargaşada yağmalanınca, gerek bu olaya üzüntüsü gerekse hususi hayatına fazla dikkat edememesinden dolayı Alâuddevle’nin maiyyetinde bir seferde bulunduğu sırada sağlığı bozuldu. Daha önce muhtelif insanları başarıyla tedavi ettiği kulunç hastalığından, çabucak kurtulmak için kendisini tedavi etmeye başladı. Ancak tedavinin dozunu ayarlayamayınca bağırsaklarında yaralar oluştu. Bir yandan hareket halindeki orduya ayak uydurmaya çalışırken bir taraftan da tedavisine devam eden İbni Sînâ’nın rahatsızlığı giderek arttı ve epilepsi rahatsızlığı

da kendini gösterdi. Cüzcani, Isfahan'a gelince İbni Sînâ'nın burada kısmen iyileştiğini, bilim meclislerine tekrar katıldığını, fakat ihtiyatı elden bırakarak kendisine bakmayınca ve hasta haliyle Alâuddevle'nin Hemedan seferine katılınca, hastalığın nüksettiğini belirtmektedir. Hemedan'a geldiklerinde artık tedavinin fayda vermeyeceğini anlayan İbni Sînâ, tedaviyi bırakarak artık kaderine razı bir halde beklemeye başladı ve birkaç gün sonra da vefat etti (1037). Hemedan'da defnedildi, kabri buradadır.4

Burada iki önemli hususa özellikle dikkat çekmek gerekmektedir. Bunlardan biri İbni Sînâ'nın İsmâilî mezhebine mensup olduğuna dair ortaya atılan iddia, diğeri de milliyeti konusudur. Buhara'ya geldikten sonra babası ve ağabeyi, o dönemler bölgede çok etkin faaliyetler yürüten İsmâilî propagandacılarının (dâî) etkisinde kalarak İsmâilîliği seçmişlerdir. İbni Sînâ'nın Cüzcânî'ye anlattıklarına bakıldığında, kendisini de bu mezhebe girmesi konusunda ikna etmeye çalışmışlardır. O, gerek evlerinde yapılan toplantılarda gerekse babası ve ağabeyinin kendi aralarında konuştuklarını duyup anlamış ve söylenenleri kabul etmeyerek İsmâilîliği seçmemiştir.5 Babasının ona Hanefi fıkıhçısı İsmail ez-Zâhid'i hoca olarak seçmesi de hem kendisinin daha önce Hanefi olduğunu hem de oğlunun kararına saygılı olduğunu göstermektedir. Öyleyse İbni Sînâ, dini eğitimini Hanefi usullere göre yapmıştır. Buna göre İbni Sînâ'nın Şîî-İsmâilî düşünür olduğu yönündeki iddia doğru değildir. Bu iddiaya göre, İsmâilîlerin kainat öğretisi ile İbni Sînâ'nın kainat öğretisi birbirine benzediği ve onun, Şîî oldukları bilinen Hemedan ve Isfahan hükümdarlarından ilgi gördüğü için, Şîî sayılması gerekir.6 Bunun son derecede yanlı, subjektif ve zoraki bir yorum olduğu birkaç sebepten dolayı kesindir. Çünkü 1- İbni Sînâ, Şîî olmadığını bizzat söylemektedir. 2- İsmâilîliğin kozmoloji öğretileri de İbni Sînâ ve diğer İslâm düşünürlerinde de olduğu gibi, Yunan felsefesinden, Mezopotamya uygarlıklarından ve bizzat İslâm düşüncesinden etkilenmiştir.

Çünkü İslâm dünyasına felsefe, Yunan kültürünün etkisiyle girmiştir. Bundan, felsefeye ilgi duyan herkesin yararlanması normaldir. 3- Şîî hükümdarlardan duyduğu ilgiye gelince: İbn Sînâ'nın, Gazneli Mahmut'un davetini kabul etmeyişi, Sultan Mahmut'un sert mizaçlı oluşuna bağlı olabileceği gibi, alıştığı çevreyi terk etmek istemeyişine de bağlı olabilir. Diğer taraftan İbni Sînâ'nın, S. Mahmut'un felsefeye karşı olduğunu bilmesinin de bu daveti kabul etmeyişte önemli bir etken olduğu söylenebilir. Ancak İbni Sînâ, bulunduğu yerlerde hep el üstünde de tutulmamıştır. Zaman zaman sıkıntılı günler geçirmiş, hapse atılmıştır. İbn Sînâ'nın ehl-i sünnet anlayışıyla herhangi bir problemi olmadığını7 ve Hanefi fıkhı okuduğunu da dikkate alırsak onun katı bir dini tutumu olmayan, ehl-i sünnet çizgisinde serbest düşünebilen ve düşüncenin sınırlarını zorlayan bir filozof ve bilim adamı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbni Sînâ araştırmacılarının üzerinde durdukları diğer bir önemli konu da onun milliyeti konusudur. Bazı araştırmacılar, yaşadığı çevreden dolayı onun İranlı olduğunu iddia ederken,8 kimileri de eserlerinde kullandığı dilden dolayı Arap olduğunu ileri sürmektedir. Hatta, İbn Sînâ'nın doğduğu yerin Rusya sınırları içinde bulunmasından dolayı, Rus sayılması gerektiği iddiası bile vardır.9 Fakat gerek Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerekse son yıllarda Türkiye'de yapılan araştırmalarda İbn Sînâ'nın Türk olduğunu gösteren oldukça mühim bilgi ve belgeler elde edilmiştir.10 İbni Sînâ'nın hem doğduğu hem de yetiştiği çevreye bakıldığında, buralardaki nüfusun kahir ekseriyetini bütün zamanlarda Türklerin teşkil ettiği, sosyolojik ve tarihi bir gerçek olarak görülmektedir. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki İbn Sînâ, hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde Türk milletine mensup bir mütefekkirdir.11

Eserlerinde kullandığı dil göz önüne alınarak ileri sürülen iddialar da bir mesnede dayanmamaktadır. Zira nasıl Orta Çağ'da eserlerini Latince olarak yazmış olan Avrupalı yazarlardan hiçbiri ırken Latin sayılmayıp, kendi milletlerine mensubiyetleri üzerinde tartışma söz konusu olmamışsa, Fârâbî, Biruni, İbn Sînâ gibi eserlerini o zamanlar İslâm âleminin ortak medeniyet ve kültür dili olan Arapça ile yazan Türk alimlerine de başka milliyetler isnat edilemez. Bu anlayış doğru olsaydı, eserlerini Türkçe veya Arapça yazan Batılı bilim adamlarını da Türk veya Arap kabul etmek gerekirdi. Öyleyse İbni Sînâ eserlerini Arapça ile yazmış olsa da yukarıda söylediklerimiz ve son yapılan araştırmalarda elde edilen bulgular dikkate alındığında onun bir Türk bilgini ve filozofu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

2. İbni Sînâ'nın Felsefesi

İbni Sînâ, felsefeyi iki temel kısma ayırıyor: Nazarî hikmet, amelî hikmet. Nazarî (teorik) hikmet; tabiat felsefesi, matematik ve metafizik olarak üçe ayrılırken, amelî (pratik) hikmet de siyaset, ekonomi ve ahlâk olarak üçe ayrılmaktadır.12 Biz bunlardan, İbni Sînâ'nın en fazla önem verdikleri üzerinde duracağız.

A. Metodu

İbni Sînâ, Meşşailik (peripatisme) ekolünün önemli bir temsilcisidir. Ancak İslâm düşüncesinde ve özellikle Fârâbî ve İbni Sînâ'da Meşşailik, tam bir Aristoculuk olarak değil, Aristo ve Platon'un Plotinos'un yorumlarıyla bir uzlaştırılması şeklinde anlaşılmıştır. İbni Sînâ akılcı bir çizgi takip etmesine rağmen, tecrübeyi de göz ardı etmeyerek rasyonalist-empirist bir bütünlüğe ulaşmış; felsefenin tenkitçi bakış açısıyla, Aristo'yu tenkit etmekten hatta reddetmekten bile çekinmemiştir.13

İbni Sînâ, ansiklopedik bilgiye sahip bir filozoftur. Fizik bilimleri, tıp, astronomi, farmakoloji, psikoloji, metafizik hatta dini alanlarda -sözgelimi

tefsir gibi- çok başarılı eserler yazmıştır.

O, metafizik bahislerinde Meşşailiği benimsemesine rağmen, içinde yetiştiği İslâm kültürünü asla ihmal etmemiş, akıl yanında dini yorumlar da yapmış, önünde bulunan felsefî ve dinî yoldan birini diğerine tercih etmek yerine, Plotin vasıtasıyla uzlaştırdığı Aristo-Platon sistemini İslâm anlayışıyla sentezleyerek meselelere yeni bir boyut kazandırmış, dinî düşüncelerinde Kur'an'ın çizdiği çerçeveye bağlı kalarak felsefî yorumlar yapmış ve bu suretle Aristo ve diğer Yunan düşünürlerinin bilmek durumunda olmadıkları birçok konuları felsefeye katmıştır.14

B. Metafiziği

İbni Sînâ'ya göre metafizik, nazarî hikmetin en yüksek bilgilerini ihtiva etmektedir (el-ilmu'l-a'lâ). Metafiziğin temel konusu, varlıktır. Ona göre varlık, zihinde apaçık bilinen ilk kavram olup kendisinden daha iyi bilinen bir kavram bulunmadığından kendisinden başka bir şeyle açıklanamaz; başka bir şeyle tarif edilmeye kalkışıldığında, içinden çıkılmaz bir durum ortaya koyar. Çünkü tarif, bir şeyin yakın cinsi ile, yakın ayırımıyla olur. Mesela insanı, konuşan canlı olarak tanımlamak gibi. Oysa "varlık"ın cinsi ve ayırımı yoktur. Dolayısıyla da varlık tanımlanamaz.15 Bununla birlikte varlık, her türlü açıklamanın ilk prensibidir.

İbni Sînâ'nın varlığın algılanmasına dair düşüncesi, onun en orijinal yönlerinden biridir. Bu örnekte o, boşlukta, aniden mükemmel bir şekilde yaratılmış, ancak bütün duyularından arındırılmış, çevre ile irtibatı kesilmiş bir insan tasavvur etmiştir. "Uçan adam" istiaresi olarak bilinen bu temsilde İbni Sînâ, bütün duyularından arınmış böyle bir insanın, kendi varlığını bilerek, "varım" diyeceğini belirtmektedir. Bu insan, varlığının farkına doğrudan doğruya, vasıtasız bir şekilde varmaktadır.16 Burada varlığının farkına varan, ruhtur. İbni Sînâ bu konuda "varlık, ruhta herhangi bir vasıta ile değil, doğrudan doğruya tasavvur edilir"17 demektedir. Burada ruhun

varlığının farkına varması, sezgisel bir tarzda olmaktadır. İbni Sînâ'ya göre varlık, maddi olsun, ruhî olsun, her şeyde müşterek olan bir kavramdır. Böylece İbni Sînâ, bütün bir felsefe sahasını ve evreni boydan boya kat edebilmektedir.

İbni Sînâ'ya göre varlık, a'yanda, zihinde, yahutta hem a'yan hem de zihinde mutlak olarak bulunur.18 A'yandaki varlık, insanın zihninin dışında gerçekliği bulunan varlıktır. Bu da hem fizik, hem de metafizik varlık olabilir. Zihni varlık, zihin dışında gerçekliği olmayan varlıktır. Bu itibarla mutlak varlık, bütün varlık alanlarını (fizik, metafizik ve zihni) kapsamaktadır.

İbni Sînâ'ya göre, var olanlarda biri mâhiyet, diğeri varlık olmak üzere iki yön bulunmaktadır. Mâhiyet-varlık ayrılığı, İbni Sînâ ontolojisinin temel noktasıdır. O, Tanrı'dan başka bütün var olanlarda bu ayrılığın bulunduğunu belirterek, varlığa yeni bir boyut kazandırmakta ve bu noktadan hareketle varlıkların meydana gelişlerini izah etmektedir. Mümkün varlıklarda önce mâhiyet bulunur, varlık sonradan kazanılır. Oysa Tanrı'da mâhiyet bulunmadığı için böyle bir ayırım da yoktur. O, sırf varlıktır, varlığı zorunludur.19

Vâcibu'l-Vücûd, sırf varlık olduğu için, onda mâhiyet-varlık ayrılığı söz konusu değildir. Çünkü o, bir yandan basit (yani birleşik değil), bir yandan da kendi varlığının sebebi kendisinden olandır. Mâhiyeti bulunan her şey bir sebebe bağlıdır ve bu mâhiyeti varlığa o sebep dönüştürür. Bu yüzden Vâcibu'l-Vücûd'da mâhiyet değil, sırf varlık söz konusudur. Onda öz ve varlık aynı şeydir. Onda hiçbir yönden çokluk ve terkip düşünülemez. Vâcibu'l-Vücûd'un cinsi de bulunmadığı için mantık kuralları dahilinde tanımlanamaz. Öyleyse O'na "var olmaması asla düşünülemeyen" varlık denilebilir. Bu ifade, varlığın devamlılığını anlatmaktadır.20 Buna göre

Vâcibu’l-Vücûd, var olmadığı bir an bile düşünülemeyen Allah’tan başkası değildir.

İbni Sînâ, Allah’ın aynı zamanda Mücerred (Soyut) varlık olduğunu, O’nun somut olarak (burhan yoluyla) ispat edilemeyeceğini, bununla birlikte O’na işaret eden birtakım deliller bulunduğunu belirtmektedir.21

Bu delillerden ilki “ontolojik delil”dir. İbni Sînâ, Allah’ın, doğrudan doğruya varlıkla delillendirileceğini söyler. O’nun varlığı apaçıktır, O her şeyin burhanıdır. Mâhiyeti olmadığı için, O nedir, sorusuna verilecek cevap, “vardır” olacaktır. Diğer bütün varlıklar da varlıklarını O’ndan alırlar. Diğer bir delil, her mümkünün bir sebebe bağlı olduğu, ancak sebeplerin sonsuz olamayacağı, her mümkünün en son ve gerçek sebep olan Vâcibu’l-Vücûd’a bağlı olduğu “imkan ve sebep delili”dir. Âlemde olağanüstü bir nizam bulunduğu, tesadüfe yer olmadığı, Allah’ın, kendi özünden kaynaklanan bu nizamı bildiği ve âlemin, olabilecek en iyi âlem olduğu anlayışına dayanan “gaye delili” de İbni Sînâ’nın getirdiği delillerdendir. İbni Sînâ’ya göre Vâcibu’l-Vücûd’un herhangi bir gayesi yoktur. Çünkü gaye, noksanlıktan kaynaklanır ve Allah’tan başka tüm varlıklarda Allah’a doğru giden bir gaye vardır. 22

İbni Sînâ’ya göre Allah’ın irade, kudret, işitme, görme, ilim, aşk, hayat, kelam, tekvin gibi sıfatları vardır. Bu sıfatlar, kelamda kabul edilen sıfatlar olmasına rağmen, İbni Sînâ’nın konuya bakış açısı farklı olup sıfatların zatın aynısı kabul edilmediği takdirde Allah’ın birleşik bir varlık olduğu sonucuna yol açacağı için O’nun zatından ayrı değerlendirilemeyeceği kanaatindedir. Aynı kabul edildiğinde ise bunlar, O’nun varlığında bir çokluk meydana getirmemektedir. O, bütün bu sıfatları da“ilim” sıfatı çerçevesinde anlamak gerektiğini, çünkü Allah’ın bilgisinin her şeyi kuşattığını belirtmektedir. Bu bakımdan İbni Sînâ’ya göre Allah’ın bilgisi insan bilgisi gibi olmadığı için, O’nun evrende bulunan en küçük

moleküller de dahil olmak üzere her şeyi zaman ve mekân kaydı olmaksızın tümel olarak (külli tarzda) bildiği kanaatindedir.23 Diğer taraftan İbni Sînâ, Allah'ın kelamda selbî diye isimlendirilen sıfatlarını da kabul etmektedir. Buna göre Allah, her bakımdan birdir, zaruridir, değişmeyendir, ezelî-ebedîdir, sırf iyiliktir, O'nda kötülüğe yer yoktur, basittir, bölünemez, zıddı ve ortağı yoktur, cevher değildir.24

C. Tabiat Felsefesi

Nazarî hikmetin en alt seviyesini oluşturan (el-ilmu'l-esfel) tabiat felsefesinin konusu, maddî âlem, ondaki varlıklar ve nasıl oluştuklarıdır. Bunlar, mümkün varlıklardır. Var olması kadar, olmaması da düşünülebilen varlığa, mümkün denir. Böyle bir varlık kendiliğinden meydana gelemez. Varlığı, yani mâhiyetinin gerçekleştirilmesi, bir başka varlığa bağlıdır. Bu varlık, sebepler zincirinin son halkası olan Vâcibu'l-Vücûd'dur.25 İbni Sînâ, zorunlu varlık ve mümkün varlıktan başka mümteni ve başkasıyla zorunlu (vâcib bigayrihi) dediği iki varlıktan daha söz etmektedir. Mümteni, yokluğun devamlılığına delalet ettiği ve var olmadığı için varlık kategorileri arasında sıralanmaz.26 Özü dolayısıyla mümkün olan her şey, gerçeklik kazandığı andan itibaren başkasıyla zorunlu varlık haline gelen mümkünleri ihtiva etmektedir.27

Cevher, tabiat felsefesinin önemli bir kavramı olup, "bir konuda bulunmaksızın, dış dünyada bulunan her varlık"28 için addır. Araz ise "bir mevzuda bulunandır."29 Bu tanımlara göre cevher, kendi kendine kaim olan (durabilen) varlıkken, araz da kendi kendine kaim olamayan, yalnızca cevherle anlam kazanıp var olandır. Araz, cevher olmadan anlaşılamaz. Örneğin beyazın ne olduğunu anlamak için beyaza konu olan şeyi bilmek gerekir. Yoksa beyaz kendi başına kaim değildir. Kar gibi.

İbni Sînâ, cevherin tanımı gereği Allah'a cevher denemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre "cevherin hakikati, mâhiyettir. Bu itibarla mâhiyeti

bulunmayan şey, cevher olamaz; o halde Vâcibu'l-Vücûd cevher değildir."30 Vâcibu'l-Vücûd'un mâhiyeti bulunmadığı için O'na cevher denemez; Çünkü mâhiyetsiz, anlaşılamaz ve mâhiyeti olmayan şeye de cevher denemez. Cevher, kendi başına bulunabilir, ama kendiliğinden var olamaz; mâhiyetine varlık kazandıracak bir sebebe ihtiyacı bulunmaktadır. Vâcibu'l-Vücûd'un mâhiyeti, dolayısıyla varlık sebebi bulunmadığına göre cevher olamaz. Bu bakımdan Tanrı cevher değildir.

İbni Sînâ cevheri, cisimli ve cisimsiz cevher olarak iki kısımda değerlendirmektedir. Cisimli cevherlerin derinlik, uzunluk ve genişlik olmak üzere üç boyutu bulunmaktadır ve bunları cisimsiz düşünmek mümkün değildir. Cisimsiz cevherlerden bir kısmının cisimle kısmen ilgisi vardır; nefs veya ruh gibi; bir kısmının da cisimle hiç ilgisi yoktur; akıl gibi.31 Mesela taş, hem cisimdir, hem de cevher. Taş, üç boyut olmadan düşünülemez ve varlık kazanamaz. Oysa ruh da bir cevherdir; ancak ruh, beden olmadan da vardır ve düşünülebilmektedir.

İbni Sînâ'ya göre bir şeyin var olabilmesi için madde ve sûrete ihtiyaç vardır. Madde, sûret almaya hazır (kuvve halinde) olan belirsiz bir güç olup, sûreti alarak kimlik kazanmakta, belirli hale gelmektedir. Mesela odun madde, ona verilen karyola şekli de sûrettir. Odun, aldığı şekille herhangi bir odun olmaktan çıkarak belir

lilik kazanmaktadır. Öyleyse sûret, bilfiil olup maddeye hem gerçeklik kazandırmakta hem de ona olgunluk vermektedir. O halde mümkün varlıklarda oluş, madde ve sûretin bir araya gelmesine bağlıdır.32 Bilkuvve olan bir şey bilfiil bulunana sebep olamadığı gibi, maddenin aldığı şekil de maddenin kendi faaliyeti sonucu değil, Vâhibu's-Suver (sûretleri veren) de denilen Faal Akıl tarafından verilir. Vâhibu's-Suver sûretleri verince oluş, geri alınca da bozuluş (kevn ve fesat) meydana gelir.33 Faal Akıl, maddeye ilâhi hikmetin gereği olarak sûret kazandırınca madde gerçeklik

kazandığına göre, madde, sûret için bir mekân görevi üstlenmektedir. Sûret ise varlığı maddeye bağlı olmayan ancak görünebilmek, fonksiyonlarını icra edebilmek için maddeye ihtiyacı olan, bu itibarla maddeden önce bulunan bir cevherdir.34 Sûretteki bu öncelik, maddeyi yokluktan varlığa çıkarmak bakımından değil, onu kuvve halinden aktif (bilfiil) hale getirmek bakımındandır. Varlık sıralamasında da sûret maddeden öncedir. Madde, bilfiil hale geldikten sonra artık sûretten ayrılamaz. Ancak maddeden ayrılabilen sûretler vardır; ruh gibi. Ruh, bir sûret olduğu gibi, aynı zamanda bir cevherdir. Bu yüzden maddeden ayrı düşünülebilir ve bulunabilir. Vâcibu'l-Vücûd ise ne sûrettir ne maddedir.35 Böylece İbn Sînâ, sûret kavramı ile fizik ve metafizik varlıklar arasında bir bağ kurmakta; Aristo, madde ve sûreti âlemdeki değişmeyi izah için kullanırken İbn Sînâ, aynı unsurları Kur'an'daki yaratmayı izah etmek için kullanmaktadır.

Yaratma konusunun izahında İbni Sînâ'nın karşısında biri İslâm dininin yaratma görüşü, diğeri de Yunan felsefesindeki yaratma anlayışı olmak üzere iki farklı görüş bulunmaktadır. İslâm inancına göre Allah, varlıkları yoktan yaratmıştır; Yunan felsefesinde ise yaratma kavramı yoktur. Özellikle Aristo, Tanrı'nın kuvve halinde bulunan heyûlâya (şekilsiz madde) sûret vermesiyle maddenin hareketlilik kazandığını ve böylece "oluş"un gerçekleştiği kanaatindedir. Burada Tanrı, kendisi hareket etmeyen, hareket ettirici (ilk muharrik) konumundadır.

İbni Sînâ bu iki farklı anlayışı, Plotin'in sudûr nazariyesini kullanarak bir araya getirmiş ve Kur'an'da ayrıntılı anlatılmayan yaratmanın nasıl gerçekleştiğini, Kur'an'ın izahlarını felsefe ile birleştirerek açıklamaya çalışmıştır.

İbni Sînâ'ya göre Allah'ın yaratması, ibdâîdir (örneği olmadan yaratma). Bu yaratma İbn Sînâ'da sevgi, düşünme ve bilme ile açığa

çıkmaktadır. Bütün varlıklar O'nun kendi zatına olan sevgisi, bilgisi ve düşünmesinden meydana gelmiştir. Varlıkların meydana gelişi, Vâcibu'l-Vücûd'un kendi özünü zorunlu olarak bilmesine bağlıdır. O, zorunlu varlık olduğu için, varlıkların kendisinden meydana gelmesi de zorunludur. Allah, her bakımdan ilk ve bir olandır. Bu bakımdan bütün varlıkların gerçek sebebi O'dur. O'nda çokluk asla düşünülemez; Plotin'in "birden yalnız bir sudûr eder" ilkesi gereğince de Vâcibu'l-Vücûd'dan bir tek varlık meydana gelir. Bu da "ilk akıl"dır. İlk akıl Vâcibu'l-Vücûd'u zorunlu olarak, kendisini de mümkün tarzda düşünür veya bilir. Bu düşünmenin sonucunda ikinci akıl veya birinci felek ve onun nefsi meydana gelir. Bu tarzda devam eden sudûr, onuncu akıl ve dokuzuncu felekte son bulur. Burada sözü edilen felekler, semâî varlıklardır (gezegenler-kozmik varlıklar). Onuncu akıl Faal Akıl olup bu, yeryüzünü idare eden akıldır. Dokuzuncu felek ise ay (kamer) feleğidir. Buradan itibaren semâî varlıkların sudûru tamamlanır. Faal Akıl'ın bilgisi ile dört unsur ve maddi varlıklar, madenler, bitkiler, hayvan ve insanlar ve bunlara ait nefisler meydana gelir. Böylece oluş tamamlanmış olur.36 İbni Sînâ'ya göre onuncu akla kadarki oluş ay üstü, onuncu akıldan sonraki oluş ise ay altı âlemini meydana getirir. İbni Sînâ'nın burada kullandığı felsefî terimler Kur'an'daki dini kavramların yorumlanmasından ibarettir. Mesela akıllardan felekleri, feleklerden gezegenleri, Faal Akıl'dan Cebrail meleğini anlamaktadır.

İbni Sînâ halk, ihdas, tekvin gibi yaratma terimleri yanında birlikte ilk yaratma için ibda terimini kullanmaktadır. Vâcibu'l-Vücûd için de mubdî (örneği bulunmayan, varlıkları yok iken meydana getiren) adını vermektedir. İbni Sînâ, yaratmanın zaman bakımından değil, öz bakımından düşünülmesi gerektiğini belirterek, Vâcibu'l-Vücûd'un zatî kadim, âlemin de zatî hâdis (öz bakımından sonralık) olduğunu ifade etmektedir.37

İbni Sînâ, sudûrda bilgi gibi, sevgi (aşk) kavramını da kullanır. Varlıkların meydana gelmesindeki zorunluluğu da Vâcibu'l-Vücûd'un bilgi, sevgi ve rızası ile yumuşatmakta, O'nun irade ve kudretini de onun bilgisiyle açıklamaktadır. Vâcibu'l-Vücûd'dan varlıkların taşması, O'nun iradesi ve bilgisi dahilinde ve sudûra razı olmasıyla gerçekleşmektedir.38 Böylece İbni Sînâ, Kur'an'daki Bedi' kavramını ibda tarzında kullanırken sudûr nazariyesinden yararlanmaktadır.

İbni Sînâ'nın tabiat felsefesi ve metafiziğinde, sebepler teorisinin de önemli bir yeri vardır. O da Aristo gibi dört sebepten söz etmektedir. Bunlar a- Maddi Sebep: Bu, oluşa hazır olan ikinci dereceden bir sebeptir. Mesela karyolanın odunu gibi. b- Sûri (şekil) Sebep: Maddenin bilfiil ortaya çıkmasını sağlayan sebep. Odundaki karyola şekli gibi. c- Fail Sebep: Maddeye hareket

kazandıran sebep. Oduna karyola şeklini veren usta gibi. d- Gaye Sebep: Failin sebep olmasının sebebi, faili harekete geçiren sebep. İbni Sînâ'ya göre gerçek fail sebep Vâcibu'l-Vücûd'dur. Ancak Vâcibu'l-Vücûd'un gayesi yoktur. Gaye mümkün varlıklara aittir.

D. Ruh ve Bilgi Anlayışı

İbni Sînâ'ya göre ruh, insana ulvi âlemden gönderilmiştir. Ruh, kaynağını akli bir prensipten alarak cismi harekete geçiren ve kendisi cisim olmayan manevî bir cevherdir.39 Ona göre ruh, bedenden önce mevcut olmayıp bedenle birlikte var olur. Verildiği bedene bir şahsiyet ve fertlik özelliği kazandırır. Bu bakımdan ruh, bir sûrettir ve onun ruh anlayışı, fizik âlemle metafizik âlem arasında bir köprü vazifesi ifa etmektedir. Çünkü ruh, bedenle ilişkisi açısından fizik sahaya, manevî yönüyle de metafiziğe bağlıdır. İbni Sînâ, ruh kelimesi yerine daha çok nefs kelimesini kullanırken onu, hem dünyadaki maddi varlıklara hem de semavi varlıklara ve hatta

meleklere nispet ederek onlara da canlılık kazandırmaktadır. Semavi varlıklar, bu ruhî kuvvetle dairevi olarak hareket etmektedirler.

Ruh, manevî bir cevher olduğu için, hem kendi varlığını vasıtasız olarak hem de ma’kûlâtı (semavi varlıklar) düşünce veya sezgi yoluyla algılayabilir. Ruh bedende bulunduğu müddetçe olgunlaşır. Kırk yaşından itibaren beden gerilemeye başlarken, ruh giderek kuvvetlenir. Zor problemlerle uğraştıkça yüksek bilgilere daha kolay ulaşır. Ancak ruh, bedenden hiç ayrılmayacakmış gibi damgalanmış değildir. Bedenden ölümle ayrılır, beden ölür ama ruh hayatiyetini sürdürür.40

Ruhun üç kuvveti vardır. Bunlar nebatî, hayvanî, insanî ruhtur. Nebatî ruhun gıdalanma, büyüme ve çoğalma gücü; hayvanî ruhun hareket ve algı gücü vardır; bu algı, insanda da bulunup, dış ve iç idrakler yoluyla ortaya çıkar. Dış idrak vasıtası ile nesnenin sûreti algılanır, iç idrak yoluyla buna anlam verilir ve mesela kuzu, kurdun tehlikeli olduğunu bu şekilde fark eder ve ondan kaçar.41

İbni Sînâ, insanda ve hayvanda ortak olarak bulunan ve hayvanî ruha nispet edilen ruhtaki iç idrakleri de; a-Müşterek his: Duyulardan gelen duyumları beyne gönderen beynin ön boşluğunun ilk kısmındaki iç duyu; b-Hayal veya musavvire kuvveti: Müşterek duyuda meydana gelen duyumları alıp koruyan, beynin ön boşluğunun sonundaki güç; c- Müfekkire veya mütehayyile gücü: Hayvanda mütehayyile, insanda müfekkire denilen, beynin orta boşluğunda yer alan ve imajları analiz ve sentezleyen güç; d-Vehim gücü: Beynin orta boşluğunun son kısmında yer alan ve duyularla algılanamayan manaları algılayan güç (tehlikenin sezilmesini sağlayan güç); e-Hafıza gücü: Beynin arka boşluğunda yer alan ve vehimden gelen manaları koruyan güç olmak üzere beş kısma ayırır.42

Gerek nebatî gerekse hayvanî ruhun güçleri, insanda da bulunur. Ruh, beyni ve sinirleri harekete geçirince, dış duyulara gelen veriler, iç duyuları

harekete geçirmekte, buradan beyne gönderilen duyu verileri, buradaki bölgelerde değerlendirilerek duyusal bilgi oluşmaktadır. Beyinde değişik bilgi değerlendirme bölgeleri bulunduğuna dair nazariyeye, “psikolojik lokalizasyon” nazariyesi denilmekte olup bu, İbni Sînâ’nın yine orijinal yönlerinden biridir.

İbni Sînâ, insanda bu iki ruhî güçten ayrı olarak bir de insanî ruh bulunduğunu ve buna “en-Nefs en-Nâtıka” denildiğini ve bunun da “kuvve-i âmile” ile “kuvve-i âlime” tarzında ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Bu iki kuvvetin genel adı “akıl”dır. Kuvve-i âmile, yapıcı akıl olup bedeni idare etmektedir. Kuvve-i âlime ise bilici güç olup nazarî akıl olarak da isimlendirilmektedir.

Yapıcı akıl, insan bedenini, bir kısım fiiller yapmaya sevk eder. İyiyi ve kötüyü ayırır ve insanın pratik (ahlâkî) tarafı bu akılla ilgilidir. Nazarî akıl ise maddeden ayrı olan tümel formların izlerini alarak soyutlaştırır ve nazarî akıl sayesinde doğruyu yanlıştan ayırır ve karar verebilir. Bu açıklamalar çerçevesinde denilebilir ki, insanın iki yönü vardır: Biri bedene çevrili olup onu idare eden kuvve-i âmile; diğeri de yüce âleme çevrili olan ve gücünü oradan alan kuvve-i âlime. İbni Sînâ’nın ruhiyatını metafiziğine ve bilgi anlayışına bağlayan noktada da burasıdır.

İbni Sînâ, nazarî aklın metafizikle irtibat kurabilen bu yönünü dikkate alarak bir akıllar nazariyesi de geliştirmektedir. Bu da insanın fizik âlemle metafizik âlem arasındaki bilgi irtibatını sağlayan bir akıllar tasnifi olarak görülebilir. Bunlar bilginin potansiyel halde en üst düzeye çıkış sırasına göre şöyle sıralanmaktadır: a- Heyulâni akıl, b- Bilmeleke akıl, c- Bilfiil akıl, d- Müstefâd akıl, e-Kutsî akıl. Müstefâd akıl seviyesinde insan, gerekli yetkinliğe ulaşarak makulleri kavrayabilir, yüksek hakikatlerle ve ilâhi âlemle temas haline geçebilir. Bu, filozoflarda bulunan akıldır. Kutsî akılda ise, doğrudan doğruya Faal Akıl’la bağlantı kurulup bilgi alınmaktadır. İbni

Sînâ, bu aklın yalnız peygamberlere mahsus olduğunu savunmakta, ancak kutsî akılda sezginin de bulunduğunu belirterek, tasavvuf tarzındaki bilgilerin de bu şekilde elde edildiğini ifade etmektedir.43

Bu akıllar nazariyesi, daha önce Kindî ve Fârâbî tarafından ele alınmış olmakla birlikte, İbni Sînâ bu nazariyeyi doğrudan Kur'an'la ilişkilendirmekte, Nur suresinin 35. ayetini yorumlayarak böyle bir anlayışa ulaştığı

nı ifade etmektedir. Bu suretle o, yine felsefe ile din arasında bir ilgi kurmuş olmaktadır.

E. Ahlâk Anlayışı

İbn Sînâ, ahlâkî ilimler tasnifinde amelî hikmet arasında sayarak "hikmet-i hulkiyye" olarak isimlendirmektedir. Buna göre ahlâk ilmi, nefsin iyi ve kötü hallerinden bahsetmektedir.44 İbni Sînâ, ruhun her türlü kötülüklerden arındırılarak mutluluğun elde edileceğini savunurken, en yüksek haz ve mutluluğun, ruh mutluluğu olduğunu belirtip bedenî hazların hiçbir değer taşımadığını belirtmektedir. Bu mutluluğu yakalayabilmek için de bilgi ve hikmet gereklidir. Amelî güç denen aklın, bilgi ve hikmet doğrultusunda iyi ile kötüyü ayırarak bedeni, iyiye yönlendirmesiyle, beden iyilik ve mutluluk yolunda çalışır. Böylece öfke, şehvet vb. gibi olumsuz duyguların bağından kurtulan nefs, en yüksek mutluluğu elde etmiş olur.45

İnsanın karşısında iyi ve kötü seçenekleri bulunduğu gibi, evrende de iyi ile kötü bir arada bulunmaktadır. Âlem olabilecek en iyi âlem olmasına rağmen onda cehalet, elem ve günah gibi kötülüklere de yer vardır. Bu kötülükler, türlerde değil fertlerde görülür. Kötülük maddenin noksanlığından kaynaklanmakla birlikte, esasen iyinin anlaşılabilmesi için de gereklidir. Kötü olmadan iyi, çirkin olmadan güzel, noksanlık olmadan tamlık, günah olmadan da sevap anlaşılamaz. Öyleyse kötü, ilâhi hikmetin bir gereğidir.46

F. Tıp Yönü

İbni Sînâ, Cüzcani’ye anlattığı hayat hikayesinde, çok küçük yaşlarda tıp tahsiline başladığını, kısa sürede ilerleyip tanındığını ve hastalıkları tedavi ettiğini belirtmektedir.47 Böylece hem teorik hem de pratik tıp bilgisi bulunduğu anlaşılan İbni Sînâ’nın tıp konusundaki meşhur eseri el-Kânun fi’t-Tıb’dır. Bir tıp şaheseri olarak kabul edilen bu kitap, İbni Sînâ’nın ölümünden bir müddet sonra Latinceye tercüme edilerek XIII. asırdan itibaren Avrupa üniversitelerinde yüzyıllarca okutulmuştur. Bu eser, beş kitaptan meydana gelmiştir. 1. kitap teorik tıp, anatomi, patoloji, hıfzıssıha ve tedavi şekilleri; 2. kitap bitkisel ilaçları; 3. kitap hastalık türlerini; 4. kitap ateşli hastalıklar, ortopedik rahatsızlıklar, zehirlenme ve yaralanmaları; 5. kitap ise ilaç terkipleri ve bunların hastalıklara uygulamalarını içermektedir.

Bu eserinde o, Galen ve Hipokrat’ı incelemiş, Galenci bir çizgi takip etmiş ama her ikisini de aşmıştır. Kânun’un Latince bir çevirisinin kapağında İbni Sînâ ortada bir tahtta, Galen ve Hipokrat da onun iki yanında tasvir edilerek İbni Sînâ’nın tıpta bir otorite olduğu kabul edilmiştir.

Bulaşıcı hastalıkların gözle görülmeyen minik kurtçuklarla (mikrop) oluşup yayıldığı İbni Sînâ tarafından tespit edilmiş, bedendeki kan dolaşımının nasıl olduğu onun tarafından ortaya konmuş, kadavralar üzerindeki çalışmalarıyla önemli bilgiler sunmuştur. Psikolojik bozukluklardan fizyolojik rahatsızlıklara kadar pek çok hastalığın teşhis ve tedavilerini göstermiştir. Cerrahi alanda anestezi uygulayarak çok başarılı ameliyatlar gerçekleştirmiştir.48

G. Etkileri

İbni Sînâ, İslâm dünyasında Fahrettin Razi, Nasireddin Tusi, Gazali, İbni Rüşd… gibi filozoflar üzerinde etkili olduğu gibi Batı’da da çok erken

devirlerden itibaren tesirleri görülmüştür. Onun Orta Çağ'da başlayıp Rönesans ve Yeni Çağ'da devam eden etkileri, tercümeler yoluyla olmuştur. İbni Sînâ'nın metafiziği Batı'da Aristo'nunkinden yaklaşık yarım asır önce tanınmıştır.49

İbni Sînâ'nın Avrupa'daki etkileri üç safhada incelenebilir: Birinci safha, 1130'lu yıllardan itibaren İspanya'da başlayan tercümeler yoluyla başlar. Bu tercümelerle Guillame de Auvergne, mâhiyet-varlık ayırımını, Gundissalinus, uçan adam örneğini alarak ruhun ölümsüz bir cevher olduğunu Batı felsefesine tanıttı. İkinci safhada, kilise İbni Sînâ'nın okunmasını yasaklamış Auvergne de bu yasağı desteklemiştir. Buna rağmen Alexandre de Hales, Jean de la Rochella isimli rahipler ve Bonaventure, bilgi anlayışında İbni Sînâ'dan etkilenmişlerdir.

Üçüncü safhada Albertus Magnus, Roger Bacon İbni Sînâ'dan hareketle St. Augustinos ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmaya çalışmışlardır. St. Thomas, İbni Sînâ'ya uyarak skolastik felsefede cevher ile varlığı ilk defa reel olarak ayırmıştır. Duns Scot'un varlık konusunda, St. Anselmus'un da ontolojik delil konusunda İbni Sînâ'dan etkilenmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu etki o kadar derindir ki sırf İbni Sînâ'nın görüşlerinin mihver yapıldığı Avicennisme (İbni Sînâcılık) adı verilen bir akım ortaya çıkmıştır. Denilebilir ki Batı dünyası, başta İbni Sînâ ve İbni Rüşd olmak üzere, İslâm filozoflarının görüşlerinden etkilenerek Rönesans hareketini başlatmışlardır.50

Yeni Çağ felsefesinin kurucusu sayılan Descartes'ın, Orta Çağ filozofları yoluyla, ontolojik delil, ruhun kendisini ve Tanrı'yı bilmesi gibi hususlarda İbni Sînâ'dan etkilendiği söylenebilir. O birçok hususu Batılı bilim ve fikir adamlarından önce dile getirmiştir. Tıp konusunda da benzer etkilere rastlamak mümkündür. Mesela hastalıkların mikroplardan oluştuğu,

kan dolaşımı, psikiyatrik rahatsızlıkların tedavisi önce İbni Sînâ tarafından ifade edilmiş ve uygulanmıştır.

1 İbni Sînâ'nın Cüzcânî'ye anlattığı bu biyografi, İbn Ebî Useybia'nın Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbbâ ve ayrıca İbnu'l-Kıftî'nin Tarihu'l-Hukemâ'sında bulunmaktadır.

2 Kur'an ilimleriyle birlikte, insanı yüksek bir kültür seviyesine ulaştırmayı, ilim meclislerinde rahat konuşma sağlamayı hedefleyen ve özellikle Arap dili, edebiyatı ve şiirini, mantık, gramer vb. konuları ihtiva eden ilme verilen ad. Edeb ilmiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Goldziher, I., "Edeb" md., MEB. İslâm Ansiklopedisi, c. IV, s.105-106; Çağrıcı, Mustafa, "Edep" md. TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 10, s.412-414.

3 Kalın bagırsak kaslarının kasılması sonucu omuz başlarında ve sırtta hissedilen şiddetli ağrılara verilen isim-tıp literatüründe buna kolik ağrısı denir.

4 İbn Ebi Useybia, Uyûnu'l-Enbâ, c.II, s.2-20; İbnu'l-Kıfti, Tarihu'l-Hukemâ, s.413-426; Afnan, Soheil, Avicenna His Life And Works, s.57vd.

5 Uyûnu'l-Enbâ, c.II, s.2; Tarihu'l-Hukemâ, s.413.

6 Corbin, Henri, İslâm Felsefesi Tarihi, terc. Hüseyin Hatemi, s.171.

7 Watt, Montgomery, İslâmî Tetkikler; İslâm Felsefesi ve Kelâmı, terc. Süleyman Ateş, s.91-92.

8 Corbin, a.g.e., s.169; Avicenna His Life, s.58; Saliba, Cemil, Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, s.203.

9 Ünver, Süheyl, İbn Sînâ Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar, s.143.

10 Bkz. Günaltay, M. Şemseddin, "İbn Sînâ Milliyeti, Hayatı. Kültürü", BTFİS, s.5-29; Terzioğlu, Arslan, "Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir İbn Sînâ Portresi ile Yeni Bulunan Bazı Belgeler ve Son Araştırmalar Işığı Altında İbni Sînâ'nın Türklüğü Meselesi", UİSB, s.29-52; Kansu, Şevket Aziz,

“İbni Sînâ’nın Başının Morfolojisi Üzerine Bir Gözlem”, İDBYA, s.793-798.

11 Esin, Emel, “İbni Sînâ Çevresinde Türk Kültürü”, UİSB, s.531-562.

12 İbni Sînâ, Aksâmu’l-Ulûmi’l-Akliyye, s.227-231; Uyûnu’l-Hikme, s.13.

13 İbn Sînâ, Mantıku’l-Meşrikiyyin, s.2-3.

14 Aydın, Mehmet S., “Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları”, Erdem Dergisi, c. I, sy. 5, s.627.

15 İbni Sînâ, Şifâ, İlâhiyat, s.29-30; Avicenna His Life, s.115.

16 İbni Sînâ, el-İşârât ve’t-Tenbîhât, Tabiiyyat, s.319-323.

17 İbni Sînâ, en-Necat, s.200.

18 Şifâ, İlâhiyat, s.31.

19 Şifâ, İlâhiyat, s.347.

20 Şifâ, İlâhiyat, s.344, 347; Ta’likat, s.20-21, 36; Necat, s.224; Dânişnâme-i Alâî, s.76, 77.

21 Şifâ, İlâhiyat, s.347, 348.

22 İşârât, İlâhiyat, s.21, 54-55, 128-129; Şifâ, İlâhiyat, s.21, 340-341, 414, 415; Necat, s.239.

23 Şifâ, İlâhiyat, s.356-403; Necat, s.247 vd.; İşârât, İlahiyat, 278-283, 295-296; Ğurabe, Hamude, İbn Sînâ Beyne’d-Din ve’l-Felsefe, s.103-105.

24 Şifâ, İlâhiyat, s.355-356; Necat, s.228-229; İşârât, İlahiyat, 44-53; Ğurabe, a.g.e., s.85-87.

25 Şifâ, İlâhiyat, s.37; Necat, s.219-235; İşârât, İlahiyat, s.19-20; el-Mübâhasât, s.173.

26 Ta’likat, s.175.

27 Necat, s.226.

28 Şifâ, İlâhiyat, s.140; Necat, s.200; T’alikat, s.146, 186.

29 İbni Sînâ, Risâle fi’l-Hudûd, s.60.

30 T’alikat, s.186.

31 Şifâ, İlâhiyat, s.60, 61; Necat, s.201.

32 Şifâ, İlâhiyat, s.72-79.

33 Şifâ, İlâhiyat, s.410-414.

34 Şifâ, İlâhiyat, s.83-89.

35 Necat, s.228.

36 Şifâ, İlâhiyat, s.402-411; Necat, s.272-277.

37 İbn Sînâ, Risâle-i Neyrûziyye, Tis’a Resail, s.135; Şifâ, İlâhiyat, s.267; Hudûd, s.69.

38 Şifâ, İlâhiyat, s.402-403; 366-368; İşârât, İlâhiyat, s.95; Necat, s.250-274.

39 Hudûd, s.56; Risâle fi Marifeti’n-Nefsi’n-Natıka, s.186; “Mebhasu an el-Kuva en-Nefsiyye”, Ahvâlu’n-nefs, s.174.

40 Ahvâlu’n-nefs, s.96-100, 186; Necat, s.180; Hudûd, s.56.

41 Necat, s.158-162; Ahvâlu’n-nefs, s.57-61; İşârât, Tabiiyyat, s.409-410.

42 Necat, s.163; Ahvâlu’n-nefs, s.61-62; fi’n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, s.117.

43 Necat, s.163-167; Ahvâlu’n-nefs, s.63-67.

44 Uyûnu’l-Hikme, s.13; Aksâmu’l-Ulûmi’l-Akliyye, s.227.

45 Şifâ, İlâhiyat, s.369-370, 423-425.

46 Şifâ, İlâhiyat, s.415,419; Necat, s.284, 287, 288.

47 Uyûnu’l-Enbâ, c.2, s.2-3.

48 Geniş bilgi için bkz. Özden, Akil Muhtar, “İbni Sînâ Tıbbına Bir Bakış”, BTFTİS Terzioğlu, Arslan, “İbni Sînâ’nın Tababeti ve Avrupa’ya Tesirleri”, İDBYA, s.41-66.

49 Goıchon, A. M., İbni Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri, terc. İsmail Yakıt, s.112.

50 Karlığa, Bekir, İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, s.22, 28 vd.

Afnan, Soheil, Avicenna His Life And Works, George Allen & Unwin Ltd., London, 1958;

Altıntaş, Hayrani, İbni Sînâ Metafiziği, Ankara 1985;

Ayas, Nevzat, “İbni Sînâ’nın Felsefî Sistemi”, Büyük Türk Filozofu İbni Sînâ, TTK, İstanbul 1937;

Atay, Hüseyin, Fârâbî ve İbni Sînâ’ya Göre Yaratma, Ankara 1974; İbni Sînâ’da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983;

Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, terc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986;

Çağrıcı, Mustafa, “Edep” md. TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1994;

İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989;

Durusoy, Ali, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kâinattaki Yeri, İstanbul 1993;

Esin, Emel, “İbni Sînâ Çevresinde Türk Kültürü”, Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1984;

Galip, Mustafa, İbni Sînâ, Beyrut 1981;

Goichon, A. M., İbni Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri, terc. İsmail Yakıt, İstanbul 1986;

Goldziher, I., “Edeb” md., MEB. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1977;

Günaltay, M. Şemseddin, “İbn Sînâ Milliyeti, Hayatı, Kültürü”, Büyük Türk Filozofu İbn Sînâ, TTK, İstanbul 1937;

Ğurabe, Hammude, İbn Sînâ Beyne’d-Din ve’l-Felsefe, Kahire 1972;

İbn Ebî Useybia, Uyûnu’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etıbbâ, Baskı yeri yok, 1882;

İbn Sînâ, “Aksâmu’l-Ulûmi’l-Akliyye”, Mecmuatu’r-Resail, Mısır 1354; Dânişnâme-i Alâî, nşr. M. Moin, Tahran 1952;

el-İşârât ve’t-Tenbîhât, İlâhiyat, Süleyman Dünya, Kahire 1985;

el-İşârât ve’t-Tenbîhât, Tabiiyyat, thk. ve nşr.

Süleyman Dünya, Kahire 1957;

el-Kânun fi’t-Tıp, Beyrut, tarihsiz.; “el-Mübahasat”, Aristo inde’l-Arab, thk. ve nşr.

Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1978; en-Necat, Mısır 1938; “fi’n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ”, Resail-i İbni Sînâ, nşr.

H. Ziya Ülken, İstanbul 1953; “İsbatu’n-Nübüvve”, Tis’a Resail, Mısır 1908; Mantıku’l-Meşrikiyyin, Kahire 1910;

Mantıku’l-Meşrikiyyin, Kahire 1910; “Mebhasu an el-Kuva en-Nefsiyye”, Ahvâlu’n-nefs, thk. ve nşr.

A. Fouad el-Ehwani, Mısır 1952; “Risâle fi Marifeti’n-Nefsi’n-Natıka ve Ahvâliha”, Ahvâlu’n-nefs, thk. ve nşr.

A. Fouad el-Ehwani, Mısır 1952; “Risâle fi’l-Hudûd”, Tis’a Resail, İstanbul 1298; “Risâle-i Neyrûziyye”, Tis’a Resail, Mısır 1908; Şifâ, İlâhiyat, thk ve nşr.

İbrahim Madkour, Kahire 1961; Ta’likat, thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevi, Kahire 1973; İbnu’l-Kıftî, Tarihu’l-Hukemâ, Leipzig 1903;

Kansu, Şevket Aziz, “İbni Sînâ’nın Başının Morfolojisi Üzerine Bir Gözlem”, İbni Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, TTK Yayınları, Ankara 1984;

Karlığa, Bekir, İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri, İstanbul 1993;

Kuşpınar, Bilâl, İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi, MEB. Yayınları, İstanbul 1995;

Özden, Akil Muhtar, İbni Sînâ Tıbbına Bir Bakış, Büyük Tıp Filozofu ve Tıp Üstadı İbni Sînâ, TTK, İstanbul 1937;

Özden, H. Ömer, İbn-i Sînâ-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996;

Saliba, Cemil, Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut 1986;

Min Eflatun ila İbni Sînâ, Beyrut 1983;

Terzioğlu Arslan, "İbni Sînâ'nın Tababeti ve Avrupa'ya Tesirleri", İbni Sînâ Doğumunun Bininici Yılı Armağanı, TTK, Ankara 1984; "Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir İbn Sînâ Portresi ile Yeni Bulunan Bazı Belgeler ve Son Araştırmalar Işığı Altında İbni Sînâ'nın Türklüğü Meselesi", Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1984;

Ünver, Süheyl, İbn Sînâ Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar, İstanbul 1955; Watt, Montgomery, İslâmî Tetkikler; İslâm Felsefesi ve Kelâmı, terc. Süleyman Ateş, Ankara 1968.

Ahmet Yesevî: Hayatı, Eserleri, Fikir ve Tesirleri / Doç. Dr. Ahmet Turan Yüksel [s.545-551]

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

1. Hayatı

Büyük Selçuklu Devleti'nin son haşmetli dönemlerinde yaşayan; "Pîr-i Türkistan", "Hâce-i Türkistan", "Hazreti Sultan", "Sultânu'l-Evliyâ" ve "Evliyâlar Serveri" gibi unvanlarla anılan, Anadolu'nun manevî fatihi Ahmed Yesevî, Müslüman-Türk tarih, kültür ve medeniyetinde tesirleri günümüze kadar gelen önemli mutasavvıf, şair, gönül, fikir ve düşünce erenidir. Anadolu'da ve Türkler arasında İslâmiyet ile Türk dilinin var olması ve yayılmasında büyük bir fonksiyon icra etmiştir.

Ahmed Yesevî, eldeki bilgilere göre, muhtemelen 1085-10951 yılları arasında veya daha genel bir ifade ile XI. yüzyılın ikinci yarısında2 dünyaya geldi. Doğum yeri, çoğunlukla kabul edildiğine göre, halkını Türkler ve Acemlerin oluşturduğu Sayram3 kasabasıdır. Sayram, Güney Kazakistan'da, Çimkent şehrinin doğusunda Tarım ırmağına dökülen Şâhyâr nehrinin küçük bir kolu olan Karasu çayı yakasında bir yerleşim yeridir . Diğer taraftan bazı kaynaklar O'nun Yesi, yani günümüzdeki ismiyle, Güney Kazakistan'da yer alan Türkistan şehrinde doğduğunu belirtseler de bu görüş doğru değildir.4

Babası Şeyh İbrahim, kerametleri ve menkıbeleri ile tanınan ve Hz. Ali'nin, oğlu Muhammed İbnü'l-Hanefiyye soyundan geldiği kabul edilen

bir şahsiyettir. Sayram'da Muhammed İbnü'l-Hanefiyye soyundan gelenlere hâce denildiği için, bu soydan gelen Ahmed Yesevî de Hâce Ahmed, Hâce Ahmed Yesevî ve Kul Hâce Ahmed şeklinde anılmaktadır.5

Annesine gelince, babasının halifelerinden Mûsâ Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'dur.6 Küçük yaşta anne ve babasını kaybeden Ahmed Yesevî, yedi yaşından itibaren ablası Gevher Şehnâz'ın tarafından yetiştirildi. Bilgilere göre Gevher Şehnaz, bilinmeyen bir sebeple, kardeşini yanına alarak Sayram'dan ayrıldı ve Yesi şehrine yerleşti.7

Yedi yaşına kadar geçen dönemde ilk eğitimini babasından alan ve menkıbelere göre de küçük yaşta Hızır'ın sohbet ve irşadına nâil olan Ahmed Yesevî, Yesi'de Arslan Baba'ya (Arslan Bab) intisap ederek tahsiline devam etti. Arslan Baba, Yesi'de meşhur bir şahsiyet olup, Horasan Melâmetliği'ni temsil etmekteydi.8 Hatta sahâbenin büyüklerinden olan Arslan Baba'nın, Yesi'ye gelerek Ahmed Yesevî'yi bulması ve Hz. Peygamber'in kendisine teslim ettiği hurma emanetini vermesi, terbiyesi ile ilgilenerek onu irşat etmesi, Hz. Peygamber'in manevî bir işaretine dayanmaktadır.9

Bu konudaki menkıbeye göre gazvelerin birinde yiyecek bir şeyleri kalmayan sahâbenin isteği üzerine Hz. Peygamber dua eder. Bu duadan sonra Cebrail cennetten bir tabak hurma getirir. Ashâb-ı kirâmdan orada bulunanlar birer hurma alırlar. Ancak bir hurma yere düşer. Bunu gören Cebrail, düşen bu hurmanın Hz. Peygamber'in ümmetinden Ahmed isimli birisinin kısmeti olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber sahibine teslim etmek üzere sahâbeye bu hurmayı emanet etmek ister. Sahâbe arasından Arslan Baba, bu görevi yerine getirmeye talip olur. Hz. Peygamber mübarek eliyle bu hurmayı Arslan Baba'nın damağına yerleştirip Ahmed'i nerede ve nasıl bulacağını anlatır ve aynı zamanda onun terbiyesiyle ilgilenmesini de bir görev olarak verir. Arslan Baba yüzyıllarca Ahmed'i arar ve kendisine

verilen bu işaret gereğince Yesi'ye gelir. Ahmed'i arar ve mahalle çocuklarıyla oynarken bulur. Arslan Baba daha hurmadan

bahsetmeden Ahmed Yesevî emaneti kendisine vermesini ister. Arslan Baba beş yüz yıl damağında sakladığı ve tazeliğini koruyan hurmayı ağzından çıkararak sahibine teslim eder. Ayrıca onun eğitimiyle de ilgilenmeye başlar. Arslan Baba'nın terbiye ve irşadı ile Ahmed kısa zamanda manevi kemal mertebelerini aşar, şöhreti etrafa yayılmaya başlar.10

Arslan Baba'nın vefatı üzerine Ahmed Yesevî, dönemin önemli ilim merkezlerinden olan Buhara'ya gitti. Buhara, o dönemde Karahanlıların hâkimiyeti altındaydı. Âl-i Burhan adında zengin ve Hanefî mezhebinde bir aile idarede söz sahibiydi. Ayrıca Türkistan'ın her tarafından binlerce öğrenci, ilim tahsili için bu önemli şehre gelmekteydi.11 Ahmed Yesevî burada 504/111012 veya 518/112413 tarihinde, devrin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Şeyh Yûsuf el-Hemedânî'ye intisap ederek, onun irşat ve terbiyesi altına girmiştir. Yusuf el-Hemedânî'nin 535/1140'ta vefatı üzerine, Abdullah-ı Berkî (Barakî) ve Şeyh Hasan-ı Endâkî'den sonra 555/1160'ta Ahmed Yesevî, el-Hemedânî'nin üçüncü halifesi sıfatıyla irşat mevkiine geçti. Ancak bir müddet sonra, vaktiyle şeyhinin verdiği bir işaret sebebiyle, makamını Şeyh Abdülhâlık-ı Gucdüvânî'ye bırakarak Yesi'ye döndü. Bu sırada muhtemelen altmış yaşında olan Ahmed Yesevî, vefat edinceye kadar burada irşat faaliyetine devam etti.14 Öyle ki, ölümüne kadar bu şehirde kuvvetli bir tasavvuf propagandası yaptığı belirtilmektedir.15

Kaynakların çoğu tarafından 562-563/1166-1167 yılında vefat ettiği kabul edilen Ahmed Yesevî, ananeye göre altmış üç yaşından itibaren hayatının geri kalan kısmını, tekkesinin avlusunda küçük bir hücre şeklinde kazdırdığı çile hanede geçirmiştir. Onun bu davranışı, Hz. Peygamber'e ve

onun yoluna bağlılığı ile izah edilmektedir. Zira Hz. Peygamber altmış üç yaşında vefat etmiştir. Bu sebeple Ahmed Yesevî için bu yaştan sonra yeryüzünde yaşamak sünnete aykırıdır.16

Ahmed Yesevî'nin kaç yaşında vefat ettiği konusunda farklı görüşler dikkat çekmektedir. Bazı araştırmacılar onun altmış üç yaşında vefat ettiğini kabul ederken, yetmiş üç, seksen beş, yüz yirmi veya yüz yirmi beş yaşında vefat ettiğini ileri süren araştırmacılar da söz konusudur.17

Timur'un emriyle 798/1396 yılında yapımına başlanan türbesi, aynı zamanda bir camîi ve dergahla birlikte diğer hizmet binalarıyla bir külliye halinde birkaç yıl içinde tamamlandı.18 Sovyet Rusya yönetimi döneminde bile Türkistan'ın çeşitli yerlerinden gelen Müslüman Türklerin ziyaret ettikleri bu külliye, 1990 yılında Türkiye ile Kazakistan arasında yapılan anlaşma ile gündeme gelen ve 1992 yılında başlanan restorasyon çalışmalarıyla tarihi ve mimari hüviyetini yeniden kazanmıştır. TİKA tarafından gerçekleştirilen restorasyon sonunda, Eylül 2000 tarihinde külliyenin açılışı yapılmıştır.

Eldeki bilgilere göre Ahmed Yesevî'nin İbrahim adında bir oğlu dünyaya gelmiştir. Ancak kendisi hayatta iken İbrahim'in vefat ettiği bilinmektedir. Bunun yanı sıra Gevher Şehnâz ve Gevher Hoşnâz isimli iki tane kızı olan Ahmed Yesevî'nin soyu, kızlarından Gevher Şehnâz yoluyla devam etmiştir. İşte bu süreçte Türkistan, Mâverâünnehir ve Orta Asya bölgeleriyle, Anadolu'da kendilerini Ahmed Yesevî'nin soyundan sayan pek çok ünlü şahsiyet çıkmıştır. Bunlar arasında Semerkantlı Şeyh Zekeriyyâ, Üsküplü Şâir Atâ ve Evliya Çelebi örnek olarak zikredilebilir.19

2. Eserleri

Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet ve Fakrnâme adlı eserlerinden bahsedilmektedir.

Bunlardan Dîvân-ı Hikmet, Ahmed Yesevî’nin büyük bir kısmı 5-15 arasında değişen dörtlüklerden ibaret “hikmet” adı verilen dinî, tasavvufî ve didaktik mahiyetteki manzumelerinin toplandığı bir eserdir. Dîvân-ı Hikmet’in yazma ve basma nüshalarında yer alan hikmetlerin sayısı bazı farklılıklar göstermektedir. Bugüne kadar derlenebilen Yesevî’ye ait hikmetler iki yüz elliyi bulmaktadır. Bu sebeple hikmetlerin birinde yer alan, “Dört bin dört yüz hikmet söyledim” ifadesi sadece bir rivayetten ibarettir.20

Hikmetler, sanıldığı kadarıyla yakınındaki bazı dervişler tarafından yazıya geçirilmiş ve yine Yesevî dervişlerinin dilinden en uzak Türk yurtlarına kadar ulaştırılmıştır.21 Bununla birlikte Dîvân-ı Hikmet nüshalarının muhteva ve dil bakımından önemli farklılıklar taşıması, söz konusu eserdeki bütün hikmetlerin Ahmed Yesevî’ye ait olmadığı ve başta müritleri olmak üzere diğer sûfî şairlerin manzumelerini de içine aldığı şeklinde değerlendirilmektedir. Hatta Fuad Köprülü, elde mevcut bulunan eserin aynı ismi taşıyan başka bir Yesevî derviş veya şeyhine ait olabileceği ihtimalinin tamamen gözden uzak tutulmaması gerektiğini ifade etmiştir.22 Buna rağmen, bütün hikmetlerin temelinde Ahmed Yesevî’nin inanç ve düşünceleri, tarikatının temel prensipleri yer almaktadır. Bu sebeple de hikmetler, Türkler arasında bir düşünce birliğinin meydana getirilmesinde oldukça önem taşımaktadır.23

Hikmetlerin muhtevasını ana hatlarıyla İslâm dini, Türkistan tasavvufu ve Yesevîlik’e ait esaslar oluşturmaktadır. Bazı hikmetlerde amelî ahlak ve çevrenin sosyal hayat açısından aksayan yönleri üzerinde de durulmuştur. Münâcât, naat ve ilk dört halifeye ait övgüler dışında hikmetlerde başka konular da ele alınmıştır. Bunlar ilahî aşk, Allah’ın birliği, mutlak irade ve kudreti,

Hz. Peygamber sevgisi, şerîat, sünnet, züht ve takva, İslâm ahlakı, kıyamet, cennet ve cehennem tasvirleri, dünyadan ve sahte aşıklardan şikâyet, mutasavvıflara ait kıssalar, zikir ve halvet gibi Yesevîlik adap ve erkânı ile ilgili hususlardır.24

Dîvân-ı Hikmet'in ve dolayısıyla Ahmed Yesevî'nin dili, Kutadgu Bilig'in yazıldığı ve müellifi Kaşgarlı Mahmud'un -Türkçenin en yüksek şekli kabul ettiği- "Hakaniye Lehçesi", yani Karahanlı Türkçesi olmalıdır.25 Ancak bu konuda kesin bir hükme varabilmek için, hiç değilse M. XII veya XIII. yüzyıla ait bir Dîvân-ı Hikmet nüshasının ele geçmesine ihtiyaç vardır.

Dîvân-ı Hikmet önceleri yazma nüshalar halinde, -yani istinsah yoluyla- daha sonraları ise basılarak çoğaltılmıştır. Eldeki bilgilere göre geçen iki yüzyılda Taşkent'te on yedi, İstanbul'da dokuz, Kazan'da beş, Buhara ve Kagan'da birer defa basılmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Özbekistan'da Kril alfabesiyle iki yeni baskısı yapılmıştır. Türkiye'de ise Kemal Eraslan, Hayati Bice, Yusuf Azmun26 ve Erhan Sezai Toplu27 tarafından hikmetler dilimizde yayınlanmıştır.

Ahmed Yesevî'ye izâfe edilen Fakrnâme, Dîvân-ı Hikmet'in Taşkent ve Kazan baskılarının başında yer alan bir risâledir. Müstakil bir eserden çok Dîvân-ı Hikmet'in mensur bir mukaddimesi durumunda olan Fakrnâme, tasavvufun önemli ıstılahlarından olan "fakr"ın mahiyeti ve önemi, dervişliğin mahiyeti ve makamların anlatıldığı bir eserdir. Buna göre şeriatta on, tarikatta on, marifette on ve hakikatte on olmak üzere kırk makam yer almaktadır. Aynı şekilde fakrın on makamı, on nuru ve on mertebesi ile altı adâbı bulunmaktadır.

Fakrnâme'nin, Dîvân-ı Hikmet yazmalarının diğer nüshalarında bulunmaması, bu eserin Ahmed Yesevî tarafından kaleme alınmadığını, daha sonra Dîvân-ı Hikmet'i tertip edenler, meselâ Hâce'nin fikirlerini esas

alan bir Yesevî dervişi tarafından, yazılıp esere dahil edildiğini göstermektedir. Fakrnâme, Kemal Eraslan tarafından yayınlanmıştır.28 Bir araştırmacı tarafından Ahmed Yesevî'nin bilinmeyen bir eseri olarak sunulan "Risâle" isimli eser,29 Kemal Eraslan tarafından yayımlanan Fakrnâme'den başka birşey değildir.

3. Fikirleri ve Tesirleri

Vefatına kadar geçen tahsil, yetişme ve hizmet döneminde, devamlı ibadetle meşgul olup, geçimini kaşık yontup satarak sağlayan;30 el emeği ile geçinmeyi teşvik eden bir sûfî olan Ahmed Yesevî, manevî ilimlerdeki şöhreti yanında bir Hanefî fakihi ve aynı zamanda Nizâmiye Medresesi'nde ders verecek kadar ilimde yüksek mertebelere ulaşan şeyhi el-Hemedânî'den manevî ve zâhirî ilimleri öğrenmiştir.

Ahmed Yesevî'nin Yesi'de irşada başladığı dönemde Büyük Selçuklu Sultanı Sencer vefat etmiş ve Hârezmşahlar siyasî anlamda hâkimiyeti sağlamaya başlamışlardı. Diğer taraftan Türkistan'da Yedisu bölgesinde güçlü bir İslâmlaşma ve sûfî hareketler söz konusuydu. Şeyhi gibi bir Hanefî fakihi ve ilim adamı olan, Arapça ve Farsça bilen Ahmed Yesevî, bu şartlar altında irşat faaliyetlerinde bulunduğu Taşkent ve Siriderya yöresinde, Seyhun'un ötesindeki bozkırlarda yaşayan göçebe Türkler arasında nüfuz sahibi olmuştur.31 Bir başka ifadeyle, kırsal kesimin sade insanlarına ilim ve irfânı götürmüştür.32 Bunu yaparken de oldukça sade ve anlaşılabilecek bir dil kullanmıştır.

Ahmed Yesevî, etrafında toplanan insanlara İslâm dininin temel prensiplerini; kendisinin esaslarını belirlediği ve şeriat-sünnet, tasavvuf ve Horasan melâmiliği olmak üzere başlıca üç temele dayanan Yesevîlik'in âdâp ve erkânını sade bir dil ve Türkçe ile "hikmet" adı verilen hece veznindeki manzumelerle duyurmuştur. Ayrıca hikmetleri, Yesevî dervişleri aracılığıyla da henüz Müslüman olmayan en uzak Türk topluluklarına kadar

ulaştırılmıştır.33 Nitekim O'nun yakın çevresinde on iki bin, uzak çevresinde ise doksan dokuz bin kadar müridi ve çok sayıda halifesi vardı.34

Ahmed Yesevî'nin Türk yurtlarında benzeri görülmeyen kalıcı bir tesir bırakmasında, hikmetlerinin yanı sıra Türk dünyasının tamamına hitap eden müritlerinin büyük rolü olmuştur. Hatta bu şekilde bütün bu bölgelerde ortak bir inanç ve ruh iklimi gerçekleşmiştir.35 Öyle ki, Anadolu'da yüzlerce yıldan beri yaşayan, Türk olmakla birlikte Müslüman olmayan Kıpçak ve Oğuz Türkleri Yesevî dervişleri sayesinde müslüman olmuşlardır.36

Ahmed Yesevî bir mürşit ve ahlakçı sıfatıyla da, yukarıda ifade edildiği gibi, etrafında toplanan insanlara İslâm dininin esas ve hükümlerinin yanı sıra, tasavvufun inceliklerini, tarikatın âdâp ve erkânını öğretmiş; bu şekilde çevresindeki insanları Hz. Peygamber'e yakışır bir ümmet olarak yetiştirmeyi amaç edinmişti.37 Zira kendisi Hz. Peygamber'in sünnetine sıkıca bağlı, O'na sonsuz hürmet ve sevgisi olan bir şahsiyetti. Ona göre Hz. Peygamber'e layık bir ümmet olabilmek için de Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in sünnetine uymak ve bağlanmak gerekmektedir. Çünkü şeriat ile tarikat birbirinden ayrı şeyler değildir. İmanın postu şeriat, özü ise tarikattır ve insan hakikati kendi başına bulamaz. Bunun için bir pîre bağlanmak gerekir. Pîrin rızasını almak, Hakk'ın rızasını kazanmak demektir. Bu noktada gerçek pîr Hz. Peygamber'dir. Aynı şekilde dünyanın geçici olduğunu bilerek onun için üzülmemek; yüceliğin Allah'a mahsus olduğunu bilerek kibirden kurtulmak ve dünyadaki ikbâle güvenmemek; insanlara karşı her türlü haksızlıktan kaçınmak ve hatta ölmeden önce ölmek gerekir.38

Ahmed Yesevî'nin kurucusu olduğu ve bir Türk tarafından kurulup Türkler arasında yayılan ilk tarikat olan; aynı zamanda kendi ismiyle anılan

Yesevîlik, daha önce belirtildiği gibi şeriat ve sünnet, tasavvuf ve Horasan melâmetliği olmak üzere başlıca üç temele dayanmaktadır. Yesevîlik'in temel esaslarını ise tevhidi esas alan tasavvuf anlayışı, şeriat ve sünnete mutlak bağlılık, riyazet ve mücahede ile halvet ve zikir oluşturmaktadır.39 Bununla birlikte Yesevîlik'in temel hükümleri Allah'ı bilme, mutlak cömertlik, hakiki doğruluk, istiğrak yoluyla sağlam bilgi, Hakk'ın takdir ettiği rızka tam tevekkül ve derin tefekkürdür.40

Burada özellikle bir hususa işaret etmek Yesevîlik'in anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Ahmed Yesevî'nin melâmet anlayışı, pasif ve körü körüne bir itaatin gerektirdiği şuursuz ve dünyadan kaçan bir tevekkül değildir. Aksine yumuşak huyluluktan saldırganlığa eğilimli olan insandaki irade ve tefekkür gücünü ve diğer özellikleri ılımlı ve verimli bir çizgiye getirmektir. Bu şekilde de toplumda ihtiyaç duyulan alanlara kalifiye eleman transferini gerçekleştirerek dünya ile mücadele eden bir tevekkül anlayışını hâkim kılmaktır.41

Bütün bu esaslar dikkate alındığında Yesevîlik'in, Doğu Türkistan'ın küçük bir kısmı ve Seyhun havzasındaki dar çerçevede yaşayan şiîliğin etkisinde kalarak heterodox karakter kazandığı görüşünü42 kabul etmek mümkün değildir.43 Aksine Ahmed Yesevî, ehl-i sünnet inancına bağlılığı, şeriatı ön plana çıkaran tarikat anlayışı, üretime dönük ve istikamet çizgisini esas alan gerçek melâmetliği ile heterodox düşünce ve akımların Türkler arasında yayılmasına engel olmuş, Türkistan'ı sapık fikirlerden arınmış saf bir iman çizgisinde tutabilmiştir.44

Tam anlamıyla bir sûfî şair olarak tanımlanabilecek Ahmed Yesevî,45 kendinden sonra gelen Mevlânâ ve Yunus gibi insanlık dünyasına geniş bir perspektiften bakmaktadır. Hatta bu noktada onlara etki etmiş olmakla nitelendirilmelidir. Nitekim ona göre kemâle ermek için inanmayanlar dahil hiçbir insanı incitmemek gerekir.46 Bu sebepledir ki insanoğlunun hem

beşerî ve hem de manevî tarafına hitap ederek, onları düşünmeye ve kendilerinin farkına varmaya çağırmıştır. Şekilde millî, özde İslâmî kimliği ile ortaya çıkan Ahmed Yesevî, bu düşünce ve faaliyetleriyle, döneminin tarih ve coğrafyası içinde kendilerinin ne olduklarının farkında olmayan şaşkın ve sıkıntı içindeki halk kitlesinin yol göstericisi ve önderi olma özelliğini kazanmıştır.47

Ahmed Yesevî'nin ilk ve önde gelen halifesi, Arslan Baba'nın oğlu Mansur Atâ'dır (ö. 594/1197). O ölünce yerine oğlu Abdülmelik Atâ, ondan sonra da oğlu Tâc Hâce (ö. 607/1210) geçmiştir. Tâc Hâce, meşhur Zengi Atâ'nın babasıdır.

İkinci halifesi Harezmli Sa'îd Atâ'dır. Üçüncü halifesi Süleyman Atâ (Ö.582/1185), dördüncü halifesi ise Hakîm Atâ'dır. Yeseviyye silsilesi Hakîm Atâ'dan sonra, Süleyman Atâ'nın yetiştirdiği en önemli sûfî olan Zengî Atâ ve onun halifelerinden Seyyid Atâ ve Sadr Atâ yoluyla devam etmiştir.48

Ahmed Yesevî ve Yesevîlik, bugün için başlıca üç ana coğrafi bölgede yayılmış ve günümüze kadar devam etmiştir. Bunlar Kazakistan, Özbekistan, kısmen Türkmenistan ile Tacikistan'ı ve Volga boylarını içine alan Orta Asya ağırlıklı saha; Hindistan sahası ve Anadolu sahasıdır.49

Orta Asya ağırlıklı saha göz önüne alındığında öncelikle Seyhun nehri havzasında Taşkent ve çevresinde yerleşen Yeseviyye tarikatı, Hârezm ve özellikle Mâverâunnehir'de geniş bir kitleye yayılmıştır. Bunun yanı sıra Türkistan'ın kuzeybatı bozkırlarından Kıpçak lehçesinin hâkim olduğu İdil-Ural bölgesine uzanan Yesevîlik, Horasan ve Azerbaycan'a kadar ulaşmıştır. Tarihi gelişim sonucu Nakşibendiyye tarikatının daha yaygın hale geldiği XV-XVI. yüzyıllara kadar Türkistan ve Horasan'ın hemen her tarafında hatta Keşmir, Kâbil, Temeşvar, Hicaz, Diyarbakır ve İstanbul'da Yesevî dervişlerine rastlanmıştır.50

Yeseviyye tarikatının bu bölgedeki yayılma döneminde, daha sonra Türkistan ve Anadolu’da gelişecek olan başta Nakşibendiyye olmak üzere Kübreviyye, Çiştiyye gibi diğer büyük tasavvuf ekollerini de derinden etkilemiştir.51 Bunlardan Nakşibendiyye tarikatının Ahmed Yesevî ile irtibatı, Şâh-ı Nakşibend yani Muhammed Bahauddin Buhari’nin, Yesevî şeyhlerinden Kasem Şeyh ve devrin hükümdarı Halil Atâ ile bir süre birlikte olarak feyz almasına dayanır.52

Şâh-ı Nakşibend’den sonra Nakşibendiyye tarikatı Türkistan Türkleri arasında yayılarak Yeseviyye tarikatının nüfuz sahasını daraltmıştır.53 Bununla birlikte, bir değerlendirmeye göre, kaynağı Yesevîlik olan Nakşîlik, zaman içinde yobazlık ve şekilciliğe kayarak Yesevîlik’ten ayrılmıştır.54

Hindistan sahasındaki yayılma konusunda fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bazı yerli ve yabancı araştırmacıların tespitlerinde Yesevîlik’in doğrudan ve dolaylı olarak Hindistan ve Hind sûfîliği üzerindeki etkileri dile getirilmiştir. Araştırmalar ve eldeki bilgilere göre, öyle görünüyor ki Moğol istilası başladığında pek çok Yesevî şeyh ve dervişi Hindistan sahasını tercih etmiş ve XIII. yüzyılda Keşmir vadisinden başlayarak Hindistan içlerine nüfuz etmiştir. Fakat XIV. yüzyıldan itibaren Hindistan sûfîliğinde İran etkisi ağırlık kazanmıştır.55

Anadolu’daki yayılmasına gelince, Yesevîlik Moğol istilasından sonra XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu’ya girmiştir. Zira bu dönemde Anadolu insanı birçok sosyal, iktisadî ve siyasî buhranlarla karşılaşmıştı. Ayrıca Anadolu’da İslâm dini ile nüfus olarak oldukça güçlü olan Hıristiyanlık arasındaki mücadele ve İslâm dininin yayılmaya çalışılması yolunda çabalar da sürdürülüyordu. İşte bu ortam Anadolu’yu tasavvufî akımlar için uygun bir alan haline getirmişti.56 Bu noktada, Yesevî dervişlerinin Hârezm, Horasan ve Azerbaycan yolu ile Anadolu’ya

gelmelerinde, geniş fikirli ve hoşgörülü Anadolu Selçuklu sultanlarının idaresi ve rolleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Yesevî ve Haydarî dervişleri yoluyla Anadolu'ya giren Yesevîlik, ne var ki, daha XIII. yüzyılda, Kutbuddin Haydar adındaki bir Türk şeyhi tarafından Yesevîlik ile Kalenderîlik'i birleştirmek suretiyle kurulan Haydarîlik tarafından asimile edilmiştir. XVI. yüzyılda Bektaşîlik'in teşekkül ederek Haydarîlik'in yerini almasından sonra da Yesevîlik, Bektaşîlik tarafından temsil edilmeye başlanmıştır. Bugün artık Anadolu ve Balkanlar'da Yesevî geleneklerini daha çok Bektaşîlik temsil etmektedir.57 Bir başka ifadeyle Yesevî geleneklerine tam anlamıyla Bektaşîlik vâris olmuştur.58 Ancak bu konudaki bir değerlendirmeye göre kaynağı Yesevîlik olan Bektaşîlik, zamanla ibâhiye ve lakaytlığa kayarak Yesevîlik'ten ayrılmıştır.59

Yesevîlik ile Bektaşîlik arasındaki bağlantı konusunda, tarihi olarak Ahmed Yesevî ile Hacı Bektâş-ı Velî arasında, ölüm ve doğumları dikkate alındığında en az elli-yüz yıllık bir süre olması gerekirken, menkıbelerde ikisinin çağdaş olarak gösterildiği dikkat çekmektedir. Hatta Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevî'nin halifesi olarak takdim edilmiştir.60 Durum böyle olmamakla beraber, Ahmed Yesevî'nin Hacı Bektâş-ı Velî üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Nitekim vilâyetnâmelerde O'na gösterilen saygı ve sevgiye, başka hiçbir yerde rastlanmaz. Bu kitaplarda Ahmed Yesevî'den "doksan dokuz bin Türkistan pîrinin ulusu" ve "Pîrlerin pîri" şeklinde bahsedilmektedir.61

Bu noktada Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik yoluyla Yunus Emre üzerinde de etkili olduğunu belirtmek gerekir. Zira Anadolu'da gelişen tasavvûfî hareketin önemli şahsiyetlerinden Yunus Emre'nin şeyhi Tapduk Emre'nin, Bektaşî geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir.62 Ayrıca Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş-ı Velî ve Yunus Emre'deki "dört kapı-kırk

makam”63 ve hikmetler ile Yunus Emre’nin şiirleri arasındaki benzerlik,64 bu etkinin en güzel delilidir. Bir başka ifadeyle hikmetler, Yunus Emre’nin sesiyle ilahi oldu ve günümüze kadar ulaştı.65

Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre dışında, gerek Anadolu ve gerekse de Rumeli’de Yesevî dervişlerinin varlığı bilinmektedir. Ünlü Osmanlı seyyahı ve aynı zamanda Ahmed Yesevî’nin soyundan gelen Evliya Çelebi tarafından Seyahatnâme’sinde tespit edilen Yesevî tarikatı mensubu şahsiyetler, yani Yesevî dervişler şu şekilde belirtilmektedir:

Şirvan Niyazâbad şehrinde Avşar Baba; Bursa’da Abdal Musa; Karadeniz kenarında Batova’da Akyazılı Aziz; Bursa’da Geyikli Baba; Tokat’ta Gajgaj Dede; İstanbul Unkapanı’nda Horoz Dede; Bozok Sancağı Yozgat’ta Emir Çin Osman; Zile’de Şeyh Nusret; Merzifon’da Şeyh Pir Dede; Filibe yolu üzerinde Adatepe’de Kademli Baba ve Rumeli’nin fethinin manevi öncüsü Sarı Saltuk.66

Bugün Orta Asya’da Yesevîlik, XIX. yüzyılın yarısında Laçiler adıyla yeni bir yapılanmaya girmiştir. Heterodoks bir nitelik taşıyan Laçiler, 1870 yılında, Hokand hanı tarafından zındık olduğu gerekçesiyle idam edilen Sanivar adlı bir Yesevî şeyhi tarafından kurulmuştu. 1920’de Laçiler içinden bir başka Yesevî şeyhi olan Ebû Muttalib Gatibaldiev tarafından Saçlı İşanlar kuruldu. Gerek Laçiler ve gerekse de özellikle Kırgız, Özbek ve Taciklerin katıldığı Saçlı İşanlar hâlen varlıklarını devam ettirmektedir.67

Ahmed Yesevî ile onun yolunu takip eden ve Alp Erenler, Horasan Erenleri, Gâziyân-ı Rum, Abdalân-ı Rum isimleriyle bilinen gazi dervişler Anadolu, Batı Trakya ve Balkanlar’ın Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında büyük rol oynamıştır. Kültür tarihimizde Kolonizatör Türk Dervişleri de denilen şahsiyetler, Ahmed Yesevî’nin fikirlerinden hareketle, kültürümüzün temel unsurlarını İslâm dininin esaslarıyla kuşatmışlardır.

Fetihlerden önce söz konusu topraklarda kurdukları ve aynı zamanda ordunun birer karakolu durumunda olan tekkeler yoluyla, müslüman olmayan unsurları İslâm diniyle tanıştırmışlardır. Bu şekilde fetihlerin de hazırlayıcısı olarak, başta Anadolu olmak üzere, daha geniş anlamda Batı Trakya ve Balkanlar'ın Türk idaresi ve hâkimiyeti altına girmesiyle İslâmlaşmasını sağlamışlardır.68

Bu şekilde tarihimizde önemli bir yere sahip olan, fikirleriyle döneminde olduğu kadar kendinden sonra da etkili olan Ahmed Yesevî'nin doğumunun 900. yılına rastgelen 1993 senesinin "Ahmed Yesevî Yılı" olarak ilan edilmesi önemli bir gelişmedir.

1 Bir değerlendirmeye göre, her ne kadar doğum tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da, Ahmed Yesevî'ye izafe edilen Fakrnâme adlı risalede yer alan yetmiş üç yıl yaşadığı ve 1166 yılında vefat ettiği şeklindeki bilgiler dikkate alındığında 1093 yılında doğduğu kabul edilebilir. Bkz. Hayati Bice, Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, Ankara, 1993, s. IX. Nitekim 1993 yılının Türkiye'de Ahmed Yesevî'nin doğumunun 900. yılı olarak kabul edilmesi, bu kanaatin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık bir başka yaklaşıma göre, doğum tarihi 1041 senesidir. (Muhammed Rahim Carmuhammed-Uli, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı Hakkında Yeni Deliller ve O'nun Bilinmeyen'Risale' Adlı Eserinin İlmî Değeri", Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1992, s. 16).

2 Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevî", İA, İstanbul, 1965, I, 210.

3 Sayram, Çimkent'e 7 km. ve Yesi (Türkistan) şehrine de 157 km. uzaklıktadır. İsfîcâb veya Akşehir isimleriyle de bilinmektedir.

4 Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", DİA, İstanbul, 1989, II, 159-160.

5 Onun bu şekilde Hâce unvanıyla da şöhret bulması, ilmiye sınıfına mensup olduğunu da göstermektedir. (İrfan Gündüz, "Ahmed Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", Yesevîlik Bilgisi, Ankara, 1998, s. 192).

6 Annesi, Ayşe (Karasaç) Ana olarak da bilinmektedir. (Bice, s. IX).

7 Kemal Eraslan, “Ahmed-i Yesevî”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara, 1998, s. 80.

8 Eraslan, a.y.

9 Eraslan, “Ahmed Yesevî”, DİA, II, 160.

10 Kemal Eraslan, Ahmed-i Yesevî, Dîvân-ı Hikmet’ten Seçmeler, Ankara, 1991, s. 8-9; Hayati Develi, Ahmed Yesevî, İstanbul, 1999, s. 18-19.

11 Köprülü, “Ahmed Yesevî”, İA, I, 210.

12 Eraslan, 504/1110 tarihini kabul etmektedir. (Eraslan, “Ahmed-i Yesevî”, Yesevilik Bilgisi, s. 81, dn. 15).

13 Hamid Gulamoğlu Nigmetov, “Yesevî’ye Ait Bazı Seneler”, Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1992, s. 74.

14 Erarslan, “Ahmed Yesevî”, DİA, II, 160.

15 Köprülü, “Ahmed Yesevî”, İA, I, 210.

16 Eraslan, “Ahmed-i Yesevî”, Yesevîlik Bilgisi, s. 83; Develi, s. 21.

17 Carmhuhammed-Uli, “Hoca Ahmed Yesevî’nin Hayatı Hakkında Yeni Deliller ve O’nun Bilinmeyen “Risale” Adlı Eserinin İlmî Değeri”, s. 15.

18 Emel Esin, “Ahmed Yesevî Külliyesi”, DİA, İstanbul, 1989, II, 162.

19 Eraslan, “Ahmed Yesevî”, DİA, II, 161.

20 Kemal Eraslan, “Dîvân-ı Hikmet”, DİA, İstanbul, 1994, IX, 429. Bu dörtlük için bkz. Eraslan, Dîvân-ı Hikmet’ten Seçmeler, s. 35.

21 Bice, s. XVII.

22 Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 4. bsk., Ankara, 1981, s. 125.

23 Eraslan, “Ahmed Yesevî”, DİA, II, 161.

24 Eraslan, Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler, s. 37-38. Ayrıca bkz. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 145-146, 149-155.

25 Develi, s. 31. Bu konudaki diğer görüşler için bkz. Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", Yesevîlik Bilgisi, s. 93.

26 Yusuf Azmun, Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, İstanbul, 1994.

27 İbrahim Hakkulov, Ahmet Yesevî (Hikmetleri), Çeviren ve Sadeleştiren: Erhan Sezai Toplu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995.

28 Kemal Eraslan, "Yesevî'nin Fakr-nâmesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 1977, Cilt: XXII, s. 45-120.

29 Bkz. Muhammedrahim Carmuhammed-Uli, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı Hakkında Yeni Delililer ve O'nun Bilinmeyen'Risâle' Adlı Eserinin İlmî Değeri", Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, s. 13-20.

30 Rivayete göre Ahmed Yesevî, yonttuğu kaşıkları kendisine ait bir öküz üzerine astığı heybe içinde satardı. Bu şekilde öküzünü pazara gönderdir, ihtiyacı olanlar heybeden kaşık alır ve içine de parasını bırakırdı. Şayet parasını koymayan olursa, söz konusu hayvan onun peşinden ayrılmazdı. (Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", Yesevîlik Bilgisi, s. 84).

31 Eraslan, "Ahmed Yesevî", DİA, II, 160-161.

32 Ethem Cebecioğlu, "Hoca Ahmed Yesevi (Ö. 562/1167)", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1993, Cilt: XXXIV, s. 92.

33 Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", Yesevîlik Bilgisi, s. 82.

34 Eraslan, "Ahmed Yesevî", DİA, II, 161.

35 Bice, s. XIV.

36 Namık Kemal Zeybek, Yesevîlik Bilgisi, s. VI.

37 Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", Yesevîlik Bilgisi, s. 86.

38 A.e.s. 88-90.

39 Eraslan, “Ahmed-i Yesevî”, Yesevîlik Bilgisi, s. 94.

40 Develi, s. 48-49.

41 İrfan Gündüz, “Ahmed Yesevî’nin Tarikat ve İrşad Anlayışı”, Yesevîlik Bilgisi, s. 190.

42 Bu düşünce için bkz. M. Fuad Köprülü-Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, 3. bsk., Ankara, 1973, s. 192; Fuad Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, 2. bsk., Ankara, 1984, s. 98.

43 Cebecioğlu, “Hoca Ahmed Yesevi (Ö. 562/1167)”, s. 93.

44 Gündüz, “Ahmed Yesevî’nin Tarikat ve İrşad Anlayışı”, Yesevîlik Bilgisi, s. 190.

45 Köprülü, Ahmed Yesevî’nin gerçek şairlik kabiliyetinden mahrum kuru bir ahlakçı olduğu görüşündedir. Bkz. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 156.

46 Yaşar Nuri Öztürk, Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, 3. bsk., İstanbul, 1992, s. 231, 233.

47 Gündüz, s. 190.

48 Eraslan, Dîvân-ı Hikmet’ten Seçmeler, s. 18. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 87-97.

49 Ahmet Yaşar Ocak, “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 299.

50 Bice, s. XV.

51 Bice, s. XV.

52 Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 108-109.

53 Bice, s. XV-XVI.

54 Bkz., Öztürk, s. 234-235.

55 Ocak, “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı Bir Sufi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi”, s. 301.

56 Develi, s. 42.

57 Ocak, “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı Bir Sufi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi”, Yesevîlik Bilgisi, s. 302.

58 Ahmet Yaşar Ocak, “Anadolu Sûfiliğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik”, Yesevîlik Bilgisi, s. 331.

59 Öztürk, s. 234-235.

60 Develi, s. 42. Meselâ, Ali Aktan’ın işaret ettiği gibi, Osmanlı dönemi tarihçilerinden Âli’nin Künhü’l-Ahbâr’ında kaydettiğine göre de böyledir. Ancak Aktan bunu kabul etmemektedir. (Bkz. Ali Aktan, “Künhü’l-Ahbâr’a Göre Hoca Ahmed Yesevî ve Anadolu’daki Halifeleri”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 14.) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 48-54, Ahmet Yaşar Ocak, “Hacı Bektâş-ı Velî”, DİA, İstanbul, 1996, XIV, 457-458.

61 Mürsel Öztürk, “Ahmed Yesevî-Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre Zinciri”, Yesevîlik Bilgisi, s. 222.

62 Ayhan Pala, “Yesevîlikten Bektaşîliğe Türk Müslümanlığı”, Yesevîlik Bilgisi, s. 235.

63 Bu konuda bkz. Mustafa Tatcı, “Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre’de Dört Kapı-Kırk Makam”, Yesevîlik Bilgisi, 238-245.

64 Bu konuda bkz. Ali Yılmaz, “Ahmed-i Yesevî’nin Hikmetleri İle Yûnus Emre’nin Şiirlerinde Tasavvufî Muhteva Benzerlikleri”, Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 389-413.

65 Irene Melikoff, “Ahmed Yesevî ve Türkler’de İslâmiyet”, Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1992, s. 67.

66 Bkz. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 46-55; Mustafa Ekincikli, “Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde Yesevîlik”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 115-118.

67 Ocak, “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi”, s. 303.

68 Anadolu’nun Türkleşmesindeki yeri konusunda bkz. Müjgan Cunbur, “Ahmed Yesevî’nin Ahi ve Gazileriyle Anadolu’nun Türkleşmesindeki Yeri”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 63-68.

Ahmed-i Yesevî, Hayatı-Eserleri-Tesirleri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1996.

Aktan, Ali, “Künhü’l-Ahbâr’a Göre Hoca Ahmed Yesevî ve Anadolu’daki Halifeleri”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 13-22.

Azmun, Yusuf, Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, İstanbul, 1994.

Babinger, Franz-Fuat Köprülü, Anadolu’da İslâmiyet, Yayına Hazırlayan: Mehmet Kanar, İstanbul, 1996.

Banarlı, Nihad Sâmi, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 1971.

Barkan, Ömer Lütfi, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, Vakıflar Dergisi, Ankara, 1942, II, 279-359.

Barthold, V. V., Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, Yayına Hazırlayanlar: Kâzım Yaşar Kopraman-Afşar İsmail Aka, Ankara, 1975.

, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990.

Bice, Hayati, Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, Ankara, 1993.

Carmuhammed-Uli, Muhammedrahim, “Hoca Ahmed Yesevî’nin Hayatı Hakkında Yeni Delililer ve O’nun Bilinmeyen ‘Risâle’ Adlı Eserinin İlmî Değeri”, Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1992, s. 13-20.

Cebecioğlu, Ethem, “Hoca Ahmed Yesevi (Ö. 562/1167) ”, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1993, Cilt: XXXIV, s. 87-132.

Cunbur, Müjgan, “Ahmed Yesevî’nin Ahi ve Gazileriyle Anadolu’nun Türkleşmesindeki Yeri”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 63-68.

Develi, Hayati, Ahmed Yesevî, İstanbul, 1999.

Ekinci, Yusuf, Hoca Ahmet Yesevî, Ankara, 1995.

Ekincikli, Mustafa, “Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde Yesevîlik”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 115-118.

Eraslan, Kemal, “Yesevî’nin Fakrnâmesi”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 1977, Cilt: XXII, s. 45-120.

, Ahmed-i Yesevî, Dîvân-ı Hikmet’ten Seçmeler, Ankara, 1991.

, “Ahmed Yesevî”, DİA, İstanbul, 1989, II, 159-161.

, “Dîvân-ı Hikmet”, DİA, İstanbul, 1994, IX, 429-430.

, “Ahmed-i Yesevî”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara, 1998, s. 78-96.

Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarîkatler, İstanbul, 1981.

Esin, Emel, “Ahmed Yesevî Külliyesi”, DİA, İstanbul, 1989, II, 162-163.

Gündüz, İrfan, “Ahmed Yesevî’ninTarikat ve İrşad Anlayışı”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara, 1998, s. 189-196.

Hakkulov, İbrahim, Ahmet Yesevî (Hikmetleri), Çeviren ve Sadeleştiren: Erhan Sezai Toplu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul,

1995.

İz, F., “Ahmad Yasawi”, The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden, E. J. Brill, I, 298-299.

Kafesoğlu, İbrahim, Türk Millî Kültürü, 5. bsk., İstanbul, 1988.

Melikoff, İrene, “Ahmed Yesevî ve Türklerde İslâmiyet”, Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1992, s. 61-67.

Nigmetov, Hamid Gulamoğlu, “Yesevî’ye Ait Bazı Seneler”, Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1992, s. 69-74.

Ocak, Ahmet Yaşar, Anadolu Sûfiliğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara, 1998, s. 325-331.

, “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürün Yeniden Güncelleşmesi”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 299-305.

Öztürk, Mürsel, “Ahmed Yesevî-Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre Zinciri”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara, 1998, s. 220-228.

Öztürk, Yaşar Nuri, Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, 3. bsk., İstanbul, 1992.

Köprülü, M. Fuad-Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, 3. bsk., Ankara, 1973.

Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 4. bsk., Ankara, 1981.

, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 1926.

, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, 2. bsk., Ankara, 1984.

Pala, Ayhan, “Yesevîlikten Bektaşîliğe Türk Müslümanlığı”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara, 1998, s. 229-237.

Pekolcay, Necla, İslâmî Türk Edebiyatı, İstanbul, 1967.

Rasony, Laszlo, Tarihte Türklük, 3. bsk., Ankara, 1993.

Tatcı, Mustafa, “Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre’de Dört Kapı-Kırk Makam”, Yesevîlik Bilgisi, Ankara, 1998, s. 238-245.

Togan, A. Zeki Velidî, Umumî Türk Tarihi’ne Giriş, 3. bsk., İstanbul, 1981.

Yesevîlik Bilgisi, Hazırlayanlar: Mustafa İsen-Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatcı, Ankara, 1998.

Yılmaz, Ali, “Ahmed-i Yesevî’nin Hikmetleri İle Yûnus Emre’nin Şiirlerinde Tasavvufî Muhteva Benzerlikleri”, Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1993, s. 389-413.

Şâh-ı Nakşbend ve Türk Dünyasındaki Etkileri / Yrd. Doç. Dr. M. Necmeddin Bardakçı [s.552-560]

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

İnsanlık tarihi boyunca bütün din ve kültürlerde siyasi, sosyal ve kültürel şartların etkisinde ortaya çıkan mezhep, tarikat ve düşünce akımları varola gelmiştir. İslâmiyet'in düşünce hürriyetine verdiği önemden hareket ederek tevhidin dışında ümmetin ihtilafını rahmet olarak değerlendirip yeni fikirlere kapı açan bilginlerin gayretleri İslâm medeniyetini ortaya çıkarmıştır. Bu medeniyetin bir ürünü olup toplumsal hayattaki aşırı dünyevîleşmeye karşı belli bir tavır olarak başlayan tasavvufun altın çağını yaşayıp sistemleştiği III-IV./IX-X. yüzyıllarda bazı bölgeler farklı tasavvuf anlayışları ile temayüz etmiştir. Tarikatların öncüleri kabul edilen bu tasavvuf mektepleri,1 Kur'an ve Sünneti temel alıp, kendi bölgelerindeki örf ve âdetlerle kültürlerden de faydalanmışlardır.

V/XI. yüzyıla kadar yeni yorum ve bakış açılarıyla sürekli gelişme içinde olan tasavvuf, bu yüzyıldan itibaren bazı istisnalar dışında düşünce ve tefekkür boyutuyla yenilikten ve hamleden uzak bir döneme girmiştir. Allah'a ulaşan yolların varlıkların nefesleri sayısınca olduğunu ifade eden sûfîler, yeniliğe ve değişime elverişli tasavvufî âdâb ve erkânın sağladığı kolaylıklarla VI-VII./XII-XIII. yüzyıllarda ilk tarikatları kurmuşlardır. Bu dönemden itibaren İslâm coğrafyasında kurulan ve kültür zenginliğini temsil eden tarikatlardan iki yüz kadarının ismi tespit edilmiştir.2 En yaygın olanları; Kâdirî, Yesevî, Rifâî, Kübrevî, Sühreverdî, Çiştî, Şâzelî, Mevlevî, Bektâşî, Bayramî, Halvetî ve Nakşibendî tarikatlarıdır.

Tarikatların kurulup yaygınlık kazandığı süreçte sûfîler, özellikle tarikat kurucuları mutlak otorite kabul edilmişlerdir. Şahısların mutlak otorite kabul edildiği noktada başlayan taklitçilik, tasavvufî düşüncede nisbî bir

duraklamayı ve değişmeyi de beraberinde getirerek tenkit zihniyetini ortadan kaldırmıştır. V/XI. yüzyıla kadar yazılan tasavvuf eserlerinde tasavvufa ve sûfîlerin düşüncelerine sert tenkitler yöneltildiği halde, VI/XII. yüzyıldan sonra yazılan eserlerde sûfîler genellikle yanılmaz (mahfûz) olarak kabul edildiği için birkaç istisna dışında tenkit unsurlarına rastlanmaz. Gönül dünyasını esas alan bir disiplin olan tasavvuf, yerini âdet ve merasimlerden ibaret olan bir anlayışa bırakınca taklit psikolojisiyle hareket eden insanlar kolaya kaçmayı tercih ederek tarikatlara yönelmişlerdir.3

İslâmiyet'e tasavvuf kanalıyla giren Türklerin sosyal ve kültürel hayatında tarikatların rolü önemlidir. Türklerin ruh kökü, ufuk genişliği, ilim ve irfan pınarı olan Türkistan XII. yüzyıldan itibaren Yesevî, Kâdirî ve Kübrevî,4 XIV. yüzyıldan sonra da Nakşibendî tarikatları ile gönül dünyasını ve coğrafyasını zenginleştirmiştir. Bu tarikatlardan özellikle Ahmed Yesevî (ö: 562/1167) tarafından kurulan Yesevîlik ile Muhammed Bahâeddin Nakşbend (717-791/1317-1389) tarafından kurulan Nakşibendîliğin Türkler arasında ayrı bir yeri vardır. Ahmed Yesevî ile Nakşibendîliğin ilk öncüsü kabul edilen Abdülhâlık Gucdüvânî (ö: 617/1220-1221) dönemin önde gelen âlim mutasavvıflarından Yusuf Hemedânî'nin (ö: 535/1140) ilim ve irfan kaynağından beslenmişlerdir.5

Türkler arasında yaygın olan Yesevîlik ile Nakşibendîlik Allah korkusunu temel alan zühd anlayışı ile birlikte Allah aşkına da önem veren, geniş bir hoşgörüyle insanları seven, benlik duygularını kınayan Horasan Melâmetî anlayışından derin izler taşımaktadır.6 Bu iki tarikat arasındaki temel fark, zikir metodundadır. Gücdüvânî'den sonra Bahâeddin Nakşbend tarafından sürdürülen ve "hatm-i hâcegân" denilen sessiz zikir tarzına mukabil Yesevîler "zikr-i erre" denilen sesli zikir tarzını benimsemişlerdir. Yesevîler Orta Asya Tük toplumlarına yüzeysel bir İslâm anlayışını sunarak

onları İslâm'a kazandırmaya çalışmıştır. Nakşibendîler ise Özbekler ve Tatarlar arasında hızla, Türkmen, Kazak ve Kırgızlar arasında da kısmen olmak üzere belli başlı Türk halklarının çoğunu nüfûzu altına alarak etkilemiştir.7 Bu tarikatların kurucuları Türk, yayıldığı bölgeler de genellikle Adriyatik'ten Çin Seddi'ne Türklerin hâkim olduğu Türkistan-Anadolu ve Balkanlar'dır. Yesevîlik daha ziyade göçebe Türkmenler arasında kabul görürken, Nakşibendîlik şehir ve kasabalarda taraftar bulmuştur.

Orta Asya'da tasavvufun yayılmasında önemli yeri olan Abdülhalık Gucdüvânî, Buhara'da İmam Sadreddin'den dinî ilimleri tahsil ettikten sonra Yusuf Hemedânî'nin tasavvuf sohbetlerine devam ederek tasavvufî eğitimini tamamlamıştır. Gençliğinde Hızır'la karşılaştığı ve hafî zikir metodunu ondan aldığı kabul edilir.8 Tarikatta Kur'an ve Sünnete uygun hareket etmeye, doğruluk ve samimiyete, bidat ve hurafelere muhalefete, nefsin arzu ve isteklerine engel olmaya önem veren Gucdüvânî, Ahmed Yesevî'nin Türkistan'a gitmesi üzerine Buhara'daki dervişlerin terbiyesi ile meşgul olmuştur. Halk üzerindeki güçlü tesiri her hareketinin kerâmet olarak görülmesine yol açmıştır. Vefatından sonra tarikat anlayışını Hâce Arif Rivgirî, Muhammed Baba Semmâsî ve Emir Külâl devam ettirmiştir.9

Abdülhâlik Gucdüvânî tarikat düsturlarını açıkladığı bir vasiyetnamesinde ilim tahsil etmeyi, cahil sûfilerden uzaklaşmayı, edebli ve takvalı olmayı, şöhret peşinde koşmamayı, dergâhlarda oyalanmamayı, aşırılıklardan uzak mutedil bir hayat sürüp dünyaya bağlanmamayı, tasavvuf erbabına karşı saygılı olmayı tavsiye etmektedir.10 Bu esaslardan hareketle "kelimât-ı kudsiyye" adıyla tanzim edilen prensipler tarikata bir doktrin havası vermiştir. Tarikatın kendi manevî yapısına da uygun özellikler taşıyan, sekizi Gucdüvânî tarafından konulan, üçü de sonradan ilave edilen on bir esası şunlardır:11

1. Vukûf-ı zamânî: Her an ve her hâlin muhasebesini yapmak. 2. Vukûf-ı adedî: Zikir sırasında sayıya riayet ederek dikkati bir yerde toplamak. 3. Vukûf-ı kalbî: Zikir sırasında kalbe yönelip kalbde Allah'tan başkasına yer vermemek. 4. Hûş der-dem: Alınan her nefeste Allah'ın huzurunda olduğunu hatırlamak. 5. Nazar ber-kadem: Bakışları ayak ucuna yöneltmek. 6. Sefer der-vatan: Halktan Hakk'a sefer etmek. 7. Halvet der-encümen: Halk içinde Hakk ile beraber olmak. 8. Yâd-kerd: Dil ile birlikte kalble zikretmek. 9. Bâz-geşt: Zikirde kendiliğinden hatıra gelen iyi ve kötü fikri kovmak. 10. Nigâh-daşt: Kalbi mâsivâdan muhafaza etmek. 11. Yâd-daşt: Huzur hâline erip müşahede makamına ulaşmak.

Orta Çağ'ın en önemli tasavvuf merkezlerinden olan Buhara'da Bahâeddin Nakşbend'in doğumundan önce Kusem Şeyh (ö:?) ve Halil Ata (ö:?) gibi Yesevî; Ârif Rivgirî (ö: 715/1315), Baba Muhammed Semmâsî (ö: 740/1335) ve Emir Külâl (ö: 777/1375) gibi Hâcegânî tasavvuf geleneğine mensup dervişlerden başka, Mecdüddin Bağdadî (ö: 616/1219), Radıyeddin Ali Lala (ö: 642/1244), Necmeddin Dâye (ö: 654/1256) ve Seyfeddin el-Baharzî (ö: 659/1261) gibi Kübreviyye tarikatı mensupları da bulunmaktaydı. Bu sebeple o çocukluk yıllarını zengin bir tasavvufî çevrede geçirmiştir.

Türk dünyasında gönüllere nakşettiği irfan ışığıyla yüzyıllardır yaşayan Muhammed Bahâeddin Nakşbend (717-791/1317-1389) Buhara yakınlarındaki Kasr-ı Ârifan'da doğmuştur. Tarikat âdâbını Baba Muhammed Semmâsî, Seyyid Emir Külâl ve Halil Ata'dan öğrenmiş, Kusem Şeyh'ten de istifade etmiştir.12 Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeyneddin Hâfî (ö: 838/1434) ile sohbet etmiştir. Hakîm Tirmizî'nin eserlerini okuyarak etkilenmiştir. Tasavvuf anlayışında tasavvufun hem amelî ve ahlâkî tarafına hem de tefekkür boyutuna yer vermiştir. Gençlik yıllarında gördüğü bir rüyanın etkisinde kalarak kendi doğumundan en az

yüz yıl önce vefat eden Abdülhalık Gucdüvânî'nin ruhâniyetinden faydalandığı için tasavvuf terbiyesini üveysî13 olarak aldığı kabul edilmiştir.14

Nitekim bir gün Buhara mezarlığında dolaşırken kendisini kaplayan bir tasavvufî hâl sırasında Abdülhalık Gucdüvânî ile Muhammed Semmâsî arasındaki Hâcegâniye sûfilerini mânâ âleminde görmüş, bu sırada Abdülhalık Gucdüvânî kendisine Kur'an ve Sünnete uygun bir çalışma yapması için tavsiyelerde bulunmuştur.15 Kendisinin silsilesi sorulduğunda; "silsile ile kimse bir yere ulaşamaz" diyerek tasavvufta asıl olanın doğruluk ve samimiyet olduğunu vurgulaması onun üveysîliğini yansıtmaktadır. 16

Üveysîlik ister hayatta, isterse ölmüş bir şeyhin ruhaniyetinden feyz alınabileceğini kabul etmesi yönüyle rabıta ile yakından ilgilidir. Tasavvuf tarihinde birçok örneği bulunan bu metodu Nakşibendîler sistemleştirip tarikatın esasları içine almıştır.17 Bununla birlikte Bahâeddin Nakşbend, Kur'an ve Sünneti esas alıp Allah'ı görüyormuşçasına davranışlarına yön verebilen kimselerin tarikata ve onun bir prensibi kabul edilen rabıtaya ihtiyaç duymayacaklarını vurgulamıştır.18

Tarikat adâb ve erkânına bazı yenilikler getiren Bahâeddin Nakşbend, tarikatta asıl olanın ruhsatları bırakıp azimetle amel etmek olduğunu belirterek, Kur'an'a, Sünnete, Sahabenin sözlerine ve Hakk dostlarının sohbetlerine büyük önem vermiştir. Tarikat geleneğinde uygulanan cehrî zikri ve semâı tasvip etmemiş, "zikirden maksat kelime-i tevhidin hakikatine erişmektir. Keli

menin de hakikati, okunduğunda mâsivâ tamamen yok olmalı, yoksa çok şey söylemek şart değildir" sözleriyle hafî zikri benimseyen Gucdüvânî'den sonra Hâcegâniye'nin takip ettiği cehrî zikir usûlünü bırakıp hafî zikri tercih etmiştir.19 Tarikatta hafî zikirle birlikte râbıtayı esas almasından dolayı kendisine "Nakşbend" lakabı verilmiştir. Başta yakın

çevresindeki arkadaşları olmak üzere Hâcegâniye mensupları alışkanlıklarının bir neticesi olarak bu duruma tepki göstermişlerse de Emir Külâl onu anlayışla karşılamıştır.20

Bahâeddin Nakşbend metodunu; “Bizim tarikatımız sohbettir. Halvette şöhret vardır, şöhrette afet vardır. Hayır cemiyettedir” sözleriyle özetleyerek halvet ve semâın mânevî gelişmede pek fazla etkisi olmadığını vurgulamıştır.21 Döneminde birçok insanın tasavvufu yaşamadan şeyhlik iddiasıyla ortaya çıkıp tasavvufun özünden uzaklaştıklarını belirterek onları tenkit etmiştir. Yolunu takip edenlerin bu hatalara düşmemelerini, sürekli çalışarak ve tefekkür ederek geniş ufuklara sahip olmalarını, himmet ve gayrette ileri derecelere ulaşmalarını, hatta kendisini bile aşmalarını öğütlemiştir.22

Mâverâünnehir’de önemli bir misyon üstlenen Bahâeddin Nakşbend’in bu şehirli-kitabî tasavvuf geleneği, özellikle Buhara, Semerkand, Taşkent ve Merv gibi kültür merkezlerinde güçlü bir nüfûz kazanmıştır. Nitekim dönemin âlimlerinden Mevlânâ Hüsameddin Asîlî ve Mevlânâ Hamidüddin Şâşî başta olmak üzere birçok âlim onun sohbetlerine katılmıştır.23 Ulemâdan bir kısmının desteğini alan Bahâeddin Nakşbend bazı âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Bu bağlamda Buhara’nın âlim ve dervişlerinin de katıldığı bir toplantıda, medrese mensuplarından bazıları; Bahâeddin Nakşbend’in tarikatının medreselerde öğrenci bırakmadığını, ilmin önemini yitirdiğini, bu durumun devam etmesi halinde medreselerin cahillerin elinde kalacağını ifade ederek endişelerini dile getirmişlerdir.24

Bahâeddin Nakşbend, bu tenkitlerde tarikat anlayışı ve dervişlerinin durumuyla ilgili bir durumun söz konusu olmadığını görünce toplantının noteri konumundaki ulemâdan herkesin saygısını kazanan Mevlânâ Hamidüddin’e şunları söylemiştir: Bize zor gelen her meselede “Bilmiyorsan zikir ehline sorunuz” (Nahl suresi, 16/42) ayeti hükmünce

âlimlere gider onlardan sorarız. Onların verdiği hükümle amel ederiz. Öyleyse söyler misiniz, bizim tarikatımız doğru mudur, değil midir? Mevlânâ Hamidüddin, “tarikatınız doğrudur, Sünnet caddesi üzerindedir” diyerek, onun tasavvuf anlayışını ve bazı âlimlerin onların meclislerine gidip dinî problemleriyle ilgilenmesini onaylamıştır.25 Bu toplantı ve sonuçları, Nakşibendîliğin Türkistan’da hem ulemâ hem de halk arasında meşruluğunu sağlamış, mürid ve halifeleriyle Doğu ve Batı İslâm dünyasında önemli hizmetler görmesini kolaylaştırmıştır.

Bahâeddin Nakşbend’in vefatından sonra Alaaeddin Attâr (ö: 802/1399), Mevlânâ Yakub Çerhî (851/1448), Muhammed Pârsâ (ö: 865/1460), Ubeydullah Ahrâr (895/1489) ve Molla Abdullah-ı İlâhî (ö: 896/1491) tarikatın esası kabul edilen sohbetleriyle bulundukları bölgelerde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bunlardan Yakub Çerhî, Muhammed Pârsâ ile Ubeydullah Ahrâr Nakşibendîliğin Orta Asya’da, Abdullah-ı İlâhî Anadolu’da, Hâce Muhammed Bâkî Billah (ö: 1014/1605) Hindistan’da yayılmasını sağlamıştır. Bu sayede Nakşibendîlik Anadolu-Türkistan ve Hindistan çizgisinde en yaygın tarikatlardan biri olmuştur.

Alaaeddin Attâr medrese tahsili yaptığı sırada çalışma ve gayretleriyle Bahâeddin Nakşbend’in dikkatini çekmiş, daha sonra da kızıyla evlenerek akrabalık bağı kurmuştur. Nefsini terbiye edip kibirini kırmak, benlik bağlarından sıyrılmak için Bahâeddin Nakşbend tarafından çetin bir imtihana tabi tutulmuştur. Talebeleri arasında bulunan Ubeydullah Ahrâr ile Seyyid Şerif Cürcânî (ö: 816/1413) hem dinî hem de manevî ilimlerde üstün mertebeler kazanmışlardır.26

Nakşibendî tarikatı Yakub Çerhî, Muhammed Pârsâ ve Ubeydullah Ahrâr’ın faaliyetleri neticesinde Timur hânedanı ve Özbekler üzerinde büyük bir nüfûz kurarak Orta Asya’da güçlenmiştir. Muhammed Pârsâ ile Ubeydullah Ahrâr’ın faaliyetleri hem dinî hem de siyasî alanda etkili

olmuş, devlet adamlarıyla samimi dostluk ve ilişkiler kurulmasını sağlamıştır. Ubeydullah Ahrâr Buhara ve Semekând savunmalarında aktif çaba göstermiş, halk üzerindeki ağır vergi yüklerinin kaldırılmasını sağlamış ve şehzâdeler arasındaki ihtilafları çözmüştür. Onun en fazla üzerinde durduğu konu, toplumdaki alışılmış âdetlerin Kur'an ve Sünnet doğrultusunda yeniden inşa edilmesi olmuştur. O, tasavvufun temeli olan teslimiyetin çalışmaya engel olmadığını, bu sebeple körü körüne bir kaderciliğin teslimiyet olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtmiştir.27

Nakşibendîliğin ortaya çıkıp yayıldığı dönemlerde Hindistan'a hâkim olan Timur ve Bâbür İmparatorlukları Sünnî İslâm inancını benimsemişler, Ubeydullah Ahrâr ve Zeynüddin Hâfî gibi tasavvuf önderleriyle samimi dostluk kurmuşlardır. Nitekim Bâbür'ün üzerinde bu şeyhlerin bariz etkileri görülür. Zeynüddin Hâfî'nin sayesinde tövbe ederek içkiyi bırakmış, halk üzerindeki ağır vergileri kaldırmıştır.28 Dönemin ilimlerini tahsil ettikten sonra Nakşibendî tarikatına giren ve Ubeydullah Ahrâr'ın kendisi hakkında "Câmî'yi görenlerin bize kadar gelmelerine gerek yoktur"29 diye onurlandırdığı Abdurrahman Câmi (ö: 898/1492) ile, yazdığı Türkçe eserlerle Türk birliğinin sağlanmasında, Orta Asya Türk dili ve edebiyatının gelişmesinde büyük etkisi olan ve Osmanlı şairlerinin üstâd olarak tanıdıkları Ali Şîr Nevâî (ö: 906/1501) gibi âlim mutasavvıflarla yakın ilişki içinde olmuşlardır.30

Nakşibendîliğin Orta Asya'daki Hanefî mezhebine bağlı temsilcileri, Horasan Melâmetî anlayışı ile Endülüs'ün varlığın birliğini ifade eden vahdet-i vücûd anlayışını Türk irfan geleneğiyle birleştirmişlerdir. Bu da tarikatın tefekkür boyutuyla zengin bir yapı kazanmasını sağlamıştır.31

Nakşibendî tarikatı zamanın şartlarına göre hareket etmeyi büyük bir erdem kabul ettiği için, zikir ve murâkabenin Müslümanlara yardım ve hizmet etmekten sonra geldiğini prensip edinmiştir.32 Tarikatın hem halka

hem de entelektüel tabakaya hitap etmesi, “halk içinde Hakk ile beraber olma” esası ile değişen siyasî ve sosyal şartlara kendini uydurması, her bölgenin dilini-Türkçe, Arapça, Farsça kullanması sayesinde yayıldığı bölgelerde bulunan tarikatlara üstünlük sağlamıştır. Nitekim XV-XVI. yüzyıllarda Tatar, Başkır ve Kaşgar’a; XVII. yüzyıldan itibaren Kırgızistan’a girmiş, bölgede yaygın olan Yesevî ve Kübrevî tarikatlarını bünyesinde eritmiştir.33 Rus işgali dönemindeki ateist, dinsiz baskılara, sürgün ve soykırımlara rağmen İslâmiyet’in varlığını sürdürmesi bunlar sayesinde mümkün olmuştur. Ruslara karşı verilen bağımsızlık mücadelelerini Kafkasya’da İmam Şâmil (ö: 1871), Türkmenistan’da Kurban Murat (ö: 1881), Özbekistan’da Şeyh Modali (Muhammed Ali) (ö: 1898) vb. Nakşibendî şeyhleri yönetmişlerdir.34 Ancak XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Orta Asya’nın Ruslar tarafından istilası sırasında Türkistan’da ne Şeyh Şâmil gibi karizmatik bir şeyh-lider, ne Kafkasya’daki gibi müridizme benzer bir hareket ne de bir cihad ruhu olmuştur. Ruslara karşı yapılan direniş hareketleri Kafkasya’daki kadar güçlü ve etkili olamamış, bu sebeple Orta Asya’nın istilası Kafkasya’ya nazaran daha kolay gerçekleşmiştir.35

Nakşibendiyye tarikatının Hindistan’a girişi Bahâeddin Nakşibend’in vefatından yüz elli yıl sonra Hâce Muhammed Bâkî Billah (ö: 1014/1605) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Hint Hükümdarları Bâbür Şah ve Ekber Şah kendisini destekleyerek Nakşibendiyye tarikatı vasıtasıyla İslâmiyet’in yayılmasına yardımcı olmuşlardır.36 İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (971-1034/1563-1624), oğlu Muhammed Mâsum (1009-1080/1600-1669), torunu Şeyh Seyfeddin (1055-1098/1645-1686) ve Şah Veliyyullah Dehlevî’nin (1114-1175/1704-1763) gayretleri tarikatın yayılması ile birlikte İslâmlaşma sürecini de hızlandırmıştır.

İmam-ı Rabbânî, babası şeyh Abdülehad'ın (ö: 1007/1598) bir Çiştî sûfîsi olmasının verdiği avantajla tasavvufî bir çevrede yetişmesine rağmen, felsefî ve dinî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufla ilgilenmeye başlamıştır. Tasavvufî eğitimini önce babasının yanında Sühreverdî, Kâdirî ve Çiştî tarikatlarının; daha sonra da Bâkî Billah'ın gözetimi altında Nakşibendî tarikatının usûlüne göre tamamlamıştır.37

Entelektüel bir kişiliğe sahip olan İmam-ı Rabbânî alabildiğine ince bir sezişin ve düşüncenin ürünü olan ve kendisinin de yabancı olmadığı vahdet-i vücûd konusunda sosyal ve kültürel bazı sebepler yüzünden çok titiz davranmak zorunda kalmıştır. Nitekim döneminde bir kısım insanların tasavvufun aslından uzak bir özenti ile bu konuda bazı sözleri dinleyip vahdet-i vücûda yöneldiklerini, bir kısmının da ibadetleri küçümseyerek İslâmiyet'ten uzaklaştıklarını belirtmiştir.38 Diğer taraftan onun yaşadığı dönemde Hindistan'da İslâm, panteist karakter arz eden Hint dinleri ile temasa geçince, kültürler arasında kaçınılmaz etkileşimler olmuştur. Taşıdığı fikirlerle İslâm'ın tevhid anlayışına zarar veren Sihizm, Hinduizm gibi İslâm dışı akımlar ile İslâm'ın özüne uymayan ve Ekber Şah (964-1014/1556-1605) tarafından Bâtınî ve mesihî karakterli eklektik bir yapıda kurulan "Din-i İlâhî" vb. sapık akımlar Hind-İslâm dünyasında yayılma imkânı bulmuştur.39 Meydana gelen bu kaos ortamında kültürsüz, cahil Müslüman halk arasında yanlış anlaşılan vahdet-i vücûd, İslâm'ın inanç ve ibadet açısından temel prensiplerini tehdit eden bir unsur haline gelmiştir. İmam-ı Rabbânî başta tasavvuf zümreleri olmak üzere, toplumda yayılan ahlâkî düşüklüğe karşı bir set oluşturmaya çalışmıştır.

İmam-ı Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî'ye (ö: 638/1240) nispet edilen vahdet-i vücûd düşüncesine alternatif olarak sunduğu vahdet-i şühûd anlayışı, varlık âleminde Allah'tan başka müşahede edilen, görülen bir şey yoktur, "lâ meşhûde illâ hû," "görülen her şey O'dur", anlayışını savunan

bir tasavvufî ekoldür. Kısacası, “bir olanı müşahede etmek” temel esasıdır.40 İmâm-ı Rabbânî’nin vahdet-i vücûd düşüncesini katı bir tarzda eleştirmesinin arka planında halkın kültür seviyesinin düşük, her şeyi mübah sayan, yanlış anlaşılmış bir telâkkîye sahip olması ve Ekber Şâh’ın İslâm’a zarar veren bu uygulamaları bulunmaktadır.41

Bununla beraber âlemin yaratılışı konusunda İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd anlayışı ile İmam Rabbânî’nin vahdet-i şühûd anlayışı, her ne kadar bazı konularda ayrılsa da aynı temeller üzerine oturur. Her iki nazariye de aklın ilgi sahası dışındadır ve tasavvufî eğitimini tamamlayıp “fenâ fillah” mertebesine ulaşanların zevkan bilecekleri meselelerdir. İbnü’l-Arabî’ye göre sâlikin en son ulaşabileceği mertebe varlıkları bir bilmek olan “vücûdî tevhid” iken, İmam-ı Rabbânî’ye göre varlıkları bir görmek olan “şuhûdî tevhid”dir.42 Şah Veliyyullah Dehlevî’nin de belirttiği gibi Vahdet-i vücûd düşüncesi ile vahdet-i şuhûd düşüncesi arasında bir sistem farkı yoktur. Aradaki fark sadece sistemin ve esasların gerçeğini açıklamadaki bir derece meselesidir.43

Nakşibendî tarikatında önemli bir köşe taşı olan ve “müceddid-i elf-i sânî-ikinci binin yenileyicisi” olarak kabul edilen İmam-ı Rabbânî, müntesiplerini Kur’an mesajını ve Hz. Peygamber’in ahlâkını anlamaya davet eden “Mektûbât” adlı eseri ile bütün İslâm coğrafyasında haklı bir şöhret kazanmıştır. Sûfîlerin dinin özünden uzaklaşıp şeriatla tarikatı ayrı iki kutup gibi gören, tarikat adına şeriata hak ettiği değeri vermeyen yorumlarını tenkit etmiştir. Fıkıh ve Sünneti hareket noktası yapıp tasavvufu İslâm dışı düşünce ve uygulamalardan temizleyerek hurafelerle mücadele etmiştir.44

XVIII. yüzyılda Hindistan’da başlayan İslâm’ın yeniden düşünülmesi ve yorumlanması çabaları Şah Veliyyullah Dehlevî tarafından sistemleştirilmiştir. Şah Veliyyullah Dehlevî, dinî ilimlerden tefsir ve fıkıh

sahasında uzmanlaşmış, Nakşibendîliğin bidat ve hurafeden uzak İslâm anlayışına hem teoride hem de uygulamada öncelikli yer veren anlayışını benimsemiştir. “Hucetullah’il-Bâliğa” adlı eserinde daha önce Gazzâlî tarafından yapılan şeriatla tasavvufu yakınlaştırma, hatta aralarında bir farkın olmadığı şeklindeki düşünceyi devam ettirmiştir. Muhammed İkbâl’in de vurguladığı gibi, İslâm dinini geleneğinden koparmadan, ortaya çıkan problemleri çözmek için yeniden düşünüp yorumlamaya çalışmıştır.45 Bunu, İslâm’a sosyal ve ekonomik bir doktrin havası verip insana dayalı yeni bir ifade kazandırarak, tasavvufun dünya görüşü ile şahsiyet eğitimi metodundan faydalanarak yapmıştır.46

İslâm’ı yabancı inanç ve görüntülerden ayıklama, İslâm’ın müsbet öğretilerine sarılma anlayışını ön plana çıkaran bu hareket, Seyyid Ahmed tarafından bir cihad hareketine dönüştürülmüştür. Seyyid Ahmed, hac ziyareti için gittiği Hicaz’dan döndükten sonra dine zamanla girmiş olan hurafelere, velîlere ibadet derecesinde gösterilen tazime karşı ağır bir dil kullanarak bir cihad hareketi düzenlemiş, Sihlerle yapılan savaş sırasında arkadaşı Şah İsmail (Şah Veliyyullah’ın torunu) ile birlikte öldürülmüştür. Takipçileri askerî ve iktisadî açıdan zayıf düşmelerine rağmen İngilizlere karşı cihad hareketini devam ettirmişlerdir. İngiliz yanlısı olan bazı âlimler, hareketle ilgilerinin olmadığı yolunda bir fetva yayınlayarak cihadın aktivitesine engel olmaya çalışmışlarsa da, 1875’teki Hindistan ayaklanmasında da etkin rol oynayan bu hareket 1890 yıllarına kadar devam etmiştir. Müslümanların dinî düşünce ve tutumlarını ıslah etmek gayesiyle faaliyete başlamış olmasına rağmen, önce Sihlere, daha sonra da İngilizlere karşı cihada dönüşen bu mücadele, Müslümanların bir tehlikeye maruz kaldıklarında öncelikle dış düşmanla mücadele ettiklerini göstermesi açısından önemlidir.47

Nakşibendî tarikatı XVIII-XIX. yüzyıllarda İslâm dünyasındaki emperyalist güçlere karşı verilen bağımsızlık mücadelelerinde aktif rol oynamışlardır. Kafkasya ve Orta Asya başta olmak üzere, Hindistan, Malezya, Endonezya ve Cava adalarında Nakşibendî şeyhleri hem İslâmiyet'in yayılmasına, hem de düşmana karşı savaş görevini birlikte yürütmüşlerdir.

Bu bağlamda XIX. yüzyıl başlarında İmam-ı Rabbanî geleneğini sürdüren sonraki dönem Nakşibendî sûfîlerinin önderliğinde gerçekleşen Bengal'deki "Ferâyizî" ve "Mücâhidûn" hareketleri zikredilebilir. Aynı gayelere matuf bu iki hareketten "Ferâyizî" hareketini Nakşibendî Müceddidî Hacı Şeriatullah (1764-1838) başlatmıştır.48 İngiliz düşmanlığını, sosyal ve ekonomik açıdan bir toprak reformunun gerekliliğini, İslâm'ın Hindû fikirlerinden, tasavvufî hurafe ve aşırılıklardan arındırılmasını temel alan bu hareket, Şeriatullah'ın ölümünden sonra oğlu Dudu Mian tarafından genişletilerek sürdürülmüştür. İngilizlere karşı verilen şiddetli mücadelede aynı oranda sert muhalefetle karşılaşan "Ferâyizî" hareketi, Dudu'nun 1860'da vefatından sonra tarihe mal olmuştur.49

Kuzey Batı Hindistan'da Sih zulmüne karşı daha güçlü bir hareket olan "Mücâhidûn" hareketini başlatan Seyyid Ahmed Barelvî (1786-1831), Şah Veliyyullah Dehlevî'nin oğlu Abdülaziz'in gözetiminde tasavvufî eğitimini tamamlayan bir şeyh idi. 1818'den itibaren işgalcilere karşı cihad etmeyi savunan fikirlerini Hindistan'ın Kuzey bölgelerine kadar geniş bir sahada yaymaya çalıştı, fakat en büyük başarıları Bengaldeş'te elde etti. 1821'de yaptığı Hac görevinden sonra Sihlere karşı direniş hareketini başlattı ve kendisini imam olarak tanıttı. Barelvî 1831'de Sihlerle yaptığı çarpışma sırasında vefat etti.50

XIX. yüzyılda Malezya'daki Nakşibendî-Hâlidiliğin ilk temsilcisi Batı Sumatra'lı Şeyh İsmail Minankabav'dır (ö: 1275/1857). 1820-1830 yılları arasında hac ziyaretine gittiği Mekke'de Mevlanâ Hâlid'in halifesi Abdullah Mekkî Erzincanî vasıtasıyla tarikata girmiştir.51 Batı Sumatra'daki ilk Hâlidî şeyhi ise Şeyh İsmail'in müridi Muhammed Tahir Barulak'tır (ö: yaklaşık olarak 1273/1855). Daha sonra bu şeyhlerin sohbetlerine katılarak icazet alan Süleyman Zühdî, Şeyh Cebel, Şeyh Kubiş, Şeyh Abdurrahman ve torunu Muhammed Attar, Şeyh Süleyman Zühdî'den icazet alan Abdulvahab

Rokan ve Şeyh Kampulan entelektüel seviyede ve devlet ricali arasında kabul gören Hâlidiliğin temsilcileridir. Cava'da ise, Hacı Abdüsselam ve Hacı Abung Hâlidiliği yaymaya çalışan ilk sufilerdir.52 1888 yılında Batı Cava'nın Banten şehrinde çıkan ayaklanmada, Kadirî ve Nakşibendî tarikatları geniş bir mürid ağına sahip olmaları dolayısıyla birliktelik ve koordine sağlama açısından önemli rol oynamıştır. Çünkü Kadirî ve Nakşibendî tarikatları Banten'de önemli bir teşkilata, özellikle küçük yerleşim bölgelerinde güçlü bir desteğe sahiptir. Kuvvetli bir karizması olan Şeyh Abdülkerim, mahallî tarikat liderleri üzerinde de temsilcileri olarak önemli bir nüfûza sahiptir.53

Türkistan'dan sonra en fazla rağbet gördüğü Anadolu'ya Ubeydullah Ahrâr'ın halifesi Molla Abdullah İlahî tarafından getirilen Nakşibendî tarikatı, Emir Ahmed Buharî (ö: 922/1526) tarafından İstanbul'un çeşitli yerlerine kurulan tekkeler vasıtasıyla yayılmıştır. Asıl nüfûzunu XVII-XVIII. yüzyıllarda Muhammed Masum (1009-1080/1600-1669) halifelerinden Muhammed Murad Buharî (ö: 1141/1729) ile sağlamış, XIX. yüzyılda Mevlâna Hâlid Bağdadî (1193-1242/1776-1827)'nin halifeleri ile pekiştirmiştir.

Nakşibendîliğin Anadolu’daki ilk temsilcisi Abdullah-ı İlâhî, Kütahya’nın Simav ilçesinde doğmuş, dinî tahsiline Simav’da ve daha sonra İstanbul’da devam etmiştir. İlim tahsili için Mevlânâ Ali Tûsî ile gittiği Horasan’da tasavvufa meylederek sûfîlerle görüşmüş, Semerkandda Ubeydullah Ahrâr’ın tasavvufî terbiyesi ile eğitimini tamamlayıp icazet almıştır. Tarikatın ilk kurucusu Bahâeddin Nakşbend’in yolunu takip ederek, onun kabrinin yanında bir yıl riyazet ve tefekkürle dolu bir ibadet hayatı yaşadığı için o da üveysî olarak tanınmıştır.54 Fâtih Sultan Mehmed’in vefatından sonra İstanbul’a gelerek Nakşibendîliğin temel öğretilerini yaymaya başlayan Abdullah-ı İlâhî’nin sohbetlerine Muslihuddin Tavîl ve Lütfullah Üskübî başta olmak üzere dönemin önde gelen âlimleri de katılmıştır. Onun çalışmalarından huzuru kaçanlar şeyhin bir kenara çekilmesi için girişimlerde bulununca, Evranasoğlu Ahmed Bey onun Vardaryenicesi’ne gitmesini sağlamıştır. Abdullah-ı İlâhî tasavvufî anlayışını ömrünün sonuna kadar bu bölgede yaymaya çalışmıştır.55

Türkçe, Arapça ve Farsça’nın her üçüyle de eser verebilen Abdullah-ı İlâhî, vahdet-i vücûd anlayışı ile Horasan Melâmetî anlayışlarının bir sentezini yaparak Sadredin Konevî’nin Arapça, Mevlânâ’nın Farsça ifade ettiği görüşleri geniş kitlelere ulaştırmıştır.56 Üveysîliğin “ehassü’l-havassa” (mutasavvıfların en seçkinleri) nasip olduğunu belirterek bu dereceye ulaşanların çok az bulunduğunu vurgulamıştır.57 Tasavvuftaki sapmalara da değinen Abdullah-ı İlâhî, tasavvufun özünden uzak, sadece “ben”ini tatmin eden ve kılık-kıyafetle, zâhidane tavırlarıyla dikkat çekmeye çalışan yetersiz şeyhleri tenkit etmiştir.58

Nakşibendî tarikatının İstanbul ve Anadolu’da yayılması tekkelerinin gücü ile doğru orantılıdır. Abdullah-ı İlâhî’nin vefatından sonra Emir Ahmed Buharî tarafından İstanbul’da kurulan tekkelerle nüfûzunu artıran tarikat, XVI-XVII. yüzyıllarda İstanbul’daki tekkelerin yanı sıra, Bursa,

Amasya, Kastamonu, Bolu, Akşehir, Isparta ve Diyarbakır'daki tekkelerin faaliyetleri ile yayılmasını hızlandırmıştır. Halkın bu tekkelere zengin vakıflar tahsis etmesi bunun bir göstergesidir. Entelektüel çevrelerde de kabul gören Nakşîlerin XVI. yüzyıl Osmanlı ülkesindeki temsilcileri arasında Muslihuddin Tavîl (ö.?), Âbid Çelebi (ö. 902/1497), Lutfullah Üskübî (ö.?), Bedreddin Baba (ö.?), Hızır Bey Çelebi (ö: 923-924/1517-1518), Lâmiî Çelebi (ö: 938/1531), Ispartalı Pîrî Halife (ö: 960-961/1554) ve Hekim Çelebi (ö: 974/1566) gibi hem tekke hem de medrese mensupları bulunmaktadır.59

XVII. yüzyılda ise Hoca Fazlullah Efendi (ö: 1046/1636), Saçlı Mustafa Dede (ö: 1058/1648), Muslıhuddin Mustafa Efendi (ö: 1068/1658), Tireli Ahmed Efendi (ö: 1034/1625), Bosnalı Osman Efendi (ö.1074/1663-1664) ve Açıkbaş Mahmud Efendi (ö: 1077/1666) isimleri zikredilebilir. Diyarbakır ve çevresinde güçlü bir nüfûz kuran Urmiye Şeyhi Mahmud Efendi (ö: 1048/1638) ise, bölgenin sosyal yapısından faydalanarak devlete karşı isyan edebileceği endişesiyle Yavuz Sultan Selim tarafından idam edilmiştir.60

Nakşibendîlik Batı İslâm dünyasındaki asıl gelişmesini İmam-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Mâsum'un halifelerinden Muhammed Murad Buhâri'nin başlattığı irşad faaliyetleri ile takipçilerinden Şeyh Muhammed Emin Tokadî'nin (ö: 1158/1745) çalışmaları vasıtasıyla yapmıştır. Tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra geniş çaplı çeşitli seyahatlere çıkarak İslâm dünyasının kültür merkezlerini dolaşan Şeyh Muhammed Murad Buhârî İstanbul'da tarikat faaliyetlerine başlamış, Muradiye Tekkesi olarak bilinen tekkeleri birkaç yıl içinde müridlerinin faaliyetleriyle çoğalmıştır.61 Muhammed Murad'ın irşad faaliyetleri ile tarikat İstanbul, Balkanlar, Mekke, Kahire, Şam ve Bağdat gibi ilim ve kültür merkezlerinde

yayılmıştır. Nakşibendî-Müceddidî olarak anılan bu gelenek daha sonra yerini Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî ile birlikte yeni bir anlayışa bırakmıştır.

Nakşibendî tarikatının âdâb ve erkânında bazı yenilikler getiren Hâlid el-Bağdâdî Süleymaniye'de dinî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufa yöneldi. İlk önce Kadirî şeyhi Mustafa El-Kürdî'ye,62 daha sonra da Abdullah Dehlevî'ye intisab ederek kısa sürede tasavvufî eğitimini tamamladı. Nakşibendî, Kadirî, Sühreverdî, Kübrevî ve Çiştî tarikatlarından icazet alıp Bağdat'ta İhsâiyye Medresesi'ni canlandırarak ilk Hâlidî tekkesini kurdu ve irşad faaliyetlerine başladı.63 Hâlid el-Bağdadî, yörenin âlimleri tarafından küfürle itham edilecek derecede bir muhalefetle karşılaşmasına rağmen irşad faaliyetlerini sürdürdü. Bir müddet sonra da Süleymaniye'de ikinci, Şam'da üçüncü tekkeyi açtı. Hâlid el-Bağdadî'nin vefatından sonra tarikat, Arap dünyasında Hicaz, Suriye, Kuzey Irak ve Kuzeybatı İran'da yayılırken, dinî hükümlere bağlılık ve ilme verdiği önem sebebiyle Osmanlı ülkesinde de en yaygın tarikat oldu. Halifelerinden Tâhâ el-Hakkârî (ö: 1269/1853) Anadolu'da, İmam Şâmil'in de şeyhi olan İsmail Şirvânî (ö: 1270/1853) Kafkasya'da, Muhammed b. Abdullah el-Hânî (ö: 1279/1862) İstanbul'da, Abdullah Mekkî el-Erzincanî (ö: ?) Mekke'de Hâlidîliğin yayılmasını sürdürdü.64 İmam Rabbanî gibi Hâlid el-Bağdâdî de Nakşibendîlik'te vahdet-i vücûd anlayışının yerine vahdet-i şuhûd anlayışını benimsedi.

Osmanlı'nın son döneminde tekkeler ve tarikatlar arasındaki sürtüşmeler birbirlerini suçlamaya dönüşünce devletin tasavvuf zümrelerine bakışı da değişmiştir. Nitekim Bektaşî şeyhlerinin sürgün listelerinin hazırlanmasında rolü olduğu bilinen Nakşî şeyhler, Bektâşîlerden boşalan tekkelerin başına getirildiği için Bektâşî babalarının sürgün edilmesi için büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu hengâmede aralarında ilim ve irfan sahibi âlimlerin de bulunduğu bir çok insan Bektâşîlikle ilgileri olduğu

gerekçesiyle haksız yere sürgüne gönderilmiştir.65 Bu durum Hâlidîliğin İstanbul'da hızla yayılmasını, tarikat ileri gelenlerinin kısa sürede siyasî nüfûz ve güç kazanmalarını sağlamıştır. Bu da yönetimde sıkıntılara yol açmış, bunun neticesinde Hâlidîlerin tamamı 1828'de İstanbul'dan sürülmüştür. Bu sürgünler 1826'da Yeniçerilerin kaldırılıp Bektâşî tekkelerinin kapatılması ve bu tekkelere şeriata bağlılıklarıyla tanınan Hâlidî şeyhlerin tayin edilmesi üzerine, Hâlidîler ile Bektâşîler arasında meydana gelen sürtüşmeleri önleyip devletin tarikatlara aynı mesafede durduğunu ispata yönelik bir uygulama olarak dikkat çekmiştir.66

Hâlidîliğin İstanbul'da kökleşmesi ve Anadolu'da yayılmasında tekkelerin can çekiştiği Osmanlı Devleti'nin son döneminde tarikat faaliyetlerini sürdüren Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin (1813-1893) gayret ve hizmetleri ile Esad Erbilî'nin (1847-1931) faaliyetleri önemli yer tutar. Bu dönemde kurulan Gümüşhânevî ve Kaşgârî Tekkeleri ile Kelâmî Dergâhı Hâlidîliğin günümüze taşınmasında etkili olmuşlardır.

Bahâeddin Nakşbend'e kadar "Hâcegâniyye" olarak bilinen Nakşibendî tarikatı, İmam-ı Rabbânî ile birlikte "Nakşibendî-Müceddidî", Mevlâna Hâlid Bağdâdî'den itibaren "Nakşibendî-Hâlidî" şeklinde isimlendirilmiştir. Nakşibendîler kurucu Pîr Bahâeddin Nakşbend ile takipçilerinden İmam-ı Rabbânî tarafından sistemleştirilerek pratik hayata aktarılan Kur'an mesajına uymaya, Sünneti yaşamaya, aşk ehli mutasavvıflar tarafından üstün kabul edilen tasavvufî sarhoşluk (sekr) yerine temkinli ve uyanık olmayı (sahv) öğütleyen esaslara genellikle uymuşlardır. Doğuda İmam-ı Rabbanî ve Şah Veliyyullah Dehlevî'nin ilim ağırlıklı, dinî kurallardan taviz vermeyen tasavvuf öğretileri, Batı'da Mevlâna Hâlid tarafından yayılmıştır. O da selefleri gibi manevî ve tasavvufî hâllerle ilgili duyguların açıklanması yerine, tarikatın ruhunda yer alan dine bağlılığı ısrarla vurgulamıştır.

Bununla birlikte Şah-ı Nakşbend ve onu takip eden XV-XVI. yüzyıl Nakşî şeyhlerinin Horasan Melâmetî anlayışı ile Endülüs vahdet-i vücûd anlayışını Türk irfanı ile sentezleyen Nakşî düşüncesi, XVII. yüzyıldan itibaren terk edilmiştir. Hanefî mezhebine bağlı geniş ufuklu şeyhler yerini, Arap kültürünü benimseyen Hicaz ehl-i hadis çizgisinde yetişen şeyhlere bırakınca, Nakşî geleneği tefekkür boyutuyla zayıflamış, dar kalıplar arasına sıkışıp kalmıştır. Bu dönemde tarikatın esaslarından olan rabıta meselesinin farklı boyutlara taşınması da, Nakşibendî tarikatına sert tenkitler yöneltilmesine zemin hazırlamıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren Nakşî şeyhleri Kur'an ve Sünnet ölçüleri içerisinde yaşamayı prensip olarak kabul etmekle birlikte, tarikatın ilk dönemlerindeki felsefî ve tasavvufî zenginliğini yakalayamamışlardır.

Son yüzyıllarda İslâm dünyasındaki sosyal ve kültürel gerileme, tarikatlarda da kendisini göstermektedir. Bu bağlamda Nakşibendî tarikatının da içinde bulunduğu tasavvuf zümrelerinin birkaç yüzyıldan beri görüntü ve şekle verdikleri önem yüzünden ihmal ettikleri düşünce ve tefekkür boyutuna yönelerek yeni teoriler üretmeye çalışmaları, yeniden bir yapılanmaya gitmeleri gerekmektedir. Zira bu kurumu, bir sömürü aracı görüp nüfûz sağlamak, inananları sırf görüntü ve şekle bağlamak suretiyle dar kalıplar içine sıkıştırmak hem tasavvufun ruhuna uymamakta hem de toplumda onulmaz yaralar açmaktadır. Tasavvuf ve tarikatları bir irfan, bilgi, inceleme ve araştırma konusu yaparak tenkit süzgecinden geçiren, zevk hâlinde yaşayan ve yaşatanların topluma zararlarının değil faydalarının olacağı görülmektedir.67 Bu bakımdan kırık gönülleri imar eden tasavvuf geleneğine mensup bu insanlar, misyonlarına sahip çıkıp Türk dünyasının yüzyıllardır küllenen özüne ve irfanına kavuşarak yeni bir medeniyet kurmasına yardımcı olabilirler.

1 Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, 283-386.

2 Harîrîzâde Muhammed Kemâleddin, Tıbyânu Vesâili'l-Hakâyık, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-432; Louis Massignon, "Tarikat", İslâm Ansiklopedisi, XII/I, 1-17, İstanbul 1979.

3 Mustaf Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, 2. baskı İstanbul 1990, 18-19, 87-97, 117-118.

4 Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 4. baskı Ankara 1981, 61-118; V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Ankara 1990, 399-400.

5 Abdurrahman Câmî, Nefahâtü'l-Üns, çeviren: Lâmiî Çelebi, hazırlayanlar: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1998, 523; H. Ziya Ülken, Türk Tefekkür Tarihi, İstanbul 1934, II, 272.

6 Ahmet Yaşar Ocak, Türk Sûfîliğine Bakışlar, İstanbul 1996, 33.

7 Köprülü, 105-108, 115-118; Hamid Algar, "Nakşibendi Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış", çeviren: Kadir Özköse, Türkiye Günlüğü, 45/Mart-Nisan 1997, 125.

8 Câmî, 522; Sâfî Mevlânâ Ali b. Hüseyin Vâiz, Reşahat Ayne'l-Hayat, sadeleştiren: Necip Fazıl Kısakürek, 3. baskı İstanbul 1983, 22-23; Kasım Kufralı, "Gucdüvânî", İslâm Ansiklopedisi, IV, 820; H. Kâmil Yılmaz, "Abdülhalık Gucdüvânî", Allah Dostları (I-X), İstanbul 1996, VII, 82-84 (Hızır'la buluşup ondan istifade etme anlayışı ilk mutasavvıflardan itibaren tasavvuf tarihinde sıkça görülen bir husustur).

9 Câmî, 523; Sâfî, 24-32; Muhammed b. Abdullah Hânî, Âdâb, çeviren: Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1976, 270-282; Tahsin Yazıcı, "Nakşbend", İslâm Ansiklopedisi, IX, 53, İstanbul 1964.

10 Sâfî, 23.

11 Hânî, Âdâb, 74-76; Abdülmecid Hânî, El-Hadâiku'l-Verdiyye, çeviren: Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1986, 483 vd. Kufralı, "Gucdüvânî", İslâm Ansiklopedisi, IV, 821; Yılmaz, "Abdülhalık Gucdüvânî", Allah Dostları, VII, 86-88; Hâmid Algar, "Abdülhâlık Gucdüvânî", DİA, XIV, 170; aynı müellif, "Hâcegân", DİA, XIV, 431, İstanbul 1996.

12 Taşköprülü-zâde, Eş-Şakâiku'n-Nûmâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye, yayınlayan: Ahmet Suphi Furat, İstanbul 1985, 253; Hânî, Âdâb, 270-282; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, 108-110; H. Kâmil Yılmaz, "Şâh-ı Nakşbend M. Bahaüddin Buharî", Allah Dostları, VII, 278-279.

13 Üveysî: Bir tasavvufî mesleğe veya tarikata mensup olmaksızın doğrudan Allah'ın hidayeti ve irşadıyla velâyet mertebesine ulaşan sûfîlere verilen isimdir. Bununla birlikte tasavvuf tarihinde Hz. Peygamber'in ruhâniyetinden feyiz alan velîler ile, Veysel Karânî ya da herhangi bir şeyhin ruhâniyetinden istifade ederek veya Hızır'ın irşadıyla tasavvufî eğitimlerini tamamlayan sûfîlere de üveysî denilmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, Veysel Karânî ve Üveysîlik, İstanbul 1982, 91-94; Ferideddin Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, 68.

14 Taşköprülüzâde, 253; Hânî, Âdâb, 328-330; Yazıcı, "Nakşbend", İslâm Ansiklopedisi, IX, 53; Yılmaz, "Şâh-ı Nakşbend M. Bahaüddin Buharî", Allah Dostları, VII, 279.

15 Taşköprülüzâde, 253; Hânî, Âdâb, 333

16 Câmî, 529-532; Yazıcı, "Nakşbend", İslâm Ansiklopedisi, IX, 52-53.

17 İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Rabıta", MÜİF Dergisi, sayı: 7-10, İstanbul 1995, 250.

18 M. Necmeddin Bardakçı, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 1, sayı: 2, Ankara 1999, 40.

19 Câmî, 532-533; Yılmaz, “Şâh-ı Nakşbend M. Bahaüddin Buharî”, Allah Dostları, VII, 280-282.

20 Sâfî, 66-68.

21 Câmî, 533; Sâfî, 26; Taşköprülü-zâde, 253-254.

22 Hânî, Âdâb, 343-344; Yılmaz, “Şâh-ı Nakşbend M. Bahaüddin Buharî”, Allah Dostları, VII, 280.

23 Câmî, 537; Abdülmecid Hânî, 533 vd.

24 Câmî, 538.

25 Câmî, 539-541; Algar, Nakşibendi Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış, 126-127.

26 Sâfî, 98-99, 134-135; Ethem Cebecioğlu, “Alâeddin-i Attâr”, Allah Dostları, VII, 293-296.

27 Sâfî, 89.

28 Bâbürnâme, Babür’ün Hatıratı, hazırlayan: Reşit Rahmetî Arat, Ankara 2000, 501-505, 514, 558, 579.

29 Sâfî, 177-178.

30 Bâbürnâme, 264-265; Günay Kut, “Ali Şîr Nevâî”, DİA, II, 449-450, İstanbul 1989.

31 Bu durum, Nefâhatü’l-Üns ve Reşahât’ta biyografileri anlatılan Nakşî şeyhlerin sohbetlerinde ve tavsiyelerinde açıkça görülmektedir.

32 H. Kâmil Yılmaz, “Ubeydullah Ahrâr”, Allah Dostları, VII, 445.

33 Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier-Quelquejay, Sûfî ve Komiser, Rusya’da İslâm Tarikatları, çeviren: Osman Türer, Ankara 1988, 80-81.

34 Shirin Akiner, Sovyet Müslümanları, Çeviren: Tufan Buzpınar-Ahmet Mutu, İstanbul 1995, 278; Baymirza Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, Ankara 1995, 192.

35 Bennigsen, Sûfî ve Komiser, 115-116; Alexandre Bennigsen, "Orta Asya'da Tarikatlar", Çeviren: Osman Türer, AÜİF Dergisi, sayı: XI, Erzurum 1993, 213-215.

36 Ethem Cebecioğlu, İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, İstanbul 1999, 23; Yazıcı, "Nakşbend", İslâm Ansiklopedisi, IX, 54.

37 Hânî, Âdâb, 348-349; Cebecioğlu, İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, 56-59; Algar, Nakşibendi Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış, 132-133; Muhammed Ferman, "İmam Rabbanî", çeviren: Lamii Güngören, İslâm Düşüncesi, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1991, III, 93-94.

38 İmam-ı Rabbânî Ahmed Fâruk Serhendî, Mektûbât, çeviren. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, 2. Baskı, İstanbul 1986, 89.

39 Cebecioğlu, İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, 33, 45; Fazlurrahman, İslâm, çeviren: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 4. baskı, Ankara 1996, 207.

40 H. Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, 2. baskı İstanbul 1967, 266-267; Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, 4. Baskı, İstanbul 1994, 292-295; Hüsameddin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi, Ankara 1990, 81, 85; Cebecioğlu, İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, 96.

41 Cebecioğlu, İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, 104-107.

42 Suâd el-Hakîm, el-Mu'cemu's-Sûfî, Beyrut 1981, 1145-1146; Osman Türer, Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi, İstanbul 1995, 268; Eraydın, 294.

43 A. J. Halepota, "Şah Veliyyullah ve İkbal Modern Çağın Filozofları", Çeviren: Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 1, sayı: 1, Ankara 1999, 144; Abdülhamid Sıddıkî, "Şah Veliyyullah Dehlevî", çeviren: Yusuf Ziya Cömert, İslâm Düşüncesi, IV, 359.

44 Ferman, 95-96.

45 Muhammed İkbâl, İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, çeviren: Sofi Huri, İstanbul 1964, 114.

46 Fazlurrahman, 281.

47 Fazlurrahman, 281-285.

48 Henry Laoust, İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler, Çeviren: E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul 1999, 372; Fazlurrahman, 283 (Hacı Şeriatullah'ın tevhid akidesine bağlı hurafelere karşı savaş açan düşünceleri bazı yönlerden Vehhâbiliğe benzediği için Vehhâbîlikle itham edilmişse de sosyal ve siyasi hedefleri itibariyle ondan temelden ayrılır).

49 Laoust, 372-373; Fazlurrahman, 284; Cebecioğlu, İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, 224-226.

50 Laoust, 373-374; Cebecioğlu, İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, 226-227.

51 Werner Kraus, “Some Notes on The Introduction of The Naqshbandıyya-Khalıdıyya ınto Indonesia”, Naqshbandıs, (Edited: Marc Gaborıeau ve diğerleri), İstanbul-Paris 1990, 693-695.

52 Kraus, 696-703.

53 M. Van Bruinessen, “De Tarekat in Indonesie: Tussenrbellie en aanpassing”, Islam en Politiek in Indonesie (ed: C. Van Dijk), Muiderberg: Dick Coitinho, 1988, 74.

54 Câmi, 574-575; Taşköprülü-Zâde, 249-250; Algar, Nakşibendi Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış, 131.

55 Câmi, 575-577; Taşköprülü-Zâde, 250-251.

56 Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, II, 159-162.

57 Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, II, 172.

58 Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, II, 176-178.

59 Taşköprülü-Zâde, 365, 436-437, 535-536; Hoca Sadeddin Efendi, Tâcü't-Tevârih, hazırlayan: İsmet Parmaksızoğlu, 4. Baskı, Ankara 1999, V,

194-202, 268-277; Reşat Öngören, Osmanlılarda Tasavvuf, İstanbul 2000, 120-141; Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Emir Buharî, Ankara 1998, 1-14.

60 Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, 379-396.

61 Algar, 137.

62 İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, İstanbul 1989, 237-239.

63 Haydarî-zâde İbrahim Fasih, Mecd-i Tâlid, hazırlayan: Fikri Yavuz-Turgut Ulusoy, İstanbul 1983, 17, 81-86; Algar, Nakşibendi Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış, 138-139; Gündüz, 239-241; Abdurrahman Memiş, Hâlidî Bağdadî ve Anadoluda Hâlidîlik, İstanbul 2000, 37, 68.

64 Gündüz, 242-248; Algar, Nakşibendi Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış, 139; Memiş, 114-116, 127 vd.

65 Yaşar Nuri Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, İstanbul 1990, 197-198; A. Yılmaz Soyyer, “Osmanlı Devleti’nin Son Yüzyılında Bektâşîlik: Bektâşî Tekkelerinin Kapatılması ve Bektâşîliğin Yasaklı Yüzyılı”, Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları, Yıl, 1, Sayı, 2, 1999/2, Isparta 1999, 44-45.

66 Gündüz, 151-153.

67 Abdülbâki Gölpınarlı, Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul tarihsiz, 289.

Buhara'dan Bursa ve Bosna'ya Dervişâne Bir Yürüyüş / Prof. Dr. Mustafa Kara [s.561-568]

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Gelmiştik bir zamanlar

Sarı Saltık’la Asya’dan

Bir bir diyar-ı Rum’a

Dağıldık Sakarya'dan

Yahya Kemal

Giriş

Hangi ırk ve coğrafyaya ait olursa olsun, İnsanoğlunun yeryüzündeki macerasında paralellikler olduğu gibi bağlı bulunduğu dinlerin kader çizgilerinde de benzerlikler vardır.

Herhangi bir kişi veya peygamber tarafından temelleri atılan dinin ilk problemi "muhalefet"tir. Çünkü her din yeni bir ses, yeni bir yorumdur. Toplum ise genellikle yeniliklere karşı çıkmaya yatkındır. Bu karşı çıkış çoğu zaman değişik sebeplerle yumuşar, gücünü kaybeder, yeni ses ve yorum kök salmaya başlar.

Yeni din mensuplarının çoğalmaya başlamasıyla "cemaat" fikri doğar, bu giderek ortak kurum fikrini besler, mabetler ortaya çıkar. Cemaati oluşturan ve mabedini kuran din mensuplarının ise yapacağı iş, "rehber"lerinin sözlerini duymak, anlamak ve yaşamaktır. Gönül merkezli bir hareket olan din, insanlar arasında kurduğu aşk ve muhabbete dayalı ilişki ile, ruh dünyasının hikmet ve bereket kapılarını herkese açar. Böylece davet ve irşad faaliyetleri başlar.

Rehber ve elçinin vefatından sonra ne olur? Bu sorunun cevabını bulmak için din ve uygarlık tarihine bakıldığında görülen durum şudur: Din mensupları ve yetkili kişiler ortaya çıkan dinî problemlere çözüm bulmada farklı yorumlar geliştirdikleri için değişik görüşler ortaya çıkmakta ve bu görüşlerin bir kısmı zamanla "bünye"leşerek mezhebe, tarikata dönüşmektedir. Şüphesiz bu yorumların temelinde "Mukaddes metin"lerin tefsir, te'vil, yorum ve yönlendirilmeleri, bir diğer ifade ile akıl-vahiy ilişkileri, akıl-gönül münasebetleri vardır.

Bütün dinler için yapılan bu tespitleri, İslam tarihinin ilk üç asrı büyüteç altına alınırsa aynen görmek mümkündür.

Hz. Peygamber’in sağlığında cemaatleşen, mabedini ve belli oranda organizasyonunu kuran Müslümanlar, onun vefatından sonra gövdesi Arabistan topraklarında olan “İslam ağacı”nın dalları Doğu’da Hindistan’a, Batı’da Berberistan’a doğru uzanmaya başladı. Doğu kolu, İndüs’e, Batı kolu Endülüs’e doğru yürüdü. Sözkonusu dönemde Hıristiyan ve Yahudilerin dışında Budist, Zerdüşt, Şamanist ve Paganist kültürlerle de yüzyüze gelen İslam toplumlarının belli oranda bu kültürlerden etkilendiğini de ifade etmek gerekir.

I. yüzyılda, “Hz. Peygamber’in yerine kim geçecek?” sorusu başta olmak üzere hayatın değişik alanları ile ilgili pek çok konu tartışma gündemine girdi. Yeni din, değişik ırk ve coğrafyalara mensup pek çok insanı cezbederken idarî mekânizmanın başına gelen ilk dört halifeden üçünü, tartışmalar neticesinde -ne acıdır ki-şehit verdi.

Bu yıllarda İslam dünyasında konuşulan, tartışılan meseleleri meşhur Cibril hadisesinden hareketle üç ana başlık altında toplamak mümkündür.

1. Nasıl inanacağız: İman esasları olarak bilinen altı esas ile ilgili tartışmalar. Allah, melek, peygamber, kutsal kitap, kader ve öbür alem ile ilgili akla gelen yüzlerce meselenin tartışılması, zamanla “itikad/inanç” mezheplerinin oluşmasının ilk zemini oldu: Mutezilî, Eş’arî Matüridî, Şiî…

2. Nasıl kulluk yapacağız: Namaz, oruç, hac, zekat gibi temel ibadet ve ritüeller, haram-helal, insanla

rarası ilişkiler gibi temel konularla ilgili tartışmalar da zamanla Amel/ibadet/hukuk mezhepleri olarak tarihte yerini aldı: Hanefî, Şafiî, Hanbelî…

3. Davranışlarımızın temeli hangi psikolojiye dayanacak: Âhlak adını da alan bu anlayış, dinin hissi boyutu, gönül alanını ele aldı ve işledi. Daha sonraki yıllarda tasavvuf adını alan bu anlayışın ekollerine ise tarikat adı

verilecektir. Kadirî, Rifaî, Bektaşî… Bilindiği gibi mezhep ve tarikat kelimeleri Arapça olup her ikisi de “yol” anlamına gelmektedirler.

İslamın mesajını insanlara iletenler aynı zamanda mensup oldukları mezhep ve tarikat anlayışını da onlara ulaştırmışlardır.

Tasavvuf

İlk yüzyıllarla birlikte ortaya çıkan, ülkeler fethetmek, devletler kurmak, ganimetler elde etmek, dünyalık kazanmak, zenginleşmek, saltanatı kuvvetlendirmek gibi gerçekler zaman zaman bazı Müslümanların gündemine şu soruyu taşımıştır: Bir yerde yanlış mı yapıyoruz? Esas işimizi unutup, başka şeylerle mi oyalanıyoruz? Özü, şekle kurban mı ediyoruz? Dünya bizi aldatıyor mu?

İslam dünyasında yetişen alimler, siyasî, ictimaî, iktisadî birçok konuyu tartışarak bu konulara açılım getirirken, zahid, sufî, derviş, veli gibi isimler alan bir grup Müslüman da şu konular üzerine eğilmiştir: Tevbe, zühd, sabır, şükür, zikir, tefekkür, ihlas, uzlet, muhabbet, teslimiyet, tevhid…

Nefs eğitimi/ruh terbiyesi adını da alan bu faaliyetin kökleri -diğer inanç ve ibadetler gibi- Kur’an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde idi. Sufiler bu esasları, kendi yorum ve tecrübeleriyle zenginleştirerek topluma sunuyorlardı. Dolayısıyla Kur’an ve Hadisten beslenen İslam kültürü iki ana damar yoluyla insanlığa nüfuz ediyordu: Mezhepler ve tarikatlar. Birincisi, zahirî dünyayı, ikincisi batınî alemi besliyordu. Temel espriyi kavrayabilenler için mezhep de tarikat da bir ayrılığı körüklemezken taassub damarı canlı olanların elinde bu “ayrılık”lar ölümlere dahi sebep olabiliyordu.

İnsanın farklı yorum yapma gücünü ortadan kaldırmak mümkün olmadığına göre mezhep ve tarikatları da yok etmek mümkün değildir. Bu gün yeryüzünde mezhep ve tarikatları olmayan bir din yoktur. Dolayısıyla yapılacak iş, bağnazlık değil, hoşgörüdür. İnsanları mezhep ve tarikatlarına

göre değerlendirmemek, bu farklılıkları bir “zenginlik” olarak görmektir. Mezhepleri farklı olanların aynı tarikatın şemsiyesi altında bir araya gelmeleri, tarikatları değişik olanların aynı mezhebin çatısı altında birlikte olmalarının güzelliği görülmelidir. İşte Türk dünyasını yakından tanıyabilmek için bilinmesi gereken hususlardan biri de bu tasavvuf dünyasıdır.

Türkistan topraklarında XII. yüzyılda Ahmed Yesevî’nin temsil ettiği tasavvuf kültürü Ortadoğu ve Horasan bölgesinde işlenmiş, tartışılmış ve zenginleştirilmişti. XII. yüzyıldan önce bugün bilinen tarikatların hiçbiri oluşmamıştı. Ancak sufîler tasavvufî hayat ve düşünceyi belli bir seviyeye taşımışlardı. Özellikle bu hayatın temel terimleri üzerinde uzun uzun sohbet ve yorumlar yapılmış, belli şehir ve şahsiyetlerin etrafında ilk ekoller vücud bulmuştu.

Gazne doğumlu olan, Gazneliler döneminde yaşayan ve Keşfu’l-Mahcûb isimli tasavvuf klasiğinin yazarı olan Hucvirî (öl. Lahor, /1072) bu ilk oluşumları, kurucularını ve özellikle üzerinde durdukları tasavvuf terimlerini genişçe açıklamıştır. Daha sonraki yüzyıllarda Türk dünyasını da etkileyecek olan bu şahsiyetler, ekoller ve temel terimlerini şöyle sıralamak mümkündür:

Hâris Muhasibî Muhasibiye Rıza

Hamdun Kassar Kassariye Melâmet

Bayezid-i Bistamî Tayfuriye Sekr

Cüneyd-i Bağdadî Cüneydiye Sahv

Ebu Hüseyn Nurî Nuriye İsâr

Sehl-i Tüsterî Sehliye Nefs-Hevâ

Hâkim Tirmizî Hakimiye Velâyet

Ebu Saîd Harraz Harraziye Fena-Bekâ

İbn Hafîf Hafifiye Gaybet-Huzur

Ebu Abbas Seyyarî Seyyariye Cem-Tefrika

Şeyh-i Türkistan:

Ahmet Yesevî

Türk tasavvuf tarihinin temel kitaplarından biri olan Divân-ı Hikmet'te Ahmed Yesevî yukarıda belirtilen üç ana konuyu manzumelerle işlemiş ve İslamla yeni tanışan kardeşlerine sunmuştur. Yusuf-i Hemedanî'nin dört halifesinden biri olan Ahmed Yesevî ile Türk dünyasının kaderi arasında güçlü bir bağ olduğu bilinmektedir.

Hemedan, Bağdat, Merv, Herat gibi o yüzyılın önemli ilim ve irfan merkezlerinde talim ve terbiyesini tamamlayan Hemedanî (öl. Merv 1122) ile Semerkant uleması arasında sohbet halkasının varlığı bilinmektedir. Mürşidi ise Kuşeyrî ve Ebu Said Ebu'l-Hayr'ın yanında yetişen Ebu Ali Farmedî'dir. (öl. Tus 1084)

Hemedanî, müridi Ahmed Yesevî gibi Anadolu'ya gelemedi. Fakat fikirleri, düşünceleri, menkıbeleri geldi. Molla Camî (öl. Herat 1492) onunla ilgili şu anekdotu naklediyor: "Şeyh Muhyiddin-i Arabî eserlerinin birinde şöyle diyor: 1205 yılında Şeyh Evhadüddin Hamid Kirmânî Konya'da evimde bulunduğu zaman bana şöyle demişti: Bizim diyarda Hoca Yusuf-ı Hemedanî isminde biri vardı, altmış yıldan fazla bir müddet şeyhlik ve irşad seccadesinde oturmuştu."1

Ahmed Yesevî'yi yetiştiren muhiti besleyen pek çok sufiden bahsedilebilir. Bunların, özellikle eser kaleme alan ve daha çok Türkistan-Ortadoğu-Horasan bölgesinde yaşayan kişileri ve bazı eserlerinin adını vermek yarar

lı olacaktır. Bu eserler aynı zamanda tasavvufun kaynakları, bir başka ifadeyle klasikleridir.

Hâkim Tirmizî (öl. Tirmiz 898): Hatmu'l-evliya (Türkçe'ye henüz tercüme edilmedi)

Ebu Nasr Serrac Tusî (öl. Tus 988): el-Luma’, (H. Kamil Yılmaz tarafından İslam Tasavvufu adıyla tercüme edildi. İstanbul 1996)

Ebu Saîd Ebu’l-Hayr (öl. Horasan 1049): (Onunla ilgili menakıbname Esrârü’t-tevhid Süleyman Uludağ tarafından Türkçeye çevrildi. İstanbul 2002)

Abdulkerim Kuşeyrî (öl. Nişabur 1072): Risale (S. Uludağ tarafından tercüme edildi. İstanbul 1978)

Kelâbâzî (öl. Buhara 995): et-Taarruf (S. Uludağ tarafından tercüme edildi. İstanbul 1979)

Hucvirî (öl. Lahor 1077): Keşfu’l-Mahcub (S. Uludağ tarafından tercüme edildi. İstanbul 1981)

Gazalî Tusî (öl. Tus 1111): İhya (Türkçe tercümesi vardır)

Abdullah Herevî (öl. Herat 1089): Menazilü’s-sairin (Türkçeye İbnü’l-Kayyım el-Cevziyye’nin şerhi çevrilmiştir)

Sülemi (öl. Nişabur 1021): Bazı risaleleri Süleyman Ateş tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Ahmed Yesevî’nin Türkçe manzumelerle Türkistan halkına aktardığı tasavvufi kültür kendisinden sonra bu topraklarda yetişen meslekdaşları tarafından geliştirilerek daha uzak diyarlara ulaştırılmıştır. Bu faaliyetin en meşhur isimleri şunlardır:

Necmeddin Kübra (öl. Köhneügenç 1221)

Ömer Halvetî (öl. Herat 1397)

Hâkim Ata (öl. Akkurgan 1186)

Abdülhalik Gücdüvanî (öl. Buhara 1220)

Molla Câmî (öl. Herat 1492)

Sadeddin Kaşgarî (öl. Semerkant 1456)

Ubeydullah Ahrar (öl. Semerkant 1490)

Seyfeddin Baherzî (öl. Nişabur 1260)

Bahauddin Nakşbend (öl. Buhara 1389)

Zeynuddin Hafî (öl. Malin 1435)

Yahya Şirvanî (öl. Bakü 1462)

Muînuddin Çeştî (öl. Ecmir 1236)

Türkistan ile Anadolu'yu birbirine bağlayan birçok faaliyetten bahsedilebilir. Bunların en dikkat çekicilerinden biri de XIX. yüzyılda Tarsus'ta kurulan Türkistan zaviyeleridir. Bu kurumların vakfiyelerindeki esaslar Türk dünyasının tanışması ve buluşmasına hizmet etmiştir.2

XIII. yüzyılda Anadolu'ya doğudan gelen dervişlerden biri de Necmuddin Daye'dir. Neccmuddin Kübra'nın halifesi olan Daye meşhur Farsça eseri Mirsadu'l-ibad'ı bu topraklarda kaleme almıştır. Eser bir asır sonra Türkçe'ye çevirilecektir.

Gerek Moğol istilası gerekse başka sebeplerle Anadolu'nun, Doğudan gelen herkese kucağını açması şu Kırgız atasözünde de görülmektedir: "Bütün alem koçse Rumeliga pata (sığar) Rumeliga koçse nege pata" Bir başka şair de bu manzaraya farklı bir açıdan bakıyor:

Mülk-i Rum olmasa elbette nazargâh-ı Hüda

Evliya anda gelüp bulmazidi neşv ü nemâ

Selçukluların Batı'ya yönelmesiyle birlikte Türkistan topraklarında olgunlaşan tasavvuf kültürüne de yeni bir alan açılmış oldu. Moğol istilasının zorlaması da Doğu'dan Batı'ya olan bu göçün sebeplerinden biri olmalıdır.

Zamanla Anadolu ve Rumeli topraklarına ulaşan bu "yürüyüş"le birlikte seyyahlar da itibar kazanmış, Doğu'dan gelenlere özel muamele yapılmıştır. Bu gerçek Mesihî'nin şu beytinde ortaya çıkmaktadır:

Mesihî, gökten insen sana yer yok

Yürü var gel Arab'dan ya Acem'den3

Tokat'lı Lealî ise tahsilini o bölgede tamamlayıp geldikten sonra kendisini Acem olarak tanıtması, daha sonra durumunun anlaşılması üzerine yazdığı mısralar da aynı gerçekle ilgilidir:

Olmak istersen itibara mahal

Ya Arab'dan ya Acem'den gel

Gevhere kıymet olmaya kânda

Dürr bahasın bula mı ummanda

Söylenür nükte vü meseldür bu

K' ola daim çerağ dibi karanu

Acem'ün her biri ki Rum'a gelür

Ya vezaret ya sancak umagelür4

Bosna'ya doğru yürümeden bir konuya daha işaret etmek gerekir. Bilindiği gibi İslam medeniyetinin iki temel kaynağı var: Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerif. Allah'ın kelamı Kur'an-ı Kerim Mekke-Medine'de nazil olmuş, bu topraklarda yazılmış ve bir araya getirilmiştir. Peygamber kelamı olan Hadis-i Şerif kitaplarının en meşhur ve sıhhatlisi ise Buhara'da İmam Buharî (öl. 870) tarafından Sahihu'l-Buharî adıyla bir araya getirilmiştir. Onbeş asırdan beri bu iki kaynak bütün görüş ve yorumların, bütün mezhep ve tarikatların temel dayanağı olmuştur. Dolayısıyla Buhara, Bursa ve Bosna çizgisinde kurulup faaliyet gösteren üç temel kurumun; cami, medrese ve tekkenin iki "vazgeçilmez" kitabı da bunlardır.

Selçuklu'nun Konyası

Türkistan'dan sonra ikinci ana merkez, Konya ve çevresidir. Özellikle XIII. yüzyılda bu mekân dünyanın en cazip şehirlerinden biri olmuştur. Sözkonusu asırda Konya tasavvuf kültürü ve felsefesinin iki büyük ismini ağırlamıştır: İbn Arabî ve Mevlânâ. Birinci isim Endülüs-İspanya'dan ikinci isim Afganistan-Belh şehrinden gelmiştir. Bu iki şahsiyetin kaleme aldığı iki eser ise son 800 yılın belirleyici kaynağı olmuştur: Fusûs ve Mesnevî

Endülüs’te doğan, ömrünün bir kısmını Konya’da geçiren, Sadreddin Konevî’yi (öl. 1274) yetiştiren ve Şam’da 1240 tarihinde vefat eden Muhyiddin İbn Arabî’nin tesirleri de Buhara ve Bosna’yı bir araya getirecektir.

Günümüz dünyasında da aktüalitesini koruyan Fusûsu’l-hikem adlı eserini Arapça, Farsça ve Türkçe olarak tercüme veya şerheden Türkistanlı, Anadolulu ve Balkanlı birçok alim ve arif vardır.

Konevî’den feyz alan Türkistan’lı Müeyyidüddin Cendî (öl.1300), Fergana’lı Sadeddin (öl. 1292), Hemedan’lı Fahreddin (öl. 1289), ilk Fusûs şarihleridir. Bu faaliyet Doğu dünyasında Kemalüddin Kaşanî (öl. 1329), Saiduddin İsfahanî (öl. 1334), Pir Ali-i Hindî (öl. 1431) ve Molla Cami (öl. 1492) ile devam etmiştir. Osmanlı topraklarında Davud-i Kayserî (öl. 1350) ile başlayan Fusûs üzerine Arapça çalışmalar, Bayezid-i Rumî (öl. 900), İdris-i Bitlisî (öl. 1515), İsmail-i Ankaravî (öl. 1632), Arapkirli Karabaş Veli (öl. 1685) ile devam ederken şair Nev’î (öl. 1598) ile ilk defa Türkçe’ye tercüme edilmiştir.

Balkanlarda Hacı Bayram-ı Velî’den feyz alan Gelibolu’lu Yazıcızade kardeşlerden sonra Sofya’lı Bali (öl. 1552) tarafından Arapça olarak şerhedilen Fusûsu’l-hikem Melamî-Ekberî bir çizgi izleyen Bosna’lı Abdullah’ın (öl. Konya 1644) Türkçe ve Arapça şerhi ile zirveye ulaşacaktır. XX. yüzyılda yapılan son şerh ise İstanbul’lu Ahmed Avni Konuk’a aittir.

Buhara’da Bahauddin Nakşbend’in yanında yetişen Muhammed Parsa’nın (öl. 1419) “Fusûs candır, Fütûhât kalb” cümlesini, Rusuhuddin Ankaravî Nakşu’l-fusûs’u ile Anadolu’da, Abdullah Bosnevî Tecelliyât’ı ile Balkanlarda tekrar edecektir. Hersek’li Arif Hikmet’in bu dünya ile olan ilişkisini ise dostu Mehmet Akif Ersoy açıklıyor:

Gâh ihya ederek Hazret-i Muhyiddin’i

Hep Fütuhat gelirdi o zaman telkini5

Bursa-İznik'te kurulan Osmanlı medresesinin müderrisi olan Davud-ı Kayserî tarafından Matlau hususi'l-kilem adıyla yapılan Fusûs şerhinin daha farklı bir fonksiyon üstlendiği de söylenmelidir: Bu eser bugün İran'ın Kum şehrindeki medreseler başta olmak üzere geleneksel eğitimin temel kitaplarından biridir. Bu anlamda Mesnevî gibi Şiî-Sünnî dünyanın ortak kitaplarından biri olarak değerlendirilebilir.

Bugünden düne doğru bakıldığında şu cümle rahatlıkla söylenebilir: XIII. yüzyılda Anadolu topraklarında pek çok dünya klasiği kaleme alınmıştır. Bu eserlerin birçoğu çeşitli dünya dillerine çevrilmiş ve çevrilmektedir. Söz konusu klasiklerin üç dili vardır: Arapça, Farsça, Türkçe. Biraz önce temas edilen Fusus Arapça'dır, Mesnevî Farsça'dır ve Yunus'un Divan'ı Türkçe'dir. Bu üç eser ve kardeşleri yaklaşık sekizyüz seneden beri sadece Türk dünyasını değil, bütün insanlık alemini aydınlatmaktadır. Evet! "bizim aydınlanma asrımız XIII. yüzyıldır" diyenler bir gerçeğe işaret etmektedirler.

Fusûs şarihleri gibi Mesnevî şarihleri de değişik ırk ve coğrafyalara mensuptur. Ancak Fusûs küçük bir kitap olduğu için şerhleri tamdır. Mesnevî yaklaşık 26000 beyt olduğu için bazı şerhleri tam değildir.

Doğu tefekkür ve felsefesinin zirve eserlerinden biri olan Mesnevî, Attar, Sadî geleneğini yaşatan ve geliştiren bir özelliğe sahiptir. O insanlara düşünmeyi, düşünerek kendini tanımayı, hikmeti kavrayabilmenin yollarını öğretmeyi hedeflemiştir. Neticede kendini tanıyan Rabbini tanıyacaktır. İşte sadece bir dörtlükte geniş bir tefekkür alanı:

Ben gören ve görmeyenim, uykudaki göz gibi

Zahir ve batınım, varım ve yokum gülsuyundaki koku gibi

Duruyor ve koşuyorum, üzengideki ayak gibi

Söyleyen ve susanım, kitaptaki yazı gibi

Mesnevî'yi Gelibolu'lu Mustafa Surûrî (öl. 1562) Farsça, Prizren'li Şem'î (öl. 1591) Türkçe şerhetmiştir. Ankara'lı İsmail Rusuhî Dede'nin (öl. 1631) Fatihu'l-ebyât'ı da yaygındır. Murad Buharî (öl. 1848) ve Selanik'li Kenan Rifaî de (öl. 1950) bu alana hizmet eden dervişlerdendir. Preveze doğumlu Abidin Paşa (öl. 1906) Mesnevî'nin I. Cildini altı cild halinde şerhetmiş ve yayınlamıştır. XX. yüzyıl şarihleri ise Tahiru'l-Mevlevî, Abdülbaki Gölpınarlı ve Şefik Can'dır. Türkistan'lı Molla Camii, Mevlânâ için "Peygamber değildir ama Kitab'ı vardır" derken Bosna'lı Fâzıl Paşa şöyle diyor:

Hazret-i Molla gibi varken ulu Sultanımız

Fâzıla, şâhân-ı gayre ihtiram etmek de güç.

Osmanlı'nın Bursası

XV. yüzyılda Bursa'ya iki Buharalı derviş gelmiş ve tekke kurmuştur: Kübreviye tarikatına mensup Emir Sultan ile Nakşî-Melâmî bir çizgiyi temsil eden Ahmed İlahî. Emir Sultan şehrin doğusunda dergahını kurarken Ahmed İlahî Batıyı tercih etmiş ve bugün Çekirge semtinde Süleyman Çelebi'nin kabrinin bulunduğu yerde zaviyesini inşa etmiştir.

Emir Sultan'ın bize ulaşan eseri yoktur. Ancak Emir Sultan dergahı zaman içinde gelişerek, büyüyerek bir külliye haline gelmiş, camisi, türbesi, mezarlığı ve hamamıyla birlikte birçok ihtiyaca cevap vermiştir. Bu külliye asrımıza kadar ulaşmış, sahip olduğu vakıf imkanlarıyla birlikte bu şehrin merkez dergahı olmuştur. Bahar aylarında kutlanan Erguvan Bayramı da bu dergahın etrafında gelenekleşmiş dikkat çekici faaliyetlerden biridir. Bütün bu oluşumlarda onun seyyid olmasının da büyük payı vardır. Ravza-i Evliya'nın yazarına

göre üç dilde eser veren Ahmed İlahî vahdet-i vucûd çizgisinde yürüyen dervişlerdendir.

Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-Gayb isimli eserini Şerh-i Miftâhu'l-Gayb adıyla Edremit'te bulunduğu sırada şerhetmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in emri ile yapılan bu şerhin yazılış tarihi 1475'dir.

Şebusterî'nin Gülşen-i Râz isimli eserini Şakâıku'l-Hakâyık adıyla şerheden İlahî'nin diğer eseri de Şerh-i Istılâhât-ı Miftâhu'l-Gayb adını taşımaktadır.

Divan ise XV. yüzyılın en güzel Türkçesiyle kaleme alınmıştır.6

İlahî mahlaslı bir başka sufî de Simavlı Abdullah'tır. Semerkant'ta Ubeydullah Ahrâr'ın yanında tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra memleketine dönen Abdullah İlahî, Nakşibendiyye'nin bu bölgedeki ilk temsilcilerinden biridir. Daha sonra Balkanlara Vardaryenicesi'ne geçerek dergâhını kurmuş Buhara bölgesinin rüzgarını Bosna'ya doğru taşımış ve orada vefat etmiştir (1491). Arapça, Farsça ve Türkçe'ye hâkim olan İlahî'nin en dikkat çekici yönlerinden biri yaşadığı asırda idam edilen Balkanlı Şeyh Bedreddin'in meşhur Varidât isimli eserini Arapça Keşfu'l-Varidât adıyla geniş bir şekilde şerhederek onu savunmasıdır. Onun, Mesleku't-Talibîn ve'l-Vasılîn ile Zâdü'l-Müştâkîn isimli eserleri Türkçe olup Osmanlı dönemi tasavvuf düşüncesini etkileyen eserlerdendir. Buharalı Emir Ahmed (öl. İstanbul 1516) onunla birlikte Simav'a gelmiş, daha sonra İstanbul'a giderek Nakşî dergahını kurmuştur. Emir Ahmed Buharî'nin en meşhur halifelerinden biri ise Lamiî Çelebi'dir. (öl. Bursa 1531) Abdullah İlahî'nin dostlarından olan Molla Camîi'nin meşhur eseri Nefehâtü'l-Üns'ü ilavelerle Farsça'dan Türkçe'ye çeviren de Lamiî'dir.7

Türkistan bölgesinde Zeynüddin Hafî'nin önderliğinde oluşan tasavvufî ekollerden biri de Zeyniyye'dir. Kudüslü Abdullatif Efendi, Hafî'nin yanında tasavvufî terbiyesini tamamladıktan sonra Konya üzerinden Bursa'ya gelmiş, bugün de Zeynîler mahallesi olarak bilinen yerde dergâhını kurmuş ve bu şehirde 1452 yılında vefat etmiştir.

Kudsî’nin Arapça olarak kaleme aldığı eserler tasavvuf ve İslam düşüncesinin değişik konularına ışık tutmaktadır. Sünnî çizgiyi korumada hassas olan Kudsî’nin yanında yetişenlerin en meşhuru ise Konyalı Şeyh Vefâ’dır. XV. yüzyıl İstanbul’unun -tabir caizse-entelektüellerini dergahında bir araya getirmeyi başaran Şeyh Vefâ’nın Astronomiye kadar uzanan geniş bir ilgi alanının olduğu bilinmektedir. Zeyniyye’de daha sonra Rumeli topraklarına uzanacak XVI. yüzyılda en parlak asrını yaşayacaktır.

Buhara atmosferinin Yesevî rüzgarlarını Anadolu ve Rumeli topraklarına taşıyan Tacikistanlı dervişin adı ise Hazinî’dir. Seyyid Mansur Kaşıktıraş’ın yanında yetişen Hazinî, II. Selim devrinde İstanbul’a gelmiş ve Cevâhiru’l-Ebrâr min Emvâci’l-Bihâr isimli Türkçe eserini III. Murad’a takdim etmiştir.

Namaz, oruç gibi ibadetlerin manevî boyutlarını açıklayan eserin büyük bölümü Yeseviyye’nin adab ve erkânına tahsis edilmiştir. Yer yer manzumelerle süslenen eserde Farsça metinler de vardır. Fuat Köprülü’nün 1919’da basılan Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar isimli eserinde genişçe kullandığı bu önemli kaynak Cihan Okuyucu tarafından neşredilmiştir.8

Eserde yer alan

Ahmed-i Yesevî ile ilgili bazı beyitler şöyle:

Hace Ahmed Şeyh-i Türkistan u Şam

Kutbu’l-Aktâb u tarîku arâ tamam

***

Ahmed-i sânidür ol sultan-ı Türk

Akıbet mahmud-ı serdâr-ı büzürk

***

Kutb-ı Arab, pîr-i Acem, şeyh-i Türk

Mürşid-i afâk u aciz ü büzürk

Yesevî kültürünün Anadolu ve Rumeli’deki uzantılarını bize aktaran bir başka kişi de Yesevî torunu olduğunu söyleyen Seyahatnâme sahibi Evliya Çelebi’dir.

Buhara, Bursa, Bosna üçgeninde örülen dinî, tasavvufî, hikemî, edebî dünyanın temel eserleri sıralanırken Sadî’nin (öl.1292) Bostan ve Gülistan’ı ile Hafız’ın Divan’ını unutmamak gerekir. Asırlardan beri insanlar bu eserleri okuyarak âhlak dünyalarını aydınlatmış, hayatı kavramış, fikrî ve felsefî yorumlarını geliştirmiştir.

Değişik dünya dillerine de tercüme edilen bu dünya klasiklerinin en büyük şarihi Bosnalı Sudî’dir (öl.1596). Sudî’nin Türkçe Bostan şerhi o derece tutulmuştur ki daha sonra yeniden Farsça’ya tercüme edilmiştir (Tebriz, 1352).

Hoca Mesut b. Ahmed tarafından XVI. yüzyılda manzum olarak Türkçe’ye çevrilen Bostan’ın en son tercümeleri Kilisli Rifat Bilge (İst. 1934) Hikmet İlaydın (Ankara 1947) ve Hakkı Eroğlu’na (Niğde 1945) aittir.

Gülistan’ı ise Seyf-i Serayî 1391 yılında Kıpçakçaya, Isbicabî 1398 de Çağataycaya çevirmiştir. Latince tercümesiyle birlikte Avrupa’nın doğu ucu Amsterdam’da 1651’de yayınlanan Gülistan’a birçok tercüme, şerh ve nazire (taklid) yapılmıştır.

Hafız’ın (öl.1390) Divan’ı Gelibolulu Sururî (öl.1562) ve Prizrenli Şem’î (öl.1598) tarafından şerhedilmiştir. Bosnalı Sudî ise, her ikisini de sert ve alaycı bir uslupla tenkid etmiştir. Konyalı Mehmet Vehbî’nin şerhi ise XIX. yüzyıl yadigârıdır.

Bursevî’nin Viyana Seferi

İbn Arabî Avrupa kıtasının doğu ucunda doğan velûd bir sufî olduğu gibi İsmail Hakkı Bursevî’de bu kıtanın batı ucunda (bugünkü Bulgaristan) doğan ve Osmanlı asırlarında en çok eser veren sufîlerden biridir. Üç dile de

hâkim olan ve Bursa’da 1725 yılında vefat ettiği için Bursevî diye tanınan bu dervişi bütün İslam dünyasına tanıtan kitabı Ruhu’l-Beyân isimli tasavvufî tefsiridir.9

Divan’ının dışında yüzlerce şiirin sahibi olan Bursevî bir taraftan Mevlanâ’nın Farsça Mesnevî’sini şerhederken, diğer taraftan Türkistanlı Necmuddin-i Kübrâ’nın Arapça Usûlu’l-Aşere’sini şerhetmiştir.

O, Türkçe mensûr eserler kaleme alırken Şerh-i Ebyât-ı Yunus Emre, Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayram Veli gibi bazı Türkçe tasavvufî şiirleri de şerhetme ihtiyacını hissetmiştir. Benzer çalışmalarının en büyüğü ise Gelibolulu Yazıcızâde Mehmet Efendi’nin (öl.1451) meşhur Muhammediye isimli manzum eserini Ferâhu’r-Rûh adıyla nesir olarak şerhetmesidir.10

Onun en dikkat çekici şiirlerinden biri de -Yesevî dervişlerinin Batı’da ulaştığı son nokta-Viyana (Beç) önlerindeki Osmanlı ordusu için kaleme aldığı Münacaattır:

Hayli demdür şîşe-i ceşm-i cihân pür nem durur
Asker-i İslam’ı bir dem güldür Allah’um meded
Kalb-i mecrûh-ı guzata nusretün merhem durur
Cümlenün makûdu şimdi oldur Allah’um meded
On sekiz bin alemi var eyleyen sensin yine
Kimin ağyâr u kimin yâr eyleyen sensin yine
Narı İbrahim’e gülzâr eyleyen sensin yine
Güldür imanı vü küfri şoldur Allah’um meded
Garka-i hun-abe-i kahr u celal it kâfiri
İçmesün âb-ı zülal-i rahat-ı kalbi biri
Niçe bir itsün Muhammed ümmeti âh u gırı
Ortadan âsâr-ı zulmi kaldur Allah’um meded
Enfüs ü âfâkun ahvali perişandur bugün
Halk-ı alem âteş-i mihnetde biryândur bugün

Merd ü zen bî-tab olup derd ile giryandur bugün

Cümlenün kalbin ferahla toldur Allah'um meded

Niçe demlerdür ki İslam eli dir Allah bes

Vaktine merhûndur zahir husule bu heves

Menzil-i maksuda irgür gösterüp râh-ı savab

Sure-i innâ fetahna hakkı'çün kıl feth-i bâb

Hakkı-i bî çarenün eyle du'asın müstecâb

Niçe günlerdür ki gam-gîn-dildür Allah'um meded11

Horasan ve Türkistan erenlerinin kaleme aldığı tasavvufî eserlere Selçuklular devrinde yenileri eklenmiş, bir kısmı daha önce yazılan eserlere yapılan şerhlerin yanında telif eserler de kaleme alınmıştır.

Selçuklularla birlikte oluşmaya başlayan tarikatlar tasavvuf dünyasına yeni bir görünüm kazandırmış, tarikatların yaygınlaşması dergâhların adedini çoğaltmış, dolayısıyla tasavvufî kültürün halka ulaşması kolaylaşmıştır. Osmanlılarla birlikte tasavvufî konuları Türkçe olarak ele alıp inceleyen eserler de kayda değer bir gelişme görülmektedir.

Türk Dünyasının his ve fikir birliğine hizmet eden eserlerden bir grubu da derviş şairlerin divanlarıdır. Yunus Emre'nin Divan'ı başta olmak üzere, Eşrefoğlu, Niyazî-i Mısrî, Kemal Ümmî, Kuddusî, Üftade, Hüdayî, İsmail Hakkı, İbrahim Hakkı, Şeyh Galip, Osman Şems gibi şahsiyetlerin manzumeleri asırlardan beri besteli-bestesiz insanların gönül ve beyinlerini beslemektedir.

Fuzûlî'nin Nağmeleri

XVI. yüzyılda Bağdat'ta yaktığı ışıkla hem Buhara'yı hem de Bursa ve Bosna'yı aydınlatan bir başka deha da Fuzulî'dir (öl.1556) Onun yüzlerce nüsha çoğaltılarak bütün Türk dünyasına ulaşan eserleri bir tarafa sadece Türkçe Divan'ının son iki asırda Tebriz, Taşkent, Bulak, Baku, Hive ve İstanbul'da defalarca basılması da önemli bir gerçeğe işaret etmektedir.

Kullandığı şive ile Türk dünyasının tam ortasında olan bu “köprü” şahsiyetin Kerbela’daki mezar taşında bulunan beyti bir başka gerçeği mi gösteriyor:

Ne yanar kimse bana âteş-i dilden özge

Ne açar kimse kapım bâd-ı sabâdan gayrı

Fuzulî’nin yüz kadar eseri de değişik formlarda ve farklı coğrafyalarda yaşayan musikîşinaslarca bestelenmiştir.

Filibeli İsmail Fennî’nin bestesi şöyle başlıyor:

Bende Mecnûn’dan füzûn âşıklık istidadı var

Âşık-ı sâdık benem, Mecnûn’un ancak adı var12

Edirneli Emin Ongan’ın bestenigâr şarkısı şöyle:

Perişan hâlin oldum sormadın hâl-i perişanım

Gamından derde düşdüm kılmadın tedbîr-i dermanım

Musul’da doğan Bağdat’ta vefat eden Osman Efendi’nin ilahisi hüzzam makamındadır:

Vaslın bana hayat verir firkatin memat

Sübhane Hâlıku haleke’l-mevte ve’l-hayat

Bursa Ramazan Baba dergâhında şeyh olan Bektaşî Süleyman Baba ise tanzim ettiği vakfiyede her yıl Muharrem ayında Fuzulî’nin Hadikatu’s-Süedâ isimli eserinin, 10 Muharrem’de ise hatim okunmasını istemiştir.13

Tel ve Ses Kudreti

Kültür ve medeniyetlerin “vazgeçilmez”lerinden birinin de musıki olduğu bilinmektedir. Musikînin dili “edebiyatın dili”nden daha geniş bir alana nüfuz edebildiğinden önemi bir kat daha artmaktadır. Farsça bilmeyen bir insan Mevlânâ’nın şiirinden fazla bir şey anlayamaz. Ancak aynı şiirin âyin olarak bestelenmiş şekli insanı değişik ufuklara taşıyabilir.

Türkistan bölgesinde güfte ile bestenin en muhteşem terkibi Divân-ı Hikmet’le ilgilidir. Asırlardan beri bu eserdeki hikmetler makamla tek

başına ve toplu olarak okunmakta, bu yolla insanlar dinî coşkuyu yakalamakta ve yaşamaktadır. Hikmetleri kadın cemiyetlerinde okuma geleneği “Yesevîhan Kadınlar” tarafından bugün de yaşatılmaktadır.14

Bu geleneğin Osmanlılardaki karşılığı Bursalı bir derviş tarafından kaleme alınan Mevlid’dir. Mevlid XV. yüzyıldan beri doğumdan ölüme kadar her çeşit merasimde makamla okunan ve zevkle dinlenen bir şaheserdir. Kısmen veya tamamen değişik dil ve lehçelere; Arapça, İngilizce, Almanca, Rumca, Arnavutça, Tatarca, Kürtçe, Çerkesçe’ye tercüme edilmiştir.

Bosnalılarla Mevlid’in ilişkisi nasıldır? Boşnakça tercümeleri var mıdır? Bu soruların cevabını Bosnalı alim M. Tayyib Okiç (öl.1977) uzun bir makalesiyle vermiştir. Bosna’dan kalkıp Erzurum Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi’nde hocalık yapan Okiç’in Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebî Mevlidinin Tercümeleri başlıklı makalesi, söz konusu Fakülte dergisinin I. sayısında yayımlanmıştır (Erzurum 1976). Burada Boşnakça tercümeler hakkında verilen bilgiler tekrar edilmeyecektir. Ancak Okiç’in annesiyle ilgili anekdotu -Yesevîhan kadınları - hatırlayarak okumak faydalı olacaktır:

“Mevlid cemiyetleri, bütün İslam ülkelerinde olduğu gibi, Bosna’da da kökleşmiş dinî bir an’ane haline gelmiştir. Bilhassa gençlerin, Kur’ân-ı Kerim hatimlerinden sonra en çok karşılaştıkları merasim, Mevlid cemiyetleri olmuştur. Rahmetli validem -Türkçe bilmediği halde-Süleyman Çelebi Mevlidini, gerek kadın Mevlid cemiyetlerinde dinlemek, gerek harekeli taş basma Mevlid’leri okumak suretiyle, zamanla ezbere öğrenmiştir. Bir vesile ile Ankara’ya geldiğinde, komşularla sohbet ederken, söz Mevlid’den açıldı. Kendisi hemen oracıkta Süleyman Çelebi Mevlid’inden bir bahrı gayet kolaylıkla ezberden okuyuvermiştir. Dinleyenler bunu hayretle karşıladılar. Türkçe Mevlid’le paralel olarak

Hâfız Salih Gaşeviç'in Boşnakça tercemesini de ezber biliyordu. Dînî mekteplerimizde de yıllık Mevlid merasimleri parlak bir şekilde yapılırdı. Böylece küçük yaştan itibaren, Süleyman Çelebi Mevlidi ve onun Boşnakça tercemesi ile ünsiyet kesbettiğimiz gibi, Mevlid'e ve dolayısıyla Ulu Peygamberimiz'e olan sevgimiz arttı. Paris'teki Türkoloji hocamız müteveffa Profesör Jean Deny, bir vesile ile ders esnasında Süleyman Çelebi ve Mevlid'den bahsederken, Mevlid'in hakikaten bir şaheser, müellifinin ise iyi, son derece samimi ve ince ruhlu bir şâir olduğu hükmünü verdiğinde, bundan gurur duymuştum. Kendisi bu nevi merasimlere ehemmiyet verirdi. Mevlid'in dışında, bilhassa Balkanlar'da, âdet haline gelmiş ve ekseriya bir ölünün ruhuna ithafen tertib edilen 'tevhid' cemiyetleri üzerinde durmuştur. Onun bahis ettiği tevhidler, Bulgaristan Müslümanlarında an'ane haline gelmiş merasimlerdir (bu tevhidlerin bir çeşidi olarak da 'Yetmiş Bin Tevhid'-ki bu Türkçe ta'biri de oralarda olduğu gibi kullanılmaktadır-keza sık sık tertib edilmektedir) ki, Bosna Müslümanları arasında da halâ devam etmektedir. (Bugün dahi Bosna ve Yugoslavya'nın Müslümanlarla meskun diğer mıntıkalarında Mevlid merasimi çok yaygındır. İki ayda bir çıkan Meşîhat-ı İslâmiye organı olan 'Glasnik' ile İslam Din Görevlileri Cemiyeti-Cemiyet-i İlmiye-organı olan ve on beş günde bir çıkarılan 'Preporod' dergisinin hemen hemen her sayısında Mevlid törenlerine mahsus resimli yazılar neşredilmektedir: hele yeni inşa edilen veya tamiri biten eski camilerin açılışı vesilesiyle Mevlid merasimi vazgeçilmez hale gelmiştir"15

Kaşgar'la Bosna'nın Buluşması

Türkistan, Anadolu ve Balkanlar arasındaki kültürel alışverişin en dikkate değer buluşmalarından biri Kaşgarlı Seyyid Yakup'la ilgilidir. Kaşgar İmareti'nin elçisi olarak İstanbul'da bulunduğu yıllarda Bosnalı Tevfik Efendi'ye (öl. 1866) intisab etmiş, böylece Türk dünyasının adeta

doğu ucu ile batı ucu Osmanlı başkentinde bir araya gelmiştir. Klasik Türk musikîsinin en büyük temsilcilerinden Abdulkadir Töre'nin (öl.İst. 1946) babası olan Kaşgarî (öl. 1897) Fusûsu'l-Hikem'i şerhettiği gibi Fahreddin Irakî'nin Lemeât'ını da şerhetmiştir.

Kaşgarî'nin şu rubâisi oğlu tarafından bestelenmiştir:

Yakub ki ne hangâh ehli ne deyr

Ne âlim-i vakfedir ne vakf-ı seyr

Hem fatiha hem hâtimesi cümlesi sen

Fethen bi'l-hayri vahtim bi'l-hayr16

Osmanlı dünyasını tel ve ses kudretiyle birbirine bağlayan bir başka derviş de Mevlevî Mustafa Itrî Efendi'dir (öl.1712) Bayramlarda okunan o muhteşem eser "Tekbir" ve teravih namazı kılınırken okunan "Salât-ı ümmiye"nin bestekârı olan Itrî, Halvetî dervişi olan diğer bir musıkî dehası Hafız Post'tan (öl.1694) feyz almıştır.

Üsküplü Yahya Kemal Beyatlı 1940 da yazıp ömrünü Türk dünyasındaki tarihî eserleri korumaya vakfeden Rıfkı Melül Meriç'e (öl.1964) ithaf ettiği şiirine

Büyük Itrî'ye eskiler derler

Bizim öz musikîmizin piri

beytiyle başlamış

Musikîsinde bir taraftan din

Bir taraftan bütün hayat akmış

Her taraftan Boğaz o şehrâyin

Mavi Tunca'yla gür Fırat akmış

***

O ki bir ihtişamlı dünyaya

Ses ve tel kudretiyle hakimdi

beytiyle devam etmişti.

Eski Musikî başlıklı şiirinde ise Itrî Seyyid Nuh Hafız Post ve Dede Efendi'yi zikrederek vatanla musıkî arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir:

Bu neslin ortada dâhîcedir başardığı iş

Vatan nasıl karışır musıkiyle göstermiş

Netice

Türk dünyasının son on asrını doğru değerlendirip, isabetli tahlil ve tenkidini yapabilmek için bilinmesi gereken anlayışlardan biri de tasavvuftur. Ahmed Yesevî ile dünyamıza giren tasavvuf, kişinin dinî-hissî-ruhî hayatıyla yakından ilgili olduğu için ferdin ve toplumun zihniyetini oluşturan ve yönlendiren mekânizmaların başında yer almaktadır. Orta Asya'da tohumları atılan Yeseviye, Kübreviye, Halvetiye, Nakşibendiye, Ortadoğu'da günışığına çıkan Kadiriye, Sühreverdiye, Rifaiye, Sa'diye nihayet Orta Anadolu'da oluşan Bektaşiye, Mevleviye ve Bayramiye ile Türklerin din ve dünya hayatı arasında kopmaz bir bağ kurulmuştur.

Karahanlılar, Selçuklular ve Osmanlılarla Buhara'dan Bursa ve Bosna üçgenine ulaşan bu mesaj medeniyetimizin "olmazsa olmaz" üç damarını da değişik oranlarda beslemiştir: İlim, fikir, sanat. Sözkonusu üçgen Kaşgar, Kahire, Kazan; Herat, Hama, Hersek veya Mezar-ı Şerif, Kudus-i Şerif ve Üsküp olarak da ele alınsa mesele değişmez. 1000 yıldan beri tasavvufla haşır neşir olan Türk dünyası bu beraberliğini "var" oldukça sürdüreceğe benzemektedir.

1 Molla Camî, Nefahatü'l-üns, s. 521.

2 Halim Bakî Kunter, konu ile ilgili Vakıflar Dergisinin VI. sayısında "Tarsus'taki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri" başlıklı bir makale neşretmiştir.

3 Divan, (Nşr. Mine Mengi), Ankara 1995, s. 315.

4 Cemal Kurnaz, Anadolu'da Orta Asya'lı Şairler, (Ankara 1997), s. 15.

5 Safahat, s. 555.

6 Geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, s. 197 vd.

7 Evliya Menkıbeleri, İstanbul 2000.

8 Kayseri, 1995.

9 Türkçeye tercüme edilmiştir.

10 Muhammediye'yi Amil Çelebioğlu neşretmişti: (MEB). Ferahu'rr-Ruh ise Mustafa Utku tarafından yayınlanmaktadır. (Uludağ Yayınları).

11 Divan, (haz. Murat Yurtsever), Bursa 2000, s. 145-146.

12 Geniş bilgi için bkz. Fuzûlî Kitabı, İstanbul 1996.

13 Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, s. 138.

14 Bkz. Mustafa Kara, Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış, UÜİFD, sy. 10.

15 Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Tercümeleri, Atatürk Ü. İİFD, Erzurum, 1976, sy. 1, s. 17.

16 S. N. Ergun, Dinî Musıkî, c. II/703.

Ahmed Yesevî, Divan, (nşr. Hayati Bice), Ankara 1993.

Ayverdi, E. Hakkı, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri, İstanbul 1966.

Cami, Molla, Nefehatü'l-üns, (çev. Lamiî Çelebi), İstanbul 1289.

Ergun, S. N., Dinî Musıkî, c. I-II, İstanbul 1942-1943.

Ersoy, Mehmet Akif, Safahat, Nşr. C. Kurnaz ve arkş., Ankara 1996.

Çift, Salih, Bursa'da Bektaşi Kültürü ve Ramazan Baba Dergahı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi; U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

Gölpınarlı, Abdülbaki, İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı, İUİFM., c. XI. (1955).

Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi, çev., S. Uludağ, İstanbul 1982.

İnan, Abdulkadir, Sibiryada İslamiyetin Yayılışı, N. Lungal Armağanı, Ankara 1968.

İsmail Hakkı Bursevî, Ferahu’r-ruh, İstanbul 1294.

Kara, Mustafa, Bursada Tarikatlar ve Tekkeler, Istanbul 2001.

Kartal, Abdullah, Abdullah Bosnevî ve Meratib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi; M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996).

Kılıç, M. Erol, Fusûsu’l-Hikem/Fütühâtu’l-Mekkiyye, DİA, c. XIII.

Köprülü, Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1966.

Kunter, H. Baki, Tarsustaki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri, VD, sy., 6.

Kurnaz, Cemal, Anadolu’da Ortaasyalı Şairler, Ankara 1997.

Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri I, İstanbul 1333.

Necmeddin Kübra, Tasavvufî Hayat çev., M. Kara, İstanbul 1981.

Okuyan, Mehmet, Necmeddin Daye, İstanbul 2001.

Topçu, Nurettin, İslam ve İnsan-Mevlana ve Tasavvuf, İstanbul 1999.

Turan, Osman, Selçuklular Ve İslamiyet, İstanbul 1971.

Şahinoğlu Nazif, Mesnevî, TDEA. c. VI.

Türk Ahlâkı / Prof. Dr. Hüsameddin Erdem [s.569-582]

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Tarihte yer almış olan büyük milletlerden her biri medeniyetin bir dalında en yüksek noktaya çıkmıştır. Eski Yunanlılar sanatta, Romalılar hukukta, Yahudiler ve Araplar dinde, Fransızlar edebiyatta, Anglo-Saksonlar iktisatta, Almanlar musikî ile felsefede, Türkler de ahlâkta en zirve noktalara ulaşmışlardır.1

Türk tarihi, baştan başa ahlâkî faziletlerin sergilendiği, bugün bile hâlâ hatırlardan çıkmayan, Asya, Avrupa ve Afrika milletlerini titreten eşsiz şecaat ve cesaretlerinin çok büyük bir ırkî yetenek olduğunda şüphe yoktur. Fakat Türklerin şecaat ve cesaret dışında daha birçok meziyetleri vardır. Meselâ onlar mağlup ve mağdur milletlere, onların millî ve dinî varlıklarına dinî ve sosyal bağımsızlıklarını vermiş, fakat bu iyiliklerine karşı mağlup ve mağdur milletler, onların sağlamış olduğu hak ve imkânları Türklerin aleyhine kullanarak kapitülasyon denilen zincirlerle Türklerin elini kolunu bağlamaya ve onları boğmaya çalışmışlardır.2 Hâlbuki büyük bir medeniyetin kurucusu ve üç kıtaya hükümran olmuş bu Türkler, her girdikleri ülkeye insan haklarını, din serbestliğini ve uygarlığı getirmişlerdir. Çünkü Türklerin üstün meziyetleri arasında çok yüksek bir zekâ seviyesiyle maddî ve manevî güzellikler, temizlik, dürüstlükle üstün bir teşkilatçılık gibi hususlar da önemli bir yer tutmaktadır. Bugün bile hâlâ, Türklerin terk ettiği ülkelerde medeniyet ve sosyal yaşayışın izlerinin canlılığını koruduğu görülmektedir.

Türk tarihinde Türklerin özellikle duyarlı olduğu iki temel husus vardır: Bunlardan biri ‘dinleri ve ahlâkları’ diğeri de ‘vatan sevgisi’dir. Onların özellikle gelişme ve yükselme dönemlerinde temel yönlendirici olarak sağlam bir inanç, köklü bir ahlâk üzerine dayandıkları görülür. Bu inanç ve ahlâkın zayıfladığı zamanlarda da Türk toplumunda çözülmeler baş göstermiş ve koca bir Türk devleti son bulmuştur. Demek oluyor ki, dünya üzerinde Türk hâkimiyetini asırlarca canlı tutan ve hükümran kılan Türklerdeki ahlâk ve karakter üstünlüğü olmuştur.

Türklerin ahlâk ve karakterlerini temsil eden ahlâk alanlarını: ‘Şahsî veya Medenî Ahlâk’, ‘Aile Ahlâkı (Cinsel Ahlâk) ve Toplum Ahlâkı’, ‘Meslek Ahlâkı’, ‘Vatan Ahlâkı (Devlet Ahlâkı) ve Uluslararası Ahlâk’ olmak üzere dört başlık altında ele almaya çalışacağız. Çünkü Türk ahlâkında bu sıralamanın birbiriyle çok sıkı bir ilişkisi vardır.

1. Şahsî Ahlâk yahut

Medenî Ahlâk

Şahsî ahlâk, ferdî ahlâk demek değildir; çünkü fert kişiliği yönüyle ahlâka konu olamaz. Şahsî ahlâkın esası, insanın gerektiğinde ferdiyetini şahsiyetine feda etmesidir. Zira ahlâkın amacı ferdiyetler değil, şahsiyetler meydana getirmek, başka bir ifadeyle, ‘sosyal toplumlarla birlikte ferdî şahsiyetler’3 oluşturmaktır. Eski Türklerde bir kimse bir kahramanlık göstermedikçe bir şahsiyet sayılmazdı; hatta kendisine bir ad dahi konulmazdı. Çünkü eski Türklerde ferdî ruhun da bir değeri yoktu. Ancak toplumsal ve şahsî ruhun dereceleri vardı. Türk kültürünün esası da bu şahsiyete ve şahsiyetin kutsallığına dayanırdı. Buna bağlı olarak ortaya çıkan şahsî ahlâkın, biri olumlu, biri olumsuz iki temel kuralı ve gayesi vardı. Olumsuz olanı, insanın şahsiyetini saygıdeğer tanıyarak ona dokunulmamasıdır. Bu kuralların toplamına adalet ahlâkı da denilir. Adalet

de, fertlere hiçbir şekilde tecavüz etmemektir. Cemiyet ve ferde karşı her türlü saldırı adalet ahlâkını ilgilendirir.

Olumlu olan şahsî ahlâkın kuralı ve amacı ise genel hukuk içinde yer alan görevler ile özel anlaşmayla ortaya çıkan görevleri kapsar. Bunların hepsi de Türklerde ferdî şahsiyetin kutsallığına dayanır.4 Çünkü eski Türklerde Gök Tanrı "Sulh Tanrısı" olduğu gibi, aynı zamanda, adalet ve şefkat Tanrısı

idi. Eski Türklerin dininde, şahsiyeti gösteren bazı semboller mevcuttur. Her insanda Yakut Türklerine göre, 'Kut (Kuvvet)'5 denilen ruh bulunur. Bu nedenle, insanın kutlu olması, keramet ve şahsiyet sahibi olması demektir. Bu bağlamda, madem ki şahsiyet kutsaldır; o halde, şahsiyete sadece saldırmamak yetmez, aynı zamanda ona sevgi ve saygı da göstermek, yardım da etmek üzerimize düşen bir borçtur. Bu nedenle Türk ahlâkında kan dökmek, insanlara, esirlere ve kölelere kötü muamele6 hiçbir zaman hoş karşılanmamıştır. Türkler, sadece insanlara karşı değil, aynı zamanda7 hayvanlara ağaçlara, hatta bitkilere karşı şefkat ve merhamet göstermişler; bunu sadece lafta bırakmamak için de birçok vakıflar, hanlar, hamamlar, köprüler, imaretler ve kervansaraylar inşa ettirmişlerdir.

Türk ahlâkında savaşta adam öldürmek zorunlu bir durumdur, fakat esirlere iyi ve insanca davranmak da değişmez bir görevdir. Savaş esnasında şahsî ahlâkın bazı ilkeleri vatan ahlâkı için feda edilmektedir. Savaş anında da olsa kan dökmek insan vicdanını sızlatmaktadır. Çünkü Gök Tanrı, sulh tanrısı olduğu gibi, aynı zamanda, adalet ve şefkat Tanrısıdır da.

Savaş anında vatanın kutsallığı, şahsiyetin kutsallığına uyduğundan, sadece "ferdî hayatın dokunulmazlığı" kuralı sarsılmış olmuyor; aynı zamanda, 'ferdî mülkiyetin dokunulmazlığı' da sarsılmış oluyor. Savaşa bütün millet tek vücut, tek aile, olarak katılma şuuruna hâkim olması sebebiyle, savaş ve yoksulluk artınca, ferdî mülkiyete saldırı da artmış

oluyor. Savaş ticareti çok büyük haksız kazançlar elde edilmesini sağladığından toplumun ekonomik ve ahlâkî kuralları da sarsılıyor.8

Calaud Farrére Türklerin şahsiyet ve meziyetlerinden bahsederken şu hususları özellikle vurgulamaktadır: “Türk erkeği içki içmez (Ermeni ve Rumlar hariç), ne bira ne şarap ve başka alkollü içki. Bu nedenle karı-koca arasında kavga döğüş olmaz, dayak görülmez, gözyaşı akmaz”.9

Namuslu birer Müslüman olan Türkler, tefecilik bilmezler, faiz dince zaten yasaklanmıştır. Fakat bu insanlar tefeci Ermenilerce alabildiğine soyulmuş, adeta derileri yüzülmüştür.10 Müslüman Türkler arasında şahsî ahlâkı bozucu unsurlara karşı insanı en etkili koruma yolu olarak Kur’an ahlâkı görülmüştür. Çünkü İslâm’da şahsiyeti ruhun meydana getirdiği, onun ulûhiyet güneşinden ışık almış olduğu ayetle belirtilmektedir. “Sonra Allah onu düzeltip tamamladı ve bizzat kendi kudretinden ona ruh verdi.”11

Başka bir ayette: “İnsanoğlunu mükerrem kıldık”12 buyrulur. İşte bu Kur’an’ın kazandırmış olduğu şahsiyet sayesinde insan yeryüzünde Allah’ın vekili, temsilcisi olarak tanınmıştır. Bu nedenle “şahsiyet, İlahî kaynaktan gelen bir esim, uluhiyetin insanlığa bağışladığı yüksek erdemlilik, Allah’ın insanlara bıraktığı kutsal bir emanet ve vekilliktir.”13 Bundan da anlaşıldığına göre şahsiyet, ferde dıştan ve insan üstü bir kaynaktan verilmiştir. Din ise varlıkları kutsal ve kutsal olmayan diye iki kısma ayırmıştır. Tanrı ve O’na dayanan her şey kutsal, diğerleri ise değildir.

Eski Türklerde insan bir fert olduğu için değil, bir şahsiyet olduğu için değerlidir ve saygıya lâyıktır. Bu nedenle “bir Türk başlı başına bir millettir”.14 “Türkler hayatlarını teşkilatlandırmakta gayet akıllı ve mahirdir.”15 Önceleri toplumcu şahsiyetler olduğu için toplumlar kutsal sayılırdı. İşbölümü Türk toplumunda yaygınlaştıkça ferdî şahsiyetlerle birlikte fertler de kutsal tanınmaya başlandı.16 Böyle bir şahsiyet, insanın

medenîleşmesi, ferdin şahsiyet kazanmasıyla geçerlidir. Bu da ferdin şahsî ahlâka gereği gibi uymasıyla, yâni gerek kendi şahsiyetini, gerekse başkalarının şahsiyetini saygıdeğer tanıması ile mümkün olur.

Türkler çok namusludur, vefakârdır, dürüsttür, katı görünüşlüdür belki ama zayıflara ve iyi insanlara karşı inanılmayacak kadar yumuşaktır.17 Yine Türkler her işlerini bizzat kendileri yaparlar; içleri, dışları birdir; içten pazarlıklı değillerdir; iyi karakterli ve merttirler; boş işlerle meşgul olmazlar, öyle kâğıt vs. gibi oyunlara ayıracakları pek vakitleri de yoktur; az uyurlar, en az zevk aldıkları şeylerden birisi de yemek yemektir; bunun için az yerler,18 bir kere sevdiler mi tam severler; sevgilerini her hareketlerinde, her sözlerinde açığa vururlar.19 Türklerin asla hoşlanmadığı ve hoş karşılamadıkları diğer hususlar ise, yalakalık, ikiyüzlülük, riya, söz getirip götürme, büyüklenme, başkalarının malına, ırzına, namusuna, canına göz dikmek ve yapılan bu işleri kitabına uydurarak helâl saymaktır.20

Türkler az konuşmaktan hoşlanır; ne kadar az konuşurlarsa da çevrelerinde o kadar fazla saygı uyandırırlar. Çünkü onlar dünyanın en geniş yürekli ve en sakin ve ağırbaşlı insanlarıdır, lüzumsuz telaşlanmaz ve tecessüs göstermezler; soğukkanlı, ama tedbirli, öyle lüzumsuz bağırma patırtı yapmazlar; çalışkandırlar; ağır ve yavaş hareket eder, bu ağırlık ciddiyetleri ve kendilerine olan özgüvenden kaynaklanır, kendilerinde doğuştan gelen bir disiplin ruhu mevcuttur.21

2. Aile ve Toplum Ahlâkı

Türkler aileye ve aile hayatına çok büyük önem vermişlerdir. Aile baba hâkimiyetine dayanmakla beraber, kadının da ailede çok büyük bir yeri vardır. Kadın aile içinde erkeğin haklarına yakın, hatta bazı konularda onun haklarına eşit haklara sahiptir.

Eski Türklerde aşiret devrinde klanı temsil eden “sosyal aile” mevcuttu. Çeşitli aşiretler bir kavim devleti şeklinde birleşince ‘ev’ de sosyal aile

özelliğini almış oldu. Ailenin bu şekline ‘ocak’ denir. İslâm öncesi Türk ailesinde biri atanın, biri büyükbaba ve annenin olmak üzere iki ‘man’ barınırdı. Aile fertleri Aile Tanrısı ile birlikte bir de Tanrı ve dişi Tanrı’ya ibadet ederlerdi. Doğu Türklerinde hâlâ ateşin sönmemesine dikkat edilmesi bundandır. Bu ateş eski Türklerde atalarının daima canlı olan ruhu, ailenin görünen sembolü, hem de mabudu durumundaydı. Onun içindir ki, bir insana en büyük beddua, ‘ateşi sönesice’, ‘ocağı sönesice’, ‘ocağın tütmesin hemi’dir. Aile ocağının ateşine ‘od ata’ denilirdi. Bu ateşi iki ruh taşır ki bunun anlamı eski Türklerdeki aile, baba ile birlikte ana soyuna da aynı değeri veren eşit haklara dayalı bir ailedir. Eski Türk ailesinde ailenin özel hakları baba ile ananın ortak kişiliğinde bulunur. Bu haklar esas itibarıyla ‘od ata’ ile ‘od ana’ya ait olup, karı ile koca bu haklara onlara vekaleten sahip olurlardı. Hakan ile Hatun da “Ay ata” ile “Gün ana”nın vekili ve temsilcisi oldukları için kamu haklarını kendilerinde toplarlardı. Çünkü eski Türk inancı ve töresine göre, ‘Ay ata’ ile ‘Gün ana’ evrenin; ‘Hakan’ ile ‘Hatun’ da insanlığın hakanı ve kraliçesi durumundaydı. Bu nedenle hükümet tarafından çıkarılan emirlerde ‘Hakan ile Hatun emrediyor ki.’ şeklinde ilân edilir; elçiler ikisinin huzurunda kabul edilirdi.22

Eski Türklerde esas olan tek kadınla evlenmektir. Çünkü Türklerde her evlilikten yeni bir ev, yeni bir aile yuvası oluşur. Evlenmek ev-bark sahibi olmaktır. Evlenen genç babasının ve anasının malından miras payı alarak ayrı bir ev kurardı. Kadın da çehizini bu yeni eve getirirdi. Bu nedenle Türklerde iç güveylik yoktur. Çünkü Türkler bu evliliği töre nikahıyla gerçekleştirirlerdi. Töre nikahı da ancak kendi ‘il’inden alacağı asil bir kadınla olurdu. Bu ilk töre nikahı ile evlenen kadınlar ‘hatun’ yani prenses idiler. Türkler töre gereği İl’in içinden, soyun dışından evlenmek zorundaydı. Soylu bir kadın, ancak İl içinde olan bir kadındı. Soylu kişinin, soylu eşi ancak bu İl’den olduğu zaman soylu olabilirdi. Türk ailesinde hem

ana hem de baba soyuna önem verilirdi. Bu ikili aynı zamanda ailenin gerçek yasal sahipleridir. İki taraflı bu asalete sahip olamayan hem ana hem baba tarafından Türk olmayan birisi saltanat hakkına sahip olamazdı.23

Eski Türklerde tek kadınla evlilik esas olmakla beraber, fetih zamanlarında töreye aykırı, töre nikahı yapılmaksızın alınan ve 'kuma' adı verilen kadınlarla da evlenilirdi. Bu durumda evin gerçek sahibi ve erkeğin hayat ortağı olan yalnızca ilk kadındır; o hatundur, o anadır, onun çocukları mirastan eşit hak sahibidir. Daha sonra aileye katılan kumalar ise 'odalık' niteliklerine sahip, ilk kadının emri altında, dinî ve hukukî yeri bulunmayan, çocuklarının kendisine ana diyemediği ve ancak teyze diyebildiği, doğurduğu çocuğun mirastan daha az pay aldığı, ilk kadının çocuklarıyla hiçbir şekilde eşit olamayan bir hanımdır.24 Bu nedenle, kadınlar mecbur kalmadıkça bir kadının üstüne kuma olarak gitmezlerdi.

Şahsiyetli ahlâkın erkeklerden olduğu gibi kadınlardan da istediği iffet, temizlik ve inceliktir; çünkü kadınların ciddi ve onur sahibi olmaları önemli bir vazifedir. Cinsel ahlâkta esas olan kadın ve erkeğin incelik, utanma duygusu, iffet ve ismetini korunmada sağlam olması ve ödün verilmemesidir.25 Bunun dışında kalan âdet ve alışkanlıklar değişebilir. Ahlâkî davranışın fâili olan şahıslar kutsal olunca, her kutsal şey gibi, hiçbir kimsenin onun kişilik haklarına dokunmaması gerekir. Bu hakların korunmasına hem erkekler hem de kadınlar uymalıdır. Çünkü her iki şahsiyet grubunun hakları kutsaldır.

İslâmî ailenin getirdiği yenilik sadece mirasta yeni haklar sağlanması değil, bunun dışında kadına üzerinde sadece kadının tasarruf edebileceği para veya mal olan 'mihr (mehir)', kadının istemediği erkekle evlendirilmemesi, iffeti korumayı esas alarak üvey ana ile evliliği yasaklaması, cahiliye döneminde mevcut olan ve birtakım nikâh adını taşıyan adetleri kaldırarak26 onun yerine iki tarafın özgürce ortaya koyduğu

bir sözleşme olan nikaha bir kutsiyet kazandırmış olmasıdır. İslâm kadına birçok haklar sağlamıştır. Bunlardan biri de kadının istemediği birisiyle zorla evlendirilmeye kalkışılmasını engellemesidir. Hz. Peygamber, kadın rızasının olmadığı bir evlilikte, nikahın da olamayacağını beyan etmiştir.27

İslâm dini, ailenin haklar açısından devamını sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için, erkeğe ve kadına birtakım haklar ve görevler yüklemiştir.28 Evlilikte devamlılığı sağlamak için, geçici evliliği de kaldırmış ve işe devamlılık kazandırmak için birtakım ön tedbirlere müracaat etmiştir. Sağlam bir evlilik temelinin atılabilmesi için öncelikle eşler arasında maddî ve manevî denkliğin (küfüv) olması istenmiştir. Denklik daha ziyade manevî olgunluk ve ahlâkla ortaya çıkmaktadır. Zira aile mutluluğu iki tarafın ahlâken ve manen uyuşmasına bağlıdır. Ahlâkî ve manevî denklik esas olmakla beraber, eşler arasında ayrıca yaşça, malca, fikir ve bilgice, aile ve milletçe, mizaç, seciye, soy, iyi ahlâk, iffet, fazilet, sıhhat ve güzellik yönlerinden de bir denkliğin olması, dikkat edilmesi gereken hususlardır.29 Çünkü yürümeyen bir ailenin çözülmesi, boşanma, Hz. Peygamber'in ifadesiyle "bozuklukların en hoş olmayanı"dır, fakat bu yol hoş görülmese, arzulanmasa bile ihtiyaç ve zorunluluklar sebebiyle serbest bırakılmıştır.

Göktürkler de fuhuş nedir bilinmezdi. Evli kadına tecavüzün suçu ölümdü. Bekar kız tecavüze uğramışsa, genç kız da eğer o kişi ile evlenmeyi kabul etmezse, o kişinin de cezası ölümdü. Eski Türklerde örtünme ile ilgili belirleyici bir kayıt da mevcut değildi. Genellikle tek kadınla evlenilirdi. Kadın kendi sahasında bir otoriteye sahipti. Kabile ve aile içinde özel bir yeri vardı. Kadın ve erkek aynı haklara sahipti; ayrıca siyasî ve sosyal roller de üstlenirdi. Mesela hakan kararları, yasaları ilân ederken, elçi kabul ederken hatun olmaksızın tek başına kabul etmezdi. Erkek, kadınına büyük değer verir ve saygı gösterirdi.30 Baba ölünce oğul

babasının hanımlarına bakmaya ve öz anası olmayanlarla evlenmeye mecburdu. Aynı durum ağabey kardeş, amca yeğen için de geçerliydi. Baba ölmeden malı taksim etmişse kızlar mirastan pay almazdı.31 Doğu Türkistan Türklerinde, kadın evleneceği kişiyi seçmede kısmî bir özgürlüğe sahipti. Kadına evlilik bedeli olarak "toyluk" diye bir hediye verilirdi. İktisadî ve hukukî hürriyete sahipti; tasarruf hakkı vardı; akrabalık ana ve baba tarafından ortak geçer.

Eski Türkler iffete çok büyük bir değer verirler. Doğum yapacak kadının imdadına Ayzıt adında bir doğum Tanrıçası koşar; eğer kadın iffetsiz ve kötü birisi ise onun yardımına kadın ne yaparsa yapsın asla gitmezdi.32

İslâm öncesi Türklerde diğer Avrupa ve Arap ülkelerindekilerle mukayese götürmez bir iffet, ismet ve namus anlayışı vardı. Bunun temelinde örf ve âdetler olmakla birlikte, o günün dinlerinin de çok büyük rolü vardı. Ayzıt doğum Tanrıçası'nın iffetsizin yardımına gitmemesi, o günkü Budizm, Brahmanizm, Şamanizm, Zerdüştlük vb. gibi inanç ilkelerinin insanların ve kadınların fuhuş bataklığına düşmemelerinde önemli bir rol üslendiği görülür.

Çeşitli dünya milletleri arasında o gün en şanslı durumda olan Türk kadınlarıdır. Buna rağmen sahip oldukları hak ve değerler yine de istenilen ve arzu edilen seviyede değildi. Kadınları gerçek şahsiyetlerine yakışan, bulundukları durumdan daha iyi bir seviyeye çıkaran, onları gerçek iffet, ismet ve namus anlayışına sahip kılarak seviyelerini yükselten, lâyık oldukları dereceye ulaştıran İslâm olmuştur. Türk ailesinde evlilik kutsal ve namusa uygun bir şeydir; bundaki amaç ise insan sayısını yasal yollarla artırmaktır.33

Anadolu Türklerinde kadınlar misafirlerden kaçmaz; ayrılırken onları çok candan bir şekilde uğurlarlardı. Anadolu'da Aleaddin Artana Bey'in

hanımlarından biri olan Tağa Hatun otururdu. Bu çok cömert ve faziletli bir kadındı. Yanına gelindiğinde geleni ayakta karşılar, güler yüzle selâm vererek konuşurdu. Türk kadınları erkekten kaçmadıkları için yüzleri görünür; meclise hatunlardan biri geldiğinde sultan ayağa kalkar, onun elinden tutarak tahta oturturdu; bütün saygı ve ihtiram Türk halkının gözleri önünde olurdu.34

İslâm sonrası Türk toplumunda kadın yüksek kabul törenlerinde yer alır, onlar da erkeklerle birlikte siyasî ve askerî toplantılarda eşit derecede roller üstlenirlerdi. Yine kadınlar bazı yerleşim bölgelerinin ve şehirlerin idarecileri olabilirlerdi.

İslâm sonrası Türkmenler de dünyanın en demokrat halkıdır. Onlarda eşitlik ilkesi en üst seviyede işlerdi. Her erkek “Tekin”, her kadın da “Hatun”dur. Türkmenler kendilerini “Oğuz Han” soyundan sayarlar. Türkmenler eşitliği seven ve aile içinde buna önem veren bir topluluktur. Bu eşitlik anlayışı, çok kadınla evliliğe de imkan vermemektedir. Türkmenlerin büyük bir çoğunluğu tek kadınla evlidir ve çok evliliği de uygun görmezler. Çok evliliği engellemek için de kızın mehrini çok yüksek tutarlardı. Bunun için de kadının değeri yüksek olurdu. Türkmen kadınları çok büyük özgürlüğe sahipti; toprakları ve sürüleri vardı. Türkmenlerde zengin ve fakir herkes kendi işini kendisi görür; bu nedenle Türkmenler hizmetçi kullanmazlardı. Bu kadınlar olağanüstü becerilere sahipti; çok güzel ve ince işli halılar, işlemeler vb. şeyler yaparlar ve kendi çeyizlerini kendileri düzerlerdi.35 Ama boş işlerle hiç meşgul olmazlardı.

Özbeklerde de ana yönünden soyluluğa önem verirlerdi, fakat onlarda Türkmenler kadar eşitlik yoktu; aile feodalitenin tesiriyle devlet saltanat halini almış ve kadının özgürlüğü kısmen kısıtlanmıştı.

A. Osmanlı Döneminde Kadın

Hakları ve Kadının Durumu

Osmanlı Türklerinde kadın erkekle aynı manevî eşitliğe sahipti; ancak dinin sağlamış olduğu bu eşitlik hakkının medeni kanun sicillerine geçmesi için XV. asrın geçmesi gerekmişti. Evlilik sözleşmesi tamamen medenî bir şekilde kadının önünde gerçekleşirdi. Bu devirde Batı'da ise kadının ruhunun olup olmadığı, cennete gidip gidemeyeceği tartışılıyordu. Böyle bir dönemde Osmanlı Türk kadını, sadece kocasının girebileceği ve yabancı erkeklerin gözleri ve düşünceleriyle hürmetini kıramayacağı mabet misali odasında, hareminde hayatını sürdürürdü.36 Kadının manevî sorumluluğu prensibi Kur'anca belirlenmiş, hem bu dünyada hem de ahirette cinsler arasında hiçbir ayrım yapılmayacağı açıkça ilân edilmiştir.37

Osmanlı Türklerinde de çok kadınla evlilik son derece azdır. Din dört kadınla evlenmeye izin vermiştir, fakat nüfusun yüzde sekseni tek eşle evlidir.38 Bu taşrada daha da azdır. Koca hanımına veya hanımlarına eşit davranmak zorundadır. Yaş, soy, servet, din gibi hiçbir ayrımı kabul etmeyen bu eşitlik (adalet) her hususu içine almaktadır. Bilhassa yiyecek giyecek, barınak, karı-koca münasebetlerini ilgilendiren hususlarda eşitlik daha bir titizlik ve adil bir şekilde uygulanmaktadır.

Koca, kendi durumuna, mevkiine ve imkanlarına göre hanımın geçimini temine mecburdur. Gerek Kur'an'ın açık tavsiyeleri, gerekse Peygamber ve kanunların kadınlara iyi muamele etmesi ve onların geçimini tek başına koca tarafından yürütülmesi gerekliliği ve kadınlar arasında lüzumsuz çekişme ve huzursuzluk çıkarması, erkeklerin, huzuru ihtiraslarına tercih etmeleri Müslümanlar arasında çok kadınla evlenme vakalarının oldukça ender görülmesine çok büyük katkıda bulunmuştur. Durumu ve geçim seviyesi iyi olanların ekseriyeti de Avrupalıların adetlerine kendilerini uydurabilmek için tek kadınla evliliği tercih etmektedirler. Osmanlı Türklerinde de kadın evinin mutlak hakimidir. Evdekilerin kimini terbiye eder, eğitir, kimilerine emirler verir; kadınlardan istediklerini misafir eder,

ziyaretçiler kabul eder. Gerek gezinmek, gerek ziyareti iade için günün her saatinde örtülü olarak hizmetçi ve köleleriyle sokağa çıkarlar.39 Kocası birçok işinde onun fikrini sorar. Türkiye'de kadınlar Avrupalıların zannettiği gibi horlanmamışlardır. İslâm dininin kadına yüklemiş olduğu en büyük görev çocuk doğurmak, onları eğitmek ve büyütmektir. Allah ondan yalnız bunu ister, kadınlar başka işlere bedenen iştirak etmek zorunda değildir. Müslümanların kadın ruhuna değer vermedikleri düşüncesi de yanlıştır.40

Bir anne olarak, erkek ve kız çocuklarının korunması, beslenmesi ve eğitimi konusunda hak sahibidir; çocuklarının tatlı dilleri, gittikçe artan şefkat, kocasından gördüğü engin saygı, sevgi hürmet, ailesinden esirgemediği ihtimamın mükafatıdır. Çocuk büyüdükten sonra da bu ihtimamları hiçbir zaman unutmaz. Türkiye'de sultan da dahil, herkes ana adını sonsuz bir şefkat ve hürmetle anar.

Osmanlı Türklerinde kadın hem kanun hem de dine göre hakları ve vazifeleri olan muhterem ve sorumluluk sahibi bir varlıktır; birçok medenî hak ve vazifeleri vardır.41 Kadın, kadınlara imamlık vazifesinde bile bulunabilir. Ayrıca siyasi hak ve vazifeleri vardır. Çünkü cihat (din ve ülkeyi koruma) şahsî bir mecburiyete dönüştüğü zaman, düşman İslâm ülkesini istila ettiğinde, kadın kocasının izni olmaksızın bile düşmana karşı din ve ülkesini korumak zorundadır. O da tıpkı İslâm savaşçısına verilen "eman"42 verme hakkına sahiptir.

Türk erkeği kadınından üstün olduğuna inanır, fakat karısına karşı daima yumuşak davranır; ona sadıktır, fakat yumuşaklığı büyük bir vakar taşır; himaye edici bir havası vardır. Onun bu tavrı zayıf bir varlık karşısında kudretli bir varlığın onun mutluluğu için gerekli koruyuculuğuna benzer. Erkek kadına Allah'ın kendisine en büyük armağanı gözüyle baktığı için onu her çeşit servet ve mala tercih eder. Karısının ailesine ve kendisine

hediye verir. Ailesinin imkanları ölçüsünde yiyecek, giyecek ve diğer ihtiyaçlarını karşılar. Eğer kadını geçindiremeyecek kadar ekonomisi bozuk ise kadına ekmek, yağ, pirinç, odun ve dokumalık iplik veremiyorsa ve kadın da boşanmayı isterse onu boşar; eğer ekonomisi iyi olduğu halde pintilikten, hasislikten çoluk çocuğuna bakmazsa o zaman kadın kanun yoluyla boşanmayı veya kendine bakmasını sağlayabilir. Koca kadına kötü davranırsa şiddetli ceza görür. Erkekte iktidarsızlık, soğukluk gibi durumlar da varsa yasalar yine boşanma hakkını kadına verir.43

Kadın ise önce kocasına itaat ederek ev işlerini yürütmek, yemek yapmak, çocuklarını emzirmek ve gözetmekle yükümlüdür. Şayet geçim sıkıntısı varsa, kocanın kazancı yetmiyorsa, yün eğirmek ve el işi yapmakla boş vakitlerini doldurabilir.44

Osmanlı Türk kadınının odalara kapatıldığı, hürriyetlerinin elinden alınarak esir ve köle gibi kullanıldıklarına dair bazı Batılı yazarlara en iyi cevabı yine kendi milletinden olan Türkiye'yi gören ve orada yaşayan sefirler, seyyahlar ve elçi hanımları vermiştir. Öncelikle kadının hür olduğunu hatta Türk kadınlarının bütün dünya kadınlarından daha geniş bir hürriyete sahip olduklarını, hiçbir kayıt altında olmaksızın çoğunun günlerini eğlence ile geçirdiklerini, istediklerini yaptıklarını, istedikleri gibi gezdiklerini, alışveriş yaptıklarını, hemen hemen her tabakadan kadınların bu kaidenin dışında olmadığını Lady Montaqu anlatmaktadır.45 Türkler hakkındaki bu yalan ve saçma yazıları ömürlerinde hiç kadın görmedikleri ve erkeklerle görüşmedikleri halde, onların ahlâkından bahsedenlerden birinin Duman olduğunu belirtir.46 Kadınlarla ilgili yukarıdaki iddiaların sahibi olan Mr. Hill'in Türkiye ile Mısır'daki mağaraları karıştırdığını ifade etmektedir.47 Türk kadınlarının da kakum kürklerinin ve başlarına takmak için elmaslarının olduğunu, sıradan satıcının karısının bile saten sırma elbise giydiğini, kadınların istedikleri gibi harcama yaptıklarını belirttikten

sonra, Türk kadınlarınca çok ünlü olan hamam sefalarından söz ederek orada toplandıklarını, adeta oranın, kadınların bir çeşit kahvehanesi olduğunu, oraya erkekler giremediği için keyiflerince eğlendiklerini, hem de temiz millet oldukları için yıkanıp temizlendiklerini yazmaktadır.48 Hamama gitmek her Türk kadını için yedirilip giydirilme hakkı kadar önemlidir. Eğer hamama gönderilmezse, göndermeyeni kadıya dahi şikâyet edebilir. Zaten erkekler de kadınların bu isteklerine karşı çıkmazlar. Ayrıca zengin Türk kadınlarından hiçbiri kocalarından hiç korkmazlar. Çünkü onların ekonomik bağımsızlığı vardır; gelirleri kendi ellerindedir. Divan da bu konuda kadınlara hürmet eder.49

Türk kadınının maddî temizlik yanında çok önem verdiği bir husus da manevî ve cinsî temizlik olan iffettir. İffet kadınlar için Türklerde çok önemlidir. Bunun için kadınlar sokağa çıkınca örtünürler. Kendilerinin erkeklerin görmesine izin vermezler. Eğer bir taraflarını erkek görürse ruhen kirleneceklerine inanırlar.50 Örtü İslâm'ın getirdiği kadınları dış kötülüklerden koruyan bir kalkan olarak algılanır. Lady Montaqu "Benim İstanbul'u nasıl sık sık dolaştığımı merak edersiniz. Türk kadınlarının örtüsünü seviyorum, sevmesem de en büyük arzumu (İstanbul'da rahat gezme arzusunu) gerçekleştirmek için buna katlanıyorum". demektedir. O bile sokakta böyle rahat gezebildiğini inkar etmemektedir. Türk kadınları çok namuslu ve namuslarını korumaya düşkündür. Onların iffetli olmaları helal süt emmiş olmalarına ve dinî inançlarına bağlıdır.

B. Sosyal Ahlâk

Gerçek Türkler iyi kimselerdir; "kendinize yapılmasını istemediğiniz bir şeyi, başkalarına da yapmayınız" emrine çok iyi uyarlar. Onlar Müslüman olsun, Hıristiyan olsun, isterse Musevî olsun, herkes için iyilik isterler. Onlar Müslümanları aldatmadıkları gibi, Hıristiyanları da aldatmaz ve

hiçbir çeşit hırsızlığa da müsaade etmezler. Türkler arasında tefecilik büyük bir günahtır. Ve pek görülmeyen bir şeydir.

Türkler çok dindar, çok yardımseverdirler, dinleri için çok gayret gösterirler, onu bütün dünyaya yaymakla vazifelidirler ve onlar bir Hıristiyana değer verirlerse ondan Müslüman olmasını rica ederler. Hükümdarlarına çok bağlıdırlar, ona büyük saygı duyarlar ve itaat ederler. Türklerin hükümdarlarına itaat ettmediği ve Hıristiyanların tarafına geçtiği görülmemiştir. Onlar hiçkimseye sataşmazlar ve şehirde askerler de dahil kılıç taşımazlar, yalnız hançer taşırlar. Türkler çok az kavga ederler, düelloyu ise hiç bilmedikleri şeydir.

Türkler kanaatkardırlar ve etin ne miktarında ne de kalitesinde aşırı titiz değildirlerdir; lokantacılar İstanbul'da çok iş yapamazlar ve onların yemek için yaşadıkları değil, yaşamak için yedikleri söylenebilir.

3. İş ve Meslek Ahlâkı

İslâm öncesi Türkler mesleğe "yol" derlerdi; yolda büyük olan, soyda büyük olandan önce gelirdi. Bir Bektaşi sözünde "belden gelen değil, ilden gelen seyyittir." İfadesi de yolun soydan önce geldiğini gösterir. Bu dönemde meslek grupları olarak etkin bir teşkilattan söz edilmektedir. Buna rağmen bazı meslekler ve bunlar arasında bir dayanışmanın olduğu ifade edilmektedir. O zamanki eski Türklerde idare eden sınıf, torunlar, kamlar, buyruklar, bitikçiler adıyla dört mesleğe ayrılmışlardır. Daha sonra Osmanlı Türklerinde bunlar mülkiye, ilmiye, seyfiye ve kalemiye olarak dört ayrı yolu meydana getirmiştir. İktisadî meslekler de bunlardan ayrı olarak bulunmaktaydı. Anadolu Selçuklularının son dönemlerinde "Ahiler" teşkilatı meslekî teşkilat fütüvvet prensiplerine dayanan zaviyeler şeklinde teşekkül etmişlerdi. Ahiliğin kendisinden çıktığı fütüvvet, lûgatlarda cömertlik, delikanlılık, babayiğitlik gibi anlamlara gelir; halk içindeki kullanılan anlam ise "dünyada ve ahirette halkı nefsine tercih etmek ve öne

almaktır".51 Fütüvvet, rağbet gösterilen ulaşılmak istenen bir nitelik, bir ülküdür. XIII. yüzyılda ortaya çıkan bu teşkilat XIV. yüzyılda altın çağını yaşamıştır. Fütüvvet ülküsü sonraları gerek meslekî gerekse dinî şahıs topluluklarının ortak bir adı ve ülküsü halini almıştır. Bazı topluluklarda ise İslâmî anlayıştan sapmalara karşı bir tepkiyi ifade ediyordu. Yine fütüvvet, o devrin şartlarına göre değer meydana getirenlerin ve emeği ile topluma katkıda bulunanların, emeksiz olarak pay almak isteyenlere, devlet gücünü elinde tutanlarla, onların gölge ve himayesindeki vakıflardan tasavvuf perdesi altında yararlanmak ümidinde olanlara karşı bir tepki idi. Bu tepki aynı zamanda İslâm ahlâkı içinde de destek ve temeller bulmuştur. Çünkü fütüvvet, adaletin yerine getirilmesi ve kişinin kendisi için adalet istemekten vazgeçmesidir. Yani başkalarının haklarını korumak için titizlik, kendisi için feragat isteyen üstün bir ahlâk anlayışıdır.52

Bu anlayış daha sonraları, önceki üstün niteliklerini kaybederek, bir çeşit şövalyelik ruhunu, yemek yedirtip kafa kırdırtmaya, kaba saba bir cömertlik ve pervasız bir cesaret sergilemeye dönüştü. Ancak ilk dönemdeki fütüvvet ülküsü insanları, bu ideal etrafında toplamak için ne gibi şartlara, niteliklere sahip olmaları ve kendilerini nasıl eğitmeleri gerektiğini gösteren ayrıntılı "fütüvvetname"ler meydana getirmeye zorladı. Horasan'da, Nişabur'da, Irak'ta, Suriye'de değişik yerlerde "melamilik" akımınca benimsendi. Kısmen Şiilerle Batınîlerin de benimsediği yerler de vardır. Özellikle Safevilerden sonra, İran'da, Osmanlı ülkesinde bazı yerlerde fütüvvetin Şii karakter taşıdığı da söylenebilir.53 Türk esnafının piri olan Ahi Evran'ın memleketi Kırşehir büyük bir Ahi merkezi olmuş ve XV. yüzyılda Mevlevilik-Bektaşilikle karışan Türk esnafı içinde yaşamaya devam etmiştir. Ahi ve Mevlevî düşünceleri Selçuklulardan Osmanlılara geçmiş, daha sonra Suriye, Mısır ve Balkanlar'a kadar yayılmıştır.54 Bu ülkü, bir tarikat, bir mezhep değildir; ana temelleri cömertlik, yiğitlik,

kahramanlık, feragat ve fedakarlık olan bir toplumsal ve meslekî idealdir. Fütüvvet ehlinin özellikle “seyfi” kolunun Osmanlı fetihlerinde çok büyük hizmetleri olmuştur.

Fütüvvetlerin toplum içinde meslek ahlâkı açısından çok büyük bir sosyal ve ahlâkî önemi vardır. Öncelikle ferdi eğitecek ve olgunlaştıracak öğüt ve ilkeleri belirler. Meslek ahlâkının esaslarını verir ve genel ahlâk ile ilgili hususlarla onları özdeştirir.55 Özellikle helal kazanç ve kişinin çalışarak kazanması hususunu vurgular. Kur’an’da: “İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur”56 emri verilirken, Hz. Muhammed de: “Hiç kimse el emeği ile kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir”57 buyurmaktadır.

Ahi ahlâkının da temelini oluşturan “Fütüvvet Adabı” iki kısımdır: Açık ve içe ait emirler: Cömertlik, tevazu, kerem (alçak gönüllülük), merhamet, bencil olmamak, gerçekçilik vb.

Kapalı ve dışa ait emirler ise gözün harama bakmaması, ağzın günah sözler söylememesi, elin zulme araç olmaması gibi yapılmaması gerekenlerle; bir de kapısı konuklara, kesesi ihtiyacı olanlara, sofrası aç olanlara açılmasını isteyen emirlerdir. Fütüvvet özelliği taşıyan bu kimseler bir araya gelince birbirlerine “yiğit kardeşler” diye hitap ederlermiş. Daha sonraları “ahi” terimi bu ifadeyi kısaca dile getirmek için kullanılmaya başlanmıştır.

Ahiliğin kurulmasında eski Türk gelenekleriyle Şamanizm’in bazı etkileri olmuştur. Türklerin İslâmiyet’i din olarak seçmeleri ve Müslüman olmaları sadece basit bir din değiştirme hadisesi değildir. O aynı zamanda göçebe bir hayat tarzından yerleşik hayata geçmek, bir medeniyet anlayışından yepyeni bir medeniyet anlayışını benimsemektir. Göçebe hayatına bağlı eski Türk ahlâkı, göçebe Türk halkının örf ve adetlerine dayanmakta ve oradan değerlerini almaktaydı. Eski Türk ahlâkında öne

çıkan güç ve kuvvet cesaret cömertlik, misafirperverlik, kadirşinaslık vb. temel vasıflar İslâm ahlâkına hiç de yabancı değildir. Bu temel niteliklerle beraber, bunlara Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonra daha birçokları ilave edilmiştir. Bu vasıflar, Türkler yerleşik hayata geçtikten sonra da uzun bir süre yaşatılmıştır. Osmanlılar döneminde Ahi teşkilatının bir devamı olarak "Esnaf Loncaları" ve "Kethudalıklar" teşekkül ettirilmiştir. Ancak Osmanlı'nın ilk dönemlerinde "Lonca" kavramı yerine "zaviye" kullanılırdı. Zaviyede ve dinî çağrışımlar uyandıran bir anlam vardır. Loncanın tam karşılığı ise "oda" olabilir. "Lonca" XVIII. yüzyıldan sonra yabancı esnaf odaları için kullanılmaya başlanmıştır.58

Batı kaynaklı birçok baskı ve etkiden sonra, esnafın başında yer alan şeyh, nakip, duacı yavaş yavaş gitmiş, yok olmuş; onların yerine devletin adamları olan kethüdalar, yiğitbaşları atanmıştı. Bunlardan birincisi devleti; ikinciler esnafı temsil ediyor görünüyorlardı.59 Aslında bunlar kendilerini temsil etmekten başkalarının işine bakamaz olmuşlardı.

Ahi teşkilatının ülkenin her şehrini, her köyünü, her yerini kaplamış durumdaydı. Kienitz onların hizmetlerini İbni Batuta'dan naklen şöyle dile getirmektedir: "Dünyanın hiçbir yerinde yabancılara bu kadar yardımda bulunan, kötüler ve serserilerle mücadele eden böyle bir teşkilat yoktur. Aynı mesleğe mensup evli olmayan gençler, yaşlı birini kendilerine baş seçiyorlar. Teşkilatlarına "el-fütüvve" adını veriyorlar. Baş seçilen ahi bir bina yaptırıp içini lambalar, halılar ve çeşitli eşya ile donatıyor, günlük kazançlarını her gün teşkilata teslim eden gençler, o parayla kulübün yiyecek, içecek gibi ihtiyaçlarını sağlıyorlar. Ülkede bir yabancı bulunuyorsa onu davet ediyorlar ve gideceği güne kadar ağırlıyorlar. Hiç kimse yoksa kendileri yiyip içip müzik yapıyorlar ve ertesi gün tekrar işlerinin başına gidiyorlar. böylesi iyiliksever insanlara başka bir yerde rastlamadım".60

Ahilerin zaviyelerdeki ortak yaşantı sonucu ortaya çıkan bazı uymaları gereken ilkeleri vardır. Bunlar: Her ahinin bir mesleği, sanatının olması, yeteneklerine en uygun tek bir iş veya sanatla uğraşması, doğru olması, dürüstlükten ayrılmaması, haksız kazanca yönelmemesi, işinde ve sanatındaki ustasına olduğu kadar diğer bütün büyüklerine içten sevgiyle bağlanması, sanatında ve davranışlarında herkese örnek olması, kazancında geçiminden fazlasını yoksullara, muhtaçlara yardım olarak bağışlamasıdır.

Bu kurallar dışında ahinin uyması gereken birtakım görgü kuralları da vardır. 740 maddeye ulaşan bu kuralların öğretilmesi ve eğitimi cumartesi akşamları zaviyelerde yapılmaktaydı.

Anadolu'da erkeklere bağlı ahi teşkilatları yanında, kadınlara ait olan, ahilerin yaptığını, kadınlar arasında gerçekleştirmeye çalışan "Baciyân-ı Rûm" teşkilatları kurulmuştur. Bu teşkilatı Ahi Evran'ın eşi Fatma Hatun kurmuştur. Fatma Bacı olarak bilinen ve sonraları Fatma Ana namıyla şöhret bulan bu hanım "Bacıyan-ı Rum"u ahi birliklerinin kadınlar ve genç kızlar kolu olarak kurmuştur. Bu tarihte o zamana kadar bilinen ilk kadın teşkilatıdır.

Eski Türklerde kadının toplumda önemli bir yeri vardır. İslâm'dan sonra da Türk kadının bu millî ve aslî görevleri, önemini sürdürmeye devam etmiştir. Onlar hiçbir zaman iş hayatından kopmamışlardır. Bunların faaliyetleri arasında örgücülük, halıcılık ve giyim eşyası imali ve askerlik en temel görevleridir, onlar İslâm öncesinde avcılık, binicilik, atıcılıkta usta oldukları ve savaşta büyük yararlılıklar gösterdikleri bilinen bir gerçektir. Ayrıca onlar ahi tekke ve zaviyelerde ağırlanan misafirlere de hizmet ederlerdi.

Fütüvvet ve ahi teşkilatı ahlâk ile İslâm iş ve ticaret ahlâkı büyük bir benzerlik ve ortaklık gösterir. İslâm da çalışmayı, helal kazancı, iş hayatında dürüstlüğü, müşteriyi aldatmamayı, hileli ölçüp tartmayı, malı

övüp insanları kandırmayı, karaborsacılık yapmayı, alışverişte insanlara iyi muamele etmeyi, işi yaparken işine dikkat etmeyi, işin ücretini bekletmeden vermeyi çalışanını koruyup kollamayı vb.'yi insana öğütlemektedir.61

Osmanlı Türkleri son asra gelinceye kadar bu ahlâk kurallarına çok titizlikle uymuşlardır. "İnsan için kendi çalıştığından başka bir şey yoktur"62 düştürü doğrultusunda ecdadımız bir ibadet şuuru içinde çalışmışlardı. Türklerden hemen herkesin bir işi vardı. Başta ticaret olmak üzere, çiftçilik, ilim veya sanatla meşgul olurlardı. Padişahlar bile bir meslek sahibi idi.63 Onlar çok dürüst ve "helâl lokma" kazanmak için uğraş verirlerdi. En küçük işçisinden tutunuz da padişaha varıncaya kadar herkes helâl lokma peşinde koşar. Emri altındakilere de haram lokma yedirmemek için uğraşırlardı. Çünkü İslamiyet, haram kazancın, kişiyi dünyada ve âhirette perişan edeceği düşüncesini Müslümanların kalbine yerleştirmekle manevî bir zabıta ve otokontrol sistemi kurmuştur. Bu manevî murakabe yanında sürekli memurlarla da kontrol vardır. Eğer birisi malı olması gereken fiyatın üzerinde satsa, ilgili memurlar ya onu orada döverler yahut adaletin huzuruna çıkarır ve değnek cezasına mahkum olur, ayrıca tazminat ödetilir.64 C. Farrére bir gün Çanakkale'de pazara gider; akıl almaz ucuzlukta malları satın alıp yatına dönerken iki asker durdurur, tekrar pazar yerine getirir, her şey kontrolden geçer; sonra kadı malları yükletir, kuruşlarla dolu torbayı C. Farrére'ye verir. Caminin imamı da olan kadı ona bu adamlar senden kâr ettiler. Evet %10 kar ettiler, Hâlbuki yabancıdan kâr alınmaz. Kitapta böyle yazar "yabancıya misafirin gibi muamele edeceksin." İşte bu Türke layık bir şuur.65 İşte bu şuur madde ile mananın birleşmesi sonucu elde edilen bir şuurdur. Burada maddî ve manevî murakabenin de büyük bir yeri olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır. Esnafta Allah korkusu yoksa, ona yalnız inzibati tedbirler yetmez. Kaynağını ilahî emirlerden alan bir kanaat duygusu iş ve ticaret hayatında

özlenen dürüstlüğü sağlayabilir. Fatih Sultan Mehmet Han tebdili kıyafet yaparak esnafı teftiş etmiş, -o meşhur komşu esnafların birbirini siftah etsin diye kollaması hadisesi- esnafının üstün kanaatkarlığını görünce: "Bu milletteki bu ahlâkî istikamet yok mu, ona dünyalar fethettirir. Milletin ahlâkî zafiyetine halel getirenleri Allah kahretsin"66 demiştir.

Fatih'in bedduası yankısını XIX. ve XX. yüzyıl Osmanlı Türkiyesi'nde buldu. Bu devirde ekonominin bozulması ve fakirlik halkın ahlâkını da bozdu. Ayrıca Tanzimat'ın azınlıklara sağladığı bazı imtiyazlardan faydalanarak onların askere gitmemesi, bazı vergilerden muaf tutulması, kendilerini ticarete, sanata ve ilme vererek zenginleşmeleri sonucu iktisadî ve ticarî hâkimiyeti ellerine geçirmelerine neden oldu. Bu imkanları değerlendirerek tefeciliğe, faizciliğe ve karaborsacılığa başladılar, sonunda Türk ticaret ahlâkına büyük darbeler indirdiler. Yabancı sermayeyi ülkeye getirip Türk esnafının zararına olacak şekilde kullandılar, sonra loncalar çözüldü, kapalı çarşı ve kapanlar zayıfladı, namuslu esnaf o azınlıklarla rekabet edemez hale gelerek kapılarını kapamak zorunda kaldılar.

Ülkeyi yönetenlerin gününü kurtarma politikalarının sonucu memleketin kaderi Koca Sekbanbaşı'nın dediği gibi "manav, bakkal, balıkçı, kayıkçı, hamal vb. gibi görünüşte Müslüman fakat temizlenmekten haberi olmayan ayak takımının"67 elinde bulunuyordu. Osmanlı ülkesindeki iş ve ticaret ahlâkının bozulmasının baş aktörleri yine azınlıklar olmuştur. Porter diyor ki; "Türkler arasında sahtekâr da çıkar, ama sahtekarlığı mutlaka Rumlardan öğrenmişlerdir. Çünkü gerçek Türk toplumunda sahtekarlık yoktur", Türk-Rum karışımı köylerde Rumlar Türkleri kendilerine benzetmişlerdir.68

Bilindiği gibi Tanzimat'la sağlanan imtiyazlar sonucu gayrimüslimler Türk yönetiminde kilit noktalara gelmeyi başarmışlar, bu uygulama imparatorluğun yıkılışını hızlandırmış, IX. yüzyılın sonuna doğru da, aydını

da, cahili de milli ahlâkın değişmez unsurlarına saldırmaya başlamış, eski Türk ahlâkı ile alafranga ahlâk adeta birbirine karışmıştır.

Vatan ve Devlet Ahlâkı

Her milletin yeryüzünde gerçekleştirdiği tarihî ve medenî üstlendiği bir görev vardır. Türk milletinin üstlendiği görev ise ahlâkın en yüksek faziletlerini gerçeklik sahasına çıkarmak, en mümkün görülmeyen fedakarlıkların ve kahramanlıkların mümkün olduğunu ispat etmektir.69 Böyle önemli bir görevi yerine getirmek için iki temel unsura ihtiyaç vardır. Bunlardan birisi vatan, diğeri de bunun üzerinde bu ahlâkî etkinlikleri sağlayacak veya buna imkan verecek olan devlettir.

A. Devletin Ahlâken Lüzûm ve Önemi

Devlet, “cemiyetin huzur ve saadetini temin etmek, hukuk ve hürriyetini, namus ve mukaddesâtını şer güçlerin saldırılarından korumak için -umumun vesâit ve vekâletine hâiz- bir adalet gücüdür.”70 Bu tarifte de belirtildiği gibi, sosyal ve ahlâkî hayatın normal bir şekilde devam edebilmesi için devlet bir zarurettir. Aynı zamanda, halkın işlerinin adaletle yürütülmesi, dinî vecîbelerin en önemlilerindendir. Bunun içindir ki, devletsiz dinin devam ve bekâsından söz edilemez. Çünkü Allah iyiliği emretmiş, kötülüğü yasakmış,71 zulme uğrayanlara yardım etmeyi, adalet ve cihadı farz kılmıştır. Emirlere uyulması, adaletin tesisi, zulmün ortadan kaldırılması,72 iyilik, hayırseverlik vb. iyi hasletlerin yayılmasını temin etmek de devletin gerçekleştirmesi gereken görevlerdendir.

Toplumsal hayat için zarûrî ve kaçınılmaz olan devlet, aynı zamanda, kişinin hayatını, hürriyetlerini, hak ve hukukunu, vicdanını ve mallarını da korumak zorundadır.73

Her yönden ahlâkî, siyasî, hukukî ve idarî bir birlik ve zaruret olarak karşımıza çıkan devletin ahlâkla bir alakası olduğu gibi, ahlâkın da devletle bir alâkası olduğu muhakkaktır. Ahlâkın devletle olan ilişkisi, her vazi

feden söz edildiği zaman ortaya çıkar. Devlet demek, büyük ölçüde karşılıklı vazifeler ve sorumluluklar demektir. Her vazife ve sorumluluktan söz edilen yerde ahlâktan da söz ediliyor demektir. Devletle ilgili vazife ve sorumluluklara "Devlet Ahlâkı" denir. Ahlâk devleti koruduğu gibi, devlet de ahlâkı korur. Devletle ahlâk adeta iç içe ve devamlı bir ilişki hâlindedir. Bu sebeple, ahlâkın korunması, yaşanması ve devamının sağlanması için devlet, lüzûmlu bir kurumdur.

B. Eski Türklerde Vatan ve Devlet Ahlâkı

Eski Türklerde vatan ahlâkı çok güçlü idi. Hiçbir Türk, kendi il'i (milleti) için hayatını ve en sevdiği şeylerini feda etmekten çekinmezdi. Çünkü il, Gök Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi idi. Efsaneye göre, Gök Tanrı Türklerce kutsal olan Aşk Gecesi'nde bir Altın Işık olarak yeryüzüne inmiş, bir bakireyi yahut bir ağacı gebe kılarak bu kutlu İl'in üremesine neden olmuştur. İl'in oturduğu memlekete "yurt" yahut "ülke" denirdi. Orhun Abidelerinde "İl" devlet anlamında da kullanılmıştır. Ayrıca "İl" memleket, ülke, vatan, devlet düzeni vb. gibi anlamlara da gelir.74 Türk nereye giderse gitsin ve hangi anlama gelirse gelsin bu asıl yurdunu unutmaz. Çünkü atalarının mezarı oradaydı. Çocukluk çağı, baba ocağı, ana kucağı hep orada bulunuyordu.75

Eski Türk anlayışında Oğuz Türkleri, Türklerin en gelişmiş ve soylu bölümünü teşkil ederdi; bu bağlamda yeryüzü bir Türk devleti, Oğuz Kağan da bütün insanların hükümdarı olarak düşünülürdü.76 Çünkü onlara göre gök, devletin bir çadırı, güneş de Oğuz Kağan Devleti'nin bir bayrağı olacaktı.77 Bu devletin amacı da dünyada huzur ve barışı tesis etmekti. Bu nedenle de kurulan bütün devletler kendilerini Oğuz Han'a bağlıyorlar ve O'nun düzeniyle yetiniyor ve öğünüyorlardı. Zira eski Türklerde devlet ile barış içinde yaşama İl kelimesinde anlamını bulmuş, bu teşebbüs de bütün dünyaya sulh ve barış getirmeyi amaçlamıştı. "İl" kavramı, aynı zamanda,

eski Türkler açısından barışı dinleştiren “sulh dini” denilebilecek bir din sistemidir. İl’in timsali olan Gök Tanrı, sulh, barış tanrısıdır. “İlhan” da barış dininin yayıcısıdır.

Türklerin İslâm’ı kabullerinden sonra İl yerine “devlet” kelimesinin tercih edildiği görülmüştür. Devlet ise, “işleri çekip çevirmek” anlamında kullanılır. Mülk kelimesiyle de karşılanan devletin amacı da barışı sağlamaktır. “Adalet, mülkün temelidir” vecizesindeki mülk, devlet anlamında kullanılmıştır. Buna göre devlet: “Bir milletin veya bir kavmin veya çeşitli kavimlerden birleşmiş bir kısım halkın diğerleri arasında şahsî hukuk ve mülklerini birçok şartlar ve nizamlar dairesinde muhafaza etmekle beraber, bu vasıta ile hepsini birleştirerek tek vücut halinde düzen altına alıp hariçten tecavüz vukuunda dahi ülkeyi müdafaa edecek askerleri hazırlamaya mecbur olan idare kuvvetinin toplamına”78 verilen bir isimdir. Bir başka tanımda: “milletin kuvvet ve kudretini çoğaltmak, herkesin hak ve hukukunu korumak, vatanı düşmana karşı savunma tedbirlerini almak için kurulmuş genel bir idaredir”.79

Yine eski Türklerde her çeşit hükümranlık İl’e (devlete) aitti. Küçük illerde, bütün İl bir milletin meclisi hükmündeydi. Halkı bu meclis idare ederdi. Türk illerinde çeşitli İllere ait farklı isimde meclisler vardı.80 İl her şeyin hakimi olunca, “il mi yaman, bey mi yaman?” atasözü de hükümranlığın hakanda değil de, İl’de olduğuna işaret eder. Eski Türklerde bir İl, başka İlleri kendi idaresi altına alınca, onların düzenini bozmazdı. Çünkü o İl, bütün diğer Türk İllerini barışa çağırmaktadır. Onlar savaşlarını da daimi kalabilecek daha geniş barış ve asayiş sahası kurmak için yaparlardı. Türkler hiçbir zaman emperyalist bir ruh taşımamışlardır; çünkü onlar Mançurya’dan Macaristan’a kadar bütün Turan Kıtası barış, mutluluk ve asayiş içinde olsun diye yalnız Türk illerini birleştirmeye çalışmışlardır. Bu anlayış bir millî kültür haline gelmiştir. Millî kültürle eş tutulan töre

vatanla da aynileştirilmiştir. “Ülkeden vazgeçilir fakat töreden vazgeçilmez” sözü millî kültürün önemini ortaya koymaktadır. Eski Türk mitolojisinde “Türk Töresi”ne uymadığı için babanın bile öldürülmesi, töre gereğidir.81

Ziya Gökalp, millet mefkuresini, diğer zümrelere ait mefkurelerden, mesela aile, meslek, ümmet, medeniyet ve milletlerarası birlik mefkurelerinden daha yüksek tutar. Bu nedenle vatanî ahlâkın da diğerlerine üstün gelmesi gerektiğini savunur. Çünkü vatanî ahlâkımız kuvvetli olmazsa ne istiklalimizi ne hürriyetimizi ne de vatanımızın bütünlüğünü koruyabiliriz.82

Türk devlet ahlâkı açısından Türk toplumu iki farklı dönem geçirmiştir. Bunlardan biri, ilk Türklerin Orta Asya’nın bozkırlarında tarih sahnesinde göründükleri andan İslâm’ı kabul ettikleri X. asrın sonlarına kadarki süredir. Bu dönemde bu millet, her türlü yabancı tesirlerden uzak kalmış ve kendi benliklerini korumuşlardır. Bu döneme kadar benimsedikleri çeşitli dinler, İslâm kadar manevî benliklerine tesir edip iz bırakmamış; yine çevrelerindeki insan topluluklarıyla kurmuş oldukları ilişkiler de gelenek ve göreneklerine bağlı kalmayı engellememiştir.

C. İslâm Sonrası Türklerde Vatan ve Devlet Ahlâkı

Genel olarak “ümmet çağı” olarak nitelendirilen, Türklerin İslâm’ı kabul ettikleri tarihten XIX. yüzyılın sonuna kadar olan yaklaşık 900 yıllık dönemde Türkler, İslâm’ın toplayıcı ve birleştirici etkisi altında yeni esasları benimsemişler, kendi yasa ve törelerini bırakarak, İslâm’ın getirdiği yeni dünya görüşünün esaslarını çizdiği çerçeve içinde bütün İslâm alemini kucaklayan bileşik hayata uymuşlar, yeni bir ruh ve anlayışla tarih sahnesine çıkmışlardır.83

İslâm’ın getirmiş olduğu bu yeni dünya görüşünde insanlığın yeni tanıdığı birçok hususlar da vardır. Bunlardan bir kısmı bir yenilik, bir

devrim niteliği taşırken, bir kısmı da eskiden var olup da özüne yabancılaşmış, aslını kaybetmiş olan değerleri ve müesseseleri yeniden kurmak ve aslına uygun hale getirmeyi amaçlamaktaydı. Bunlardan bazıları şunlardır: İnsanın değerine yeniden kavuşturulması, fikir ve vicdan özgürlüğü, mülkiyet özgürlüğü, insanlar arası eşitlik, kölelere hürriyet, adaletin yaygılaştırılması ve herkese uygulanması, bütün yaratılmışlara şefkat ve merhamet, sosyal güvenlik, ailenin ömen ve gerekliliği, kadının değeri ve haklarının sağlanması, itibarının iadesi vb. daha birçokları bunlara ilave edilebilir.

Türkler, İslâm'la ilk olarak Maveraünnehr'de (Maveraünnehir) karşılaşmışlardı. Daha sonra İslâm birlikleri Türk süvarilerin yardımıyla 751 Talas Savaşı'nda Çinlileri yenilgiye uğratmışlar; bu savaştan sonra İslâmiyet Maveraünnehr'de kalıcı hale gelmiş, bu savaş Türklerle Müslümanları birbirlerine yaklaştırmıştı. Daha sonra IX. yüzyıldan itibaren Türkler dağınık da olsa yavaş yavaş İslâm'ı kabul etmeye başlamışlardı. Ancak topluca İslâm'ı kabulleri ise daha ziyade X. yüzyılda olmuştur.

İlk zamanlarda Türklerin İslâm'ı güç karşısında kabul ettiği iddia edilse bile, onların İslâm'ı kabul etmelerindeki esas neden, Türklerin karşısındaki devletin güçlü oluşunda değil de, İslâm'ın özünde ve taşıdığı üstün niteliklerinde aranmalıdır. Çünkü Türklerin İslâm'ı kabul etmeleri asırlarca süren bir tekamülün, yüksek millî ve siyasî menfaatlerin icabı olarak ortaya çıkmıştır. Onların büyük bir çoğunluğu da İslâmiyet'i kendi istekleriyle kabul etmişlerdir. Acaba Türkleri İslâmiyet'i kabul etmeye iten sebepler neydi? Neden İslâm Türklerin bu kadar dikkatini çekmişti? Bunların başında gelen en temel sebep, İslâm dininde eski Türk inanç ve düşüncesine uygun tarafların oldukça fazla bulunması, her iki inanışta da diğer inançlara saygı ve hoşgörü ile yaklaşılıyor olması, Türklerin İslâm'ı kabul ettikleri sıradaki tanrılarının tek Tanrı inancına dayanıyor olmasıydı. Gök Tanrı,

Kâinat Tanrısı olarak nitelendiriliyordu. Din adamlarını yanına çağıran Mengü Kağan, “biz tek Tanrı’nın varlığına, onun sayesinde yaşadığımıza ve onun emriyle öldüğümüze inanıyoruz”84 demişti. Eski Türklerle İslâm inancı arasındaki diğer bazı benzerlikler ise ahiret ve ahiret gününe, öldükten sonra dirilmeye, kaza ve kadere inanılır olması ve kurban kesmeleriydi. Yine Eski Türklerde, zina ve eşcinsellik kesinlikle yasaktı; hırsızlığın ise çok ağır bir cezası vardı.85 Yalancılık, hırsızlık ve zulüm gibi hak dışı hareketlerle iffet ve namusa yapılan saldırılar ise asla bağışlanmazdı. Yine eski Türklerin bütün insanları barış, mutluluk ve asayişe ulaştırmak için cihan hâkimiyeti felsefesi ile İslâm yönetiminin başında bulunan halifenin bütün ümmetin halifesi olma ve İslâm sulhünü sağlamak için cihadın emredilmesi de uyuşan diğer yanlarıydı.

Türk tarihinde “Talas Savaşı” Türkler için bir dönüm noktası olmuştu. Çünkü İslâmiyet, yalnızca gönüllere egemen olan bir din değildir; o aynı zamanda, fert ve toplum hayatını düzenleyen, yönetimi etkileyen, tarıma, ticarete ve sanayiye dayalı ekonominin hukuk sistemini oluşturan bir dindir. Hz. Muhammed sadece Allah’ın emirlerini insanlara ulaştıran bir peygamber değil, insanları bir düşünce çevresinde toplayan ve teşkilatlandıran bir devlet adamıdır. Bu bağlamda, İslâmiyet XI. yüzyıldan itibaren Türkleri gerek devlet teşkilatı gerekse toplum hayatı ve ahlâkı açısından etkilemiş, onları göçebe bir hayat düzeninden yerleşik düzene geçirmiş, sonunda, asırlarca sürebilecek dine bağlı bir kültürün oluşmasına neden olmuştur.86

İslâmiyet’i kabulle birlikte Türkler, hem Türklüklerini korumuşlar87 hem de Türklüklerini tamamlayıp kemâle erdirmişlerdir. Bu bağlamda, millet olma sürecini tamamlayarak, bu dini bir dünya dini haline getirme gayreti içine girmişler; ülkelerinde ve korumaları altında olan insanların inançları her ne olursa olsun, herkesi, özellikle de Müslümanları himayeleri

altına almışlardır. Türkler İslâm’ı kabul ettikten sonra, onun inanç ve ahlâkıyla ruhları yeniden şekillenmiş bir vaziyette iken “Allah’ın ismini bütün insanlığa duyurmak” için tüm dünyaya, Türk-İslâm adalet ve hoşgörüsünü yaymaya çalışmış, sadece bunu yaymakla kalmamış, hükümranlıkları altında bulunan birçok din ve milleti adaletle, şefkatle koruyup kollamayı bir görev edinmişlerdir.

Müslüman Türkler dünya liderliği görevini Selçuklu Devleti zamanında üstlenmişler, daha sonra da bu görevi Osmanlı Türkleri aracılıyla sürdürmüşlerdir. Bu insanlar, ister kendi sınırları içinde olsun, isterse olmasın, herhangi bir İslâm ülkesine yapılan her türlü saldırıyı kendilerine yapılmış gibi kabul etmişler, hemen din kardeşlerinin imdadına koşmuşlardır. Türklerce çok büyük değer verilen ve milletin siyasî varlığını temsil eden “devlet”, mutlaka adalet ve hoşgörü ilkelerine dayanmak zorundadır. Bu nedenle, devletin temelini adalet, doğruluk, dürüstlük, şefkat ve merhamet ilkeleri üzerine oturtan Müslüman Türkler, her çeşit kötülüğün kaynağı olan zulümle, haksızlık ve cehaletle de mücadele etmişlerdir.

Müslüman Türk devletlerinin ve hükümdarlarının şiârı adaletle hükmetmek olmuş ve hep bunu emretmişlerdir. Çünkü kutsal kitap Kur’an’ın birçok hükmü adaletin önem ve faziletini vurgulamakta,88 hısım, akraba, dost da olsa adaletten ayrılmamayı, nefret edilen düşman dahi olsa hak ve hukuktan uzaklaşmamak emredilmektedir.89 Çünkü adaletin “eşitliği sağlamak”, “haklıya hakkını vermek” ve “haksızı cezalandırmak” gibi üç temel işlevi vardır. Devletin başında bulunan hükümdar, hukuk ve adalet düzenini sağlamakla görevlidir. “Adalet, mülkün (devletin) temelidir.” Ama bu sultanın kanunlara uymaması anlamına gelmez. Türk İslâm devletleri, her ne kadar mutlakiyet idaresi görünümü arz etmiş olsa da, sultanda İslâm’ın yönetime hâkim kıldığı cumhuriyet ruhunun bütün

öğeleri, özellikle XIX. yüzyılda Osmanlı yönetiminde mevcuttur. Ubucini'nin dediği gibi, "bu ülkede sultan bile kanunlara boyun eğer".90

Ubucini, anayasaya dayalı monarşi veya cumhuriyet devlet anlayışlarında yer alan temel prensiplerin İslâm hukukunda da yer aldığını, modern demokrasinin prensiplerinin de İslâm'da en açık bir şekilde mevcut olduğunu ve İslâm doğar doğmaz tatbik edildiğini, bugünkü (XIX. yüzyıl) Türklerin cumhuriyet rejiminden korktuklarını, İslâm'ın ilk müesseseleri hakkında esaslı ve metotlu bir bilgi sahibi olmadıkları için, İslâm'ın kusursuz bir cumhuriyet düzeni olduğunu bir türlü anlayamamış olduklarını belirtir.91 Eliot ise Türklerin Avrupalı Hıristiyanlara göre daha üstün idareci bir millet olduğunu belirterek artık eski güçlerini kaybettiklerini, ama isterlerse bu rolü tekrar üstlenebileceklerini ileri sürer92 ve İslâm'ın, devlet idaresi bakımından da diğer bütün dinlerden üstün olduğunu, bu devlet anlayışında kayırmanın olmadığı ve herkese anladığı görevin verilerek hak ve hukukun gerçekleşmesine hizmet edildiğini belirtir.93 Ona göre, Osmanlı Türkleri, Türklerin bütün yüksek vasıflarını taşırlardı; onlar cesaretliydiler, enerjiktiler, itaatkâr ve disiplinliydiler.94

Temel görevleri, birlik ve bütünlük, milletin kuvvet ve kudretini çoğaltmak, herkesin hak ve hukukunu korumak, vatanı düşmana karşı savunma tedbirlerini almak olan devletin, ülke, nüfus, hâkimiyet ve teşkilatlanma gibi birtakım temel unsurları da vardır. Müslüman Türk devletlerinin amacı ise, bir yurt edinme, barışı sağlama, cihan hâkimiyeti ve daha da önemlisi her şeye hizmettir. Bir Türk devletinin özellikleri de yönetim biçiminin saltanata dayanması, sosyallik, adalet, hukukun üstünlüğü, geleneklere bağlılık, liyakat ve sınıfsız toplum95 oluşturmaktır.

Türk yönetim biçimleri önceleri "Mutlakiyet", son asırda ise "Meşrutiyet" ve onu takip eden dönemde de "Cumhuriyet" olarak ortaya çıkmıştır. Bazı ahlâkçılar İslâm dinine uygun yönetim biçiminin istişareye

dayalı meşrutî bir hükûmet olması gerektiğini, böyle bir idare sisteminde de halkın iyiliğine olan kararların alındığı bir mebuslar meclisinin bulunması gerektiği belirtmişlerdir.96 Osmanlı Türk yönetiminde XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyılın başlarında zaman zaman Meşrutiyet yönetimi uygulanır olmuş; ancak 1923'ten sonra ise Cumhuriyet yönetimi hâkim olmuştur. Ağaoğlu Ahmet, devlet başkanının halk tarafından seçilmesi, şurâ ve meşverete dayanma, halkın devleti ve memurları devamlı kontrol etmesi, fertlerin hürriyet, eşitlik, adalet vb. gibi haklarına saygı göstermenin Tanzimat öncesi Türk İslâm devletlerinde de bulunduğunu; fakat Batı tipi bugünkü cumhuriyetle İslâm cumhuriyetinin arasında şekil ve kuruluş bakımından bazı farkların bulunduğunu belirtir.97

Türklerin İslâm'ı kabul edişinden cumhuriyete kadar ki bu dönemde, Türk kültürünün esası olan, din, örf ve âdet gibi çeşitli unsurlarda birtakım büyük değişikliklerin olduğu muhakkaktır. Esaslı değişikliklerden biri de, tabiî ki ahlâkta gerçekleşmiştir. Bu devirdeki Türk ahlâk anlayışı, bazı farklı yorumları olsa bile, tipik bir "İslâm Ahlâkı" özelliği göstermektedir. Bu İslâm ahlâkı Türklere ulaşıncaya kadar bir takım aşamalardan geçmiş, çeşitli iç ve dış tesirlere maruz kalmıştır.98

Osmanlı Türk düşüncesinde de ahlâk deyince, söz konusu olan yine İslâm Ahlâkıdır. Çünkü halkın dini İslâm, devletinin başında bulunan yönetici (padişah), bütün Müslümanların halifesi, mahkemeler XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar hâlâ İslâm hukukuna dayanmakta, birçok siyasî ve sosyal kurumlar İslâmî örfler dahilinde varlığını sürdürmektedir. Ayrıca ahlâkçılar eserlerini kaleme alırken ve problemlerini çözerken, dayanak olarak hep ayet, hadis ve İslâm büyüklerinin yaşayışlarını göstermektedir.

Yine Türk ahlâkçıları, siyasî kurumların kurulmasının gerçek sebebinin, İslâm ahlâkı ve cemiyet nizamının daha mükemmel tatbikinin temin

edilmesi, İslâmî kurumların korunması ve Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmayı sağlayarak gerekli saadeti elde etmek olduğunu belirtirler. Böyle bir yönetim biçiminin "Meşveret"e dayandığını, "Meşrutiyet"le de bu meşveretin gerçekleştirilmek istendiğini, İslâm'ın ilk dönemleriyle, Osmanlı'nın 1913 yıllarının aynı karakteri, taşıdığını iddia edilir.

Osmanlı ahlâkçılarınca, İslâm ahlâkının birtakım farklı yorumları olsa da, bu ahlâkın Osmanlı'nın bütün kurumlarına çoğu zaman hâkim olduğunu görmekteyiz. Adeta Osmanlı'nın kültür, düşünce, örf ve âdetiyle bütünleşen İslâm Ahlâkı, XVIII. yüzyıla gelinciyi kadar, bu cemiyet içinde mükemmel bir uygulama imkânı da bulmuştur. Ancak Osmanlı'nın siyasî üstünlüğünün yok oluşu ve devletin parçalanmaya başlamasıyla, devlet adamlarında açıkça bir ahlâkî bozulmanın ortaya çıktığı görülür. Yalnız şu da sevindirici bir durumdur ki, halktaki ahlâkî çözülmeler, devlet adamlarının bozulmasından yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkmıştır. Devlet adamları ve siyasilerdeki bozulmaya mukabil, halktaki durumun (1850'lerdeki) çok daha iyi olduğunu anlatmak için Ubucini şunları yazmaktadır: "Evet, bir Türkiye vardır; demek istiyorum ki, inançlarının, ahlâkî anlayışlarının, kanuna karşı besledikleri hürmetlerinin kendilerini şaşılacak derecede ilerlemeye hazır tuttuğu cesur, zeki, bilhassa da namuslu 11 milyon Osmanlı vardır Türkiye'de." "Osmanlıların etrafında ise, kendileriyle uzun zaman her türlü yardımlaşmadan kaçındıkları ve bugün kendileriyle kaynaşma çareleri aramaya mecbur kaldıkları, az veya çok kalabalık, menşeleri, dilleri, dinleri başka başka topluluklar çalkalanmaktadır."99

İşte Osmanlı Türkünün çevresini kuşatmış olan bu milletler son asırda, halkın dinî duygularının zayıflamasına, aile bağlarının zedelenmesine, bazı çevrelerde kadınların değerlerinin kaybolmasına neden olmuşlar; sonunda insanlar dinin ve örfün emirlerini hiçe sayar hale gelmişler; ilmin olduğu yerde saydığı ve cemiyette de güvenin sarsıldığı görülmeye başlamıştır.

Bütün bunların sebeplerinden birisi de kanaatımızca, Batılılaşma hareketiyle kendisine benzemeye çalıştığımız Avrupa'nın, o dönemde, sosyal ve ahlâkî yönden büyük bir kriz içinde olmasıdır. Zira bu kriz Osmanlı'ya çok çeşitli şekillerde sirayet etmeye başlamıştır. Ahlâk bozuldukça da devlet hızla çözülmeye yüz tutmuş, devlet adamları, azınlıklar, Tanzimatçılar, İttihat ve Terakkiciler ve Birinci Cihan Harbi bu yıkılışı hızlandıran unsurlar arasında yer almıştır.

Bu nedenle, koca bir devlette cemiyetin birliğini sağlamak için, ahlâkî birliğin sağlanması da çok önemli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bir toplumda dinî, millî, siyasî, idarî ve iktisadî ahlâk birleştirilmeli ki, bu birlikten dirlik doğsun; kuvvetli bir ahlâk ortaya çıkabilsin. Böylesi bir ahlâkî birlik neticesinde, maarif ne yaparsa, memuru da, ordusu da, donanması da aynı şeyi yapacaktır. Sonunda da, din, ahlâk, millet, hükûmet ve devletin birlik ve bütünlüğü meydana gelecektir. Birlik ve meselelere çok yönlü hal çareleri aramak İslâm ahlâkının en tipik özelliklerinden birisidir. Bunun içindir ki, İslâm Ahlâkı, ferdî ve felsefî ahlâk nazariyelerinin tek yönlü çıkmazlarından çeşitli alternatifler sunarak kurtulmuş ve kendisinin temel ilkelerine uyulduğu zamanlarda problemleri bir birlik ve bütünlük içinde çözmeyi başarmıştır.

İlk dönemlerinde, tipik bir kahramanlık ahlâkı olarak beliren devlet ahlâkı, XVIII. asırdan itibaren, başta devlet adamlarında olmak üzere yavaş yavaş çözülmeye ve bozulmaya yüz tutmuş, gün geçtikçe de İslâm Ahlâk'ının özünden uzaklaşıldığı görülmüştür.

Kısacası, ilk dönemlerde Türk Devleti'ni bir "Kahramanlık Ahlâkı" sarmış, bu ahlâkın olgunluk döneminde devlet, şân, şöhret ve şerefle yükselmiş; daha sonra ahlâk bozuldukça ve geriye gittikçe, devlet de bozulmaya başlamış ve ona paralel olarak da gerilemiş ve sonunda da yıkılmıştır. Eğer gerçekten bu devleti onarmak mümkün olsaydı, öncelikle

yapılması gereken şeyin, ahlâkın düzeltilmesi ve ahlâkı bozan çeşitli sebeplerin ortadan kaldırılması olacaktı. Çünkü eski Türklerde ve Osmanlı Türklerinde ahlâk, devlet binasının üzerine oturtulduğu esas temeldir, kâidedir. Başka bir deyişle, devletin bekası, ahlâkın bekâsı ile doğru orantılıdır. Bunu yaklaşık 900 senelik Türk-İslâm yönetiminde gayet açık bir şekilde görmek mümkündür.

1 Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, 1000 T. E. No 21, İstanbul, 1970, s. 151.

2 Bkz. Z. Gökalp, a.g.e., s. 151.

3 Ziya Gökalp, Türk Ahlâkı, İstanbul, 1992, s. 35.

4 Z. Gökalp, a.g.e., s. 34; Türkçülüğün Esasları, s. 171.

5 'Kut' insan dışında bir de atta vardır. Bu nedenle at da kutsal sayılır.

6 F. H. A. Ubucini, 1855'de Türkiye II, çv. Ayda Düz. T. 1001 T. E. No. 99, İstanbul, 1977, s. 57-60.

7 Bkz. Claude Farrére, Türklerin Manevî Gücü, Çv. Orhan Bahaeddin, T. 1001 T. E. No. 10, s. 22; Corneille Bruyn, Voyages de Corneille Le Bruyn Par la Moscovie, en Perse et aux Indes Orientales, La Haye, 1732, I/358 vd; F. H. A. Ubucini, a.g.e., II/58; Rycaut, Türklerin Siyasî Düsturları, T. 1001 T. E. No 81, s. 258; M. de M. D'Ohsson, 18. yyıl Türkiyesinde Örf ve Adetler, çv. Z. Yüksel, T. 1001T. E. s. 188; Baron de Tott, Türkler XVIII. yy, T. 1001T. E. No 89, s, 104-105; O. G de Busbecg, a.g.e., s. 107-109; İsmail Hami Danişmend, Garb Menbalarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlâkı, İstanbul, 1982, s. s. 180-197.

8 Bkz. Z. Gökalp, Türk Ahlâkı, s. 34.

9 C. Farrére, a.g.e., s. 24.

10 C. Farrére, a.g.e., s. 24.

11 es-Secde 32/9.

12 el-İsrâ 17/70.

13 Z. Gökalp, Türk Ahlâkı, s. 40.

14 Cahız, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, çv. R. Şeşen, Ankara, 1967, s. 68.

15 İ. H. Danişmend, a.g.e., s. 8.

16 Z. Gökalp, a.g.e., s. 41-43.

17 C. Farrére, a.g.e., s, 22; Manuel Serrano Y. Sanz, Türkiye'nin Dört Yılı 1552-1556, T. 1001 T. E. No 18, s. 144.

18 M. S. Y. Sanz, a.g.e., 144; Cahız, a.g.e., s. 75; İbni Batuta, Seyahatnameden Seçmeler, haz. İ, Parmaksızoğlu, 1000 Temel Eser, İstanbul, 1971, s. 72.

19 C. Farrére, a.g.e., s. 101.

20 Cahız, a.g.e.,. s. 79.

21 Bkz. Eliot, a.g.e., I/116 vd; D'Ohsson, a.g.e., s. 238-239; Ubucini, a.g.e.,; II/52; La Baronne Durand de Fontmagne, Kırım Harbi Sonrasında İstanbul, çv. G. Soytürk, T. 1001 T. E. No 110, İstanbul, 1977. s. 79, 177.

22 Z. Gökalp, Türk Ahlâkı, s. 58-71.

23 İsmail hami Danişmend, Tarihi Hakikatler, II. Baskı, İst, Tarihsiz, II/147 vd.

24 Bkz. Ziya Gökalp, Türk Ahlakı, ss. 68-75.

25 Z. Gökalp, Türk Ahlâkı, s. 53-56; Türkçülüğün Esasları, ss. 167-168.

26 Bilgi için bkz. M. Şemseddin, Kablel İslâm Araplarda İctimaî Aile, DFİFD, Sayı IV/86-91.

27 İbni Sa'd, Tabakât, VIII/334; Buhari, Nikah, 41; Müslim, Nikah, 64-68.

28 Bu konuda bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Konya, 1996, s. 211-223.

29 Bkz. H. Erdem, a.g.e., s. 204.

30 İbni Batuta, Seyahatnameden Seçmeler, haz. İ. Parmaksızoğlu, 1000 TE. İstanbul, 1971, s. 83 vd.

31 İbni Fazlan, a.g.e., s. 32.

32 Bkz. Mustafa Rahmi Balaban, Tarih Boyunca Ahlak, İstanbul, 1949, s. 97.

33 Ricaut, Türklerin Siyasî Düsturları, s. 237.

34 İbni Batuta, a.g.e., s. 83.

35 Bkz. Z. Gökalp, Türklerde Ahlâk, s. 115-119.

36 M. A. Ubucini, Türkiye 1850, çv. C. Karaağaçlı, T 10001 TE, No 64, II/467-468.

37 Bakara, 2/229 vd.

38 Bkz. M. A. Ubucini, a.g.e., II, 477-478; Edmando de Amicis, İstanbul 1874, çv. B. Akyavaş, Ankara, 1981, s. 305.

39 Lady Montaqu, Türkiye Mektupları, 1717-1718, çv. A. Kurutluoğlu, T. 1001 TE, No 12. s. 54-55; C. Farrére, a.g.e., s. 98;.

40 J. Thévenot, XVIII. yüzyıldaki bir yıllık gözlemiyle Türkleri olduğundan çok farklı göstermeye çalışmıştır. Onun bu yanlış kanaatlarının başında: Türklerin kadınların cennete gideceğine inanmamaları ve onları akıllı hayvan kabul ettikleri iddiasıdır. Yine o, Türklerin kendi kadınlarını sadece hizmet için aldıklarını, başka kadınları ise sırf seks için kullandıklarını, sonra da o kadınların atıldıklarını iddia eder. Kadınların çok kıskanç olduklarını, bu zaafları sebebiyle kocaları onların başka erkeklerle görüşmesine izin vermediğini, camiye göndermediğini, çarşıya hiç gidemediklerini, sadece hamama gitmek için dışarı çıktıkları ve kadınların hiçbir an erkekler kadar hürriyetlerinin olmadığını iddia eder.

41 E. De Amicis, a.g.e., s. 275.

42 Müslüman toplumu adına verilen taahhütleri devlet başkanının sözleri gibi kabul edilir ve tutulur, gereği de yerine getirilir.

43 Bkz. M. A. Ubucini, a.g.e., s. 482; Jean Thévenot, 1655-1656'da Türkiye, çv. Nuray Yıldız, İstanbul, 1978. s. 140; Ricaut, Türklerin Siyasî Düsturları, M. Reşat Uzman, T. 1001 TE. No 81, s. 241.

44 Bkz. M. A. Ubucini, a.g.e., II/475-482.

45 Bkz. Lady Montaqu, Türkiye Mektupları, s. 80; 132; Ali Seyyidi Bey, Teşrifat ve Teşkilatımız, T. 10001 TE, No 17. s. 201; C. Farrére, a.g.e., s. 98, 210; Dorina L. Neave, Eski İstanbulda Hayat, çv. Osman Öndeş, İstanbul, 1978, ss. 57-58; Mrs Max Müller, İstanbuldan Mektuplar, çv. Afife Buğra, İstanbul, 1978, s. 147 vd.

46 L. Montequ, a.g.e., s. 101-102;.

47 L. Montaqu, a.g.e., s. 132.

48 L. Montaqu, a.g.e., S. 37, 132-133; E. Raczynski, a.g.e.,. s. 42; D. L. Neave, a.g.e.,. s. 58.

49 L. Montaqu, a.g.e., s. 54.

50 O. G. Bubecg, a.g.e., s. 109.

51 Z. Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 156-157.

52 Hüseyin Hatemi, Basın Ahlakı, İstanbul, 1976, s. 37.

53 Abdulbaki Gölpınarlı, İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı Ve Kaynakları, İUİFM. XI/1-4, s. 61 vd.

54 Bkz. F. K. Kienitz, a.g.e., s. 144.

55 Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. Gölpınarlı, a.g.e.,. XI/1-4; Gölpınarlı, Burgazî ve Fütuvvetnamesi, İÜİFM, XVII/1-4;.

56 en-Necm 53/39.

57 Buharî, buyu', 15.

58 Bkz. Niyazi Berkes 100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi, İstanbul, 1972. I/72.

59 N. Berkes, a.g.e., II/245.

60 Friedrich-Karl Kienitz, Büyük Sancağın Gölgesinde, çv. S. H. Kakınç, T. 1001 TE No: 45, s. 143-144; Ayrıca a.g.e., geniş bilgi için bkz. İbni Batuta, Seyahatnameden Seçmeler, s. 7-10.

61 M. Yaşar Kandemir, Örneklerle İslam Ahlakı, İstanbul, 1979, s. 315-328.

62 en-Necm 53/39.

63 Padişah meslekleri için bkz. D'Ohsson, a.g.e.,. s. 144; Raphaela Lewis, Osmanlı Türkiyesinde Gündelik Hayat, çv. M. Poroy, İstanbul, 1973, s. 146; Reşat Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, trs. S. 43 vd.

64 J. Thévenot, a.g.e., s. 9-10;.

65 Tafsilat için bkz. C. Farrére, a.g.e., s. 141-147.

66 Tahsin Ünal, Osmanlılarda Fazilet Mücadelesi, İstanbul, trs, s. 57.

67 Koca Sekbanbaşı, Hülasetül Kelam-Kelam fi Reddi'l-Avam, İstanbul, 1974, s. 103.

68 Y. Öztuna, a.g.e., s. IX/286-287.

69 Z. Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 173.

70 Ali Seyyidî, Terbiye-i Ahlâkiyye-i Medeniyye, İstanbul, 1329 R. s. 48.

71 Bkz. Hâcc 22/41.

72 Bkz. Hadîd 57/25.

73 Ferid, Mebadi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk, İstanbul, 1339-1341 s. 129.

74 Bkz. Muharrem Ergin, Orhon Abideleri, MEB. İstanbul, 1970, s. 98.

75 Bkz. Z. Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 52; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, İstanbul, 1971, I/94-96.

76 Bkz. B. Ögel, a.g.e., I/71-72, 89.

77 Bkz. B. Ögel, a.g.e., I/72.

78 M. Hilmi, a.g.e., s. 44.

79 A. Nazif, Ahlâk-ı Diniyye. s. II/1.

80 Bilgi için bkz. Z. Gökalp, a.g.e., s. 153.

81 Bkz. B. Ögel, a.g.e., I/8-11.

82 Z. Gökalp, a.g.e., s. 155-156.

83 Agah Sırrı Levent, Ümmet Çağı Türk Edebiyatı, Ankara 1962.

84 Süleyman Kocabaş, Adil Türk İdaresi, s. 15.

85 İ. Hami Dâanişmend, Türk Irkı Neden Müslüman Oldu?, s. 17.

86 Bkz. Atilla Özkırımlı, Keykavus-Mercemek Ahmet, Kabusname, I. cilt Önsöz, T. 1001 TE. No: 36, s. 18.

87 Tarihte İslâmiyet'i kabul etmeyen Türklerin Türlüklerini kaybedip, yabancı kültürlerin tesiri altında ya tamamen özelliklerini kaybetmişler, asimile olmuşlar, yahut tarihin karanlıklarında kaybolup gitmişlerdir. Mesela Budizm'i din olarak kabul eden Tabgaçlar, Yahudiliği kabul eden Hazarlılar, 375 yılında Avrupa'ya ayak basan ve orada uzun süre uzak doğu dinî inanışlarla varlıklarını sürdürmeye çalışan Hunlar ve daha birçokları İslâm dinin dışındaki dinlerin tesiriyle asıl özlerini, Türklüklerini kaybetmişlerdir. Bkz. S. Kocabaş, a.g.e.,. s. 17. Hâlbuki İslâm insanların milliyet özelliklerine hiçbir zaman müdahale etmez, onları İslâm'ın özüne ters düşmeyen örf ve âdetleriyle başbaşa bırakır. Hatta onları yaşatmaları hususunda teşvik eder.

88 En-Nahl 16/90; el-Mümtehine 60/8; el-Enâm 6/164.

89 el-Mâide 5/8.

90 F. H. A. Ubucini, a.g.e., I/130.

91 F. H. A. Ubucini, a.g.e., I/80.

92 C. Eliot, a.g.e., I/66-67, 115.

93 C. Eliot, a.g.e., I/177.

94 C. Eliot, a.g.e., I/109.

95 Osmanlı Türk toplumunun sınıfsız bir toplum olduğu bilgileri için bkz. M. A. Ubucini, a.g.e.,. II/446-447.

96 Ali Seyyidî, Ahlâk-ı Dinî, İstanbul, 1329, s110.

97 Bkz. Ağaoğlu Ahmet, Tarihi Celse, Hilafet ve Hâkimiyet, Ankara, 1339, ss. 22-23.

98 Bilgi için bkz. H. Erdem, a.g.e., s. 335-337.

99 M. A. Ubucini, a.g.e., II/491.

Ağaoğlu Ahmet, Tarihi Celse, Hilafet ve Hâkimiyet, Ankara, 1339.

Ahmet Nazif, Ahlâk-ı Diniyye ve Vezaif-i İslâmiyye, İstanbul, 1331 R.

Akçoraoğlu Yusuf, Muasır Avrupada Siyasî ve İctimhaî Fikirler ve Fikrî Cerayanlar, İstanbul, 1339.

Ali Seyyidi Bey, Teşrifat ve Teşkilatımız, T. 10001 TE. No 17.

Ali Seyyidî, Ahlâk-ı Dinî, İstanbul, 1329.

Ali Seyyidî, Terbiye-i Ahlâkiyye-i Medeniyye, İstanbul, 1329 R.

Amicis, Edmando de, İstanbul 1874, çv. B. Akyavaş, Ankara, 1981.

Balaban, Mustafa Rahmi, Tarih Boyunca Ahlak, İstanbul, 1949.

Berkes, Niyazi, 100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi, İstanbul, 1972.

Bruyn, Corneille, Voyages de Corneille Le Bruyn Par la Moscovie, en Perse et aux Indes Orientales, La Haye, 1732.

Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, el-Camiu’s-Sahih, İstanbul, 1315 H.

Cahız, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, çv. R. Şeşen, Ankara, 1967.

D’Ohsson, M. de M, 18. Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Adetler, çv. Z. Yüksel, T. 1001T. E.

Danişmend, İ. Hami, Türk Irkı Neden Müslüman Oldu?, İstanbul.

Danişmend, İsmail Hâmî, Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı, İstanbul, 1961.

Danişmend, İsmail Hâmi, Garb Menbalarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlâkı.

Danişmend, İsmail Hami, Tarihi Hakikatler, II. Baskı, İst, Tarihsiz.

Erdem, Hüsameddin, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Konya, 1996.

Ergin, Muharrem, Orhon Abideleri, MEB. İstanbul, 1970.

Farrére, Claude, Türklerin Manevî Gücü, Çv. Orhan Bahaeddin, T. 1001 T. E. No10.

Ferid, Mebadi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk, İstanbul, 1339-1341.

Fontmagne, Baronne Durand de, Kırım Harbi Sonrasında İstanbul, çv. G. Soytürk, T. 1001T. E. No 110, İstanbul, 1977.

Gökalp, Ziya, Türk Ahlâkı, İstanbul, 1992.

Gökalp, Ziya, Türkçülüğün Esasları, 1000 Temel Eser, No 21, İstanbul, 1970.

Gölpınarlı, Abdulbaki, İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı Ve Kaynakları, İUİFM. XI.

Gölpınarlı, Burgazî Ve Fütuvvetnamesi, İÜİFM, XVII/1-4;.

Hatemi, Hüseyin, Basın Ahlakı, İstanbul, 1976.

İbni Batuta, Seyahatnameden Seçmeler, haz. İ. Parmaksızoğlu, 1000 TE. İstanbul, 1971.

İbni Fazlan, Seyahatname, çv. R. Şesen, İstanbul, 1975.

İbni Sa’d, Tabakâtü’l-Kübra, Beyrut, 1388 H.

İbrahim Hilmi, Avrupalılaşmak, Felaketlerimizin Esbabı, Dersaadet, 1332 R.

Kandemir, M. Yaşar, Örneklerle İslam Ahlakı, İstanbul, 1979.

Kienitz, Friedrich-Karl, Büyük Sancağın Gölgesinde, çv. S. H. Kakınç, T. 1001 TE No: 45.

Koca Sekbanbaşı, Hülasetül Kelam-Kelam fi Reddi’l Avam, İstanbul, 1974.

Koçu, Reşat Ekrem, Topkapı Sarayı, İstanbul, trs.

Levent, Agah Sırrı, Ümmet Çağı Türk Edebiyatı, Ankara 1962.

Lewis, Raphaela, Osmanlı Türkiyesinde Gündelik Hayat, çv. M. Poroy, İstanbul, 1973.

M. Şemseddin, Kablel İslâm Araplarda İctimaî Aile, DFİFD, Sayı IV.

Mikar, Kelemen, Türkiye Mektupları, 1717-1760, T. 1001 T. E. No. 12, s. 170.

Montaqu, Lady Türkiye Mektupları, 1717-1718, çv. A. Kurutluoğlu, T. 1001 TE, No 12.

Müller, Mrs Max, İstanbuldan Mektuplar, çv. Afife Buğra, İstanbul, 1978.

Münavî, Abdurrauf, Feyzu'l-Kadir, Kahire, 1938.

Müslim, Ebul Hüseyn, Müslim el-Haccac, Sahih, Mısır, 1954.

Neave, Dorina L., Eski İstanbulda Hayat, çv. Osman Öndeş, İstanbul, 1978.

Ögel, Bahaeddin, Türk Mitolojisi, İstanbul, 1971.

Özkırımlı, Atilla, Keykavus-Mercemek Ahmet, Kabusname, I. cilt Önsöz, T. 1001 TE. No: 36.

Öztuna, Yılmaz, Türkiye Tarihi, İstanbul, 1978.

Öztuna, Yılmaz, Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi, İstanbul, 1978.

Raczynski, Edvard, 1814'te İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat, T. 1001 Es. No. 150.

Ricaut, Türklerin Siyasî Düsturları, M. Reşat Uzman, T. 1001 TE. No 81.

S. S. el-Hüseyin, Vasiyetname-i Hüseyni, 1333 R.

Sanz, Manuel Serrano Y., Türkiye'nin Dört Yılı 1552-1556 T. 1001T. E. No 18.

Thévenot, Jean, 1655-1656'da Türkiye, çv. Nuray Yıldız, İstanbul, 1978.

Tott, Baron de, Türkler XVIII. Yüzyıl, T. 1001T. E. No 89.

Ubucini, M. A., Türkiye 1850, çv. C. Karaağaçlı, T 10001 TE, No 64.

Ubucini, F. H. A, 1855'de Türkiye I-II, çv. Ayda Düz, T. 1001 T. E. No 99, İstanbul, 1977.

Ünal, Tahsin, Osmanlılarda Fazilet Mücadelesi, İstanbul, trs.

B. Bilim

İlk Müslüman Türk Devletlerinde Bilim / Prof. Dr. Esin Kahya - Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir [s.583-613]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Mısır ve Mezopotamya'da başlayıp, Antik Yunan Dünyası'nda önemli bir değişime uğrayan bilim ve felsefe gibi üst entelektüel etkinlikler, bugün artık iyice bilinen çeşitli nedenlerle, bu uygarlıklarda önce ivme kaybetmeye ve ardından da yok olmaya başladığı sıralarda, özellikle de Karanlık Çağ'ın başlamasını belirten Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden hemen sonra, Avrupa'da uzun süre bilimsel çalışma yapılamamış veya yok denecek kadar az yapılmıştır. Bundan kısa bir süre sonra tarih sahnesine çıkmaya başlayan, formunu ve dinamizmini İslâm Dini'nden alan İslâm Dünyası ise, kısa sürede, Akdeniz'i kapsayan topraklardaki Yunan, Roma ve Hıristiyan kültürlerinin taşıdığı yüksek düzeyli içeriği fark ederek, M.S. 7. yüzyıldan itibaren, başta İskenderiye olmak üzere, İran, Akdeniz'in güney kıyıları ve İspanya'ya yöneldiler. Böylece, bir zamanlar, geçmişin bilimsel ve felsefi değerlerinin çeviriler yoluyla aktarıldığı ve korunduğu ve geliştirildiği bu yerlerde, bilim merkezi İslâm Dünyası'na doğru kaydı. Başlangıçtaki savaş ve barış uğraşısını entelektüel etkinlik dönemi izledi; ve M.S. 8. yüzyıl civarında Müslümanlar o günkü dünyanın entelektüel liderleri olmaya başladılar. Olağanüstü bir hız ile bilimsel yapıtları Yunancadan Arapçaya çevirdiler. Bu çeviri etkinliği M.S. 9. yüzyılda en yüksek noktasına ulaştı ve Müslüman bilim adamları bu kaynağı ciddi bir biçimde özümlemeye ve kritik etmeye başladılar. Bu oluşum sürecinin ardından bilime birçok kez orijinal katkılar yapmayı başardılar.1

Sekizinci yüzyılda gerçekleşen çeviri faaliyetlerinin bu başarıda payı çok büyüktür ve İslâm Dünyası’nın çehresinin baştan başa değişmesine sebep olmuştur. Müslüman bilim ve düşün adamları yüksek nitelikli ve geçmişin bir tür tartışmazlık statüsüne ulaşmış bütün bilimsel ve felsefî bilgi birikimini Yunancadan Arapçaya aktarmışlardır. Yapılan çeviriler arasında Platon’un Devlet ve Kanun adlı diyalogları, Aristoteles’in Organon adlı mantık kitabı, Eukleides’in geometrinin temel kitabı olan Elementler’i ve Batlamyus’un (Ptolemaios) bütün zamanların en önemli astronomi çalışması olan Almagest’i dikkat çekmektedir. Bu dönemde Hint bilimine de yönelmiş olan Müslüman entelektüeller buradan da İslâm biliminin biçimlenmesinde etkili olacak önemli bilgileri Arapçaya aktarmayı başarmışlardır.2 Genellikle astronomi ve tıp alanına ilişkin yapıtlardan oluşan bu çeviriler arasında, VI. yüzyılda Hindistan’da yaşamış önemli bir astronom ve matematikçi olan Brahmagupta’nın astronomi, matematik ve özellikle de trigonometri açısından büyük önem taşıyan Siddhanta’sı da bulunmaktadır. Siddhanta, İbrahim el-Fezari tarafından Farsçasından Arapçaya çevrilmiştir. Tıp alanında ise, Hintlilerin meşhur ansiklopedik eseri Susruta, Dehenî el-Hindî adlı bir Hintli tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Hint tıbbının klasik eserlerinden olan Susruta’nın Arapçaya çevrilmesi, Hint tıbbının İslâm Dünyası’na girmesini sağlamıştır. Embriyoloji, anatomi, fizyoloji, patoloji, tedavi, cerrahî ve toksikoloji gibi konulara ilişkin ayrıntılı bilgiler içeren Susruta günümüzde bile Uzak Doğu’nun muhtelif ülkelerinde okunmakta ve kullanılmaktadır.

Bu entelektüel uyanış, İslâm dinini bütün insanlığa tebliğ eden Hz. Muhammed’in bilgi ve bilime karşı geliştirmiş olduğu olumlu tutum ve destekle daha da güçlenmiş, kısa süre içerisinde büyük bir kültürel oluşumun doğmasıyla sonuçlanmıştır. Bilimi ve araştırmayı her fırsatta öven hadislerle araştırma ruhunun Müslümanlar arasında canlı kalmasını

sağlamaya çalışan Hz. Muhammed’in çabalarıyla biçimlenen ilk dönem İslâm toplum yapısı, doğal olarak değer yargılarını dinden almaktaydı ve bu anlamda İslâm dinince olumlu olarak nitelendirilmiş ve teşvik edilmiş davranışlarda bulunmak büyük önem taşıyordu. Dolayısıyla da sekizinci yüzyıldan başlayan ve XII. yüzyıldan itibaren etkinliğini kaybeden bilimsel ilerlemenin oluşmasında İslâm’ın bilime karşı takınmış olduğu tutumun da büyük rolünün olduğu açıktır. Bu anlamda Kur’an’a bakıldığında, “Kul Rabbî Zidnî ‘İlmen” (Rabbim İlmimi Artır); “Kul Hel Yestevellezine Yalemune ve’l-Lezine Lâ Yalemun” (Bilenlerle Bilmeyenler Hiç Bir Olabilirler mi?); Yuti’l-Hikmete men Yeşa ve men Yuta’l-Hekmete kad Utiye Hayran Kesirâ” (Tanrı Bilgeliği Dilediğine Verir, Verdiği Kişiye de Gerçekten Büyük İyilik Yapılmıştır) ve İnnâfî Halkı’s-Semâvati ve’l-Ardi ve fî İhtilaf fî’l-Leyl ve’l-Nehâr Lâ Ayatîn Lî Ûlûl el-Bâb” (Akıl Sahibi Kişiler İçin Yerin ve Göklerin yaratılışında Gece ve Gündüzün Farklılığında İbret Vardır) gibi bir çok ayetin olduğu görülür.

Benzer şekilde bilgiyi ve bilimi yücelten hadisler de bulunmaktadır: “Utkuku’l-‘İlme min el-Mehdi ile’l-Lahd” (İlmi Ara beşikten Mezara Kadar); Tefekkürü’s-Saatin Hayran min ‘İbadet-i Senetin” (Bir Saatlik Tefekkür Bir Yıllık İbadetten Daha İyidir); Talebu’l-‘İlmi Farizatun ale Kullî Müslimin ve Müslimâtun” İlmi İstemek Kadın Erkek Bütün Müslümanlara Farzdır).

Kur’an’da ve hadislerde adı geçen “ilim-bilim” sözcüğünün bütünüyle pozitif bilimleri kapsadığını söylemek zor olmakla birlikte, bu ayet ve hadislerde geçtiği anlamıyla bile bilimin gelişmesine çok büyük ölçüde olumlu etki yaptığı açıktır. En azından bilimin ve araştırmacı düşüncenin takdir edilmesine ve dolayısıyla da İslâm topraklarında göç etmemesine yol açmış olduğu kesindir.

Bu olumlu ortam içerisinde Müslüman aydınlar kısa sürede geçmişin görkemli uygarlıklarının başarılarını da kapsayacak şekilde, bilimin gelişmesini besleyecek adımların atılmasını sağlayacak alt yapıyı oluşturmayı başardılar. Bu süreçte özellikle kurulmuş olan üç kurum, Bilgelik Evi, Gözlemevleri ve birer tedavi merkezi olmaktan daha fazla bir anlam taşıyan Hastaneler, büyük görevler üstlenmiştir.

Bilgelik Evi

Bir araştırma ve eğitim kurumu olan Beytü'l-Hikme3 veya Bilgelik Evi Abbâsî halifelerinden el-Memûn tarafından Cundişapur Akademisi örnek alınarak kurulmuştur. Bağdat'ta kurulmuş olan Bilgelik Evi'nin en önemli görevi, dönemin ünlü astronomlarını, matematikçilerini ve hekimlerini bir araya getirmek ve bilimin çeşitli alanlarındaki belli başlı yapıtları muhtelif dillerden ve özellikle de Yunancadan Arapçaya çevirmektir. Ancak bununla birlikte burada görevli bilim adamları, örneğin astronomlar, aynı zamanda dönemin araştırma kurumlarından birisi olan gözlemeviyle de bağlantılı olarak çalışmışlardır. Bundan dolayı Beytü'l-Hikme salt bir çeviri bürosu olarak kalmamış aynı zamanda seçkin araştırmacıların yer aldığı bir araştırma kurumu olarak da görev yapmıştır.4

Zengin bir kütüphanesi bulunan Bilgelik Evi'nin müdürlüğünü, dönemin önde gelen bilim adamları yapmışlardır. Bunlar arasında Fadl İbn Nevbaht ve El-Harezmî gibi bilginler de bulunmaktadır. Bunların dışında Salm ya da Salmâ, Said ibn Hârûn ve Sahl ibn Hârûn'un da burada müdürlük yaptıkları sanılmaktadır. Bunlardan Salm, el-Memûn tarafından Yunanca elyazması kitapları Bizans topraklarından getirmek ve Batlamyus'un astronomi kitabı olan Almagest'in Arapça nüshasının geliştirilmesinde kullanılması işiyle görevlendirilmiştir.5

Bilgelik Evi'nde her hafta bilimsel ve felsefî toplantılar düzenleyen el-Memûn, burada çalışan bilginlere her türlü desteği sağlamıştır. Örneğin

Huneyn ibn İshâk'a çevirdiği kitapların ağırlığınca altın ödediği söylenmektedir.6

Gözlemevleri

İlk gözlemevleri, Orta Çağ İslâm Dünyası'nda7 ortaya çıkmıştır ve pek çok gözlemevi yapılmıştır. Bunlardan büyük bir kısmı, hükümdarlar tarafından kurulmakla birlikte içlerinde özel kişilerce kurulmuş olanları da bulunmaktaydı. Düzenli ve devamlı bir şekilde günlük gözlemlerin yapıldığı bu gözlemevlerinde, özenle ve dikkatle hazırlanmış aletler, özel bir kütüphane, gözlemciler, hesapçıları ve bu gözlem ve hesapları değerlendiren astronomlar ve ayrıca, araştırmacılara yardımcı olmak amacı ile idarî elemanlar bulunmaktaydı. Böylece gözlemevlerini organize bir kurum haline ilk getirenlerin Müslümanlar olduğu ortaya çıkmaktadır. İslâm Dünyası'nda gözlemevlerine ilişkin geliştirilen diğer önemli bir husus da yapılan gözlemlerin duyarlılığını ve dakikliğini artırabilmek için, aletlerin boyutlarının büyütülmesidir. Bu öngörünün getirdiği en önemli sonuç ise, büyük boyutlu gözlem araçlarının bir yere konulması, başka bir deyişle montaj edilmesine gerek duyulmasıdır. Doğal olarak bu gereksinimi karşılayacak yapıların inşa edilmesi söz konusu olmuş ve Orta Çağ İslâm döneminde birçok gözlemevinin kurulması gerçekleştirilmiştir. Müslüman astronomlar, büyük boyutlu bu âletler ile yaptıkları gözlemlerin sonucunda ulaştıkları gözlem verilerini, zîc adını verdikleri tablolarda toplamış, ibadet vakitlerinin belirlenmesi ve takvimlerin hazırlanması gibi günlük gereksinimleri ilgilendiren işlerin düzenlenmesinde kullanmışlardır. Zîcler aynı zamanda dönemlerindeki trigonometri, küresel astronomi, izdüşüm yöntemi, gözlem araçlarının yapımı ve kullanımı gibi temel konulara ilişkin bilgileri de içermekteydi.8

Orta Çağ İslâm Dünyası'ndaki ilk gözlemevleri, Abbasi halifesi Memun (813-833) tarafından kurulmuştur ve bunlardan birincisi Bağdat'taki

Şemmâsiye Gözlemevi ve ikincisi ise, Şam'daki Kâsiyûn gözlemevi'dir.9 Bu gözlemevlerinde, özenle imal edilmiş âletler, özel bir çalışma yeri, belirli amaçları gerçekleştirmek için birbirleri ile işbirliği halinde çalışan bilim adamları çalışmaktaydı. Ancak henüz gelişme devrinde bulundukları için, bu gözlemevlerinin çalışma programları sadece Güneş ve Ay gözlemlerini içermekteydi.10 Dönemin önde gelen astronomlarından Yahyâ, Sanad ve el-Abbas Şemmâsiye Gözelmevi'nde, Hâlid, Sanad ve Alî ibn îsa el-Usturlâbî ise Kâsiyûn Gözlemevi'nde çalışmışlardır. Yine kaynaklardan edinilen bilgilere göre, Yahyâ ibn Abî Mansûr, Sanad ibn Alî ve Hâlid İbn Abdulmelik el-Marvrûdide bu iki gözlemevinde görev almışlardır.11 Böylece dönemin önde gelen hemen bütün astronomlarının, bu ilk dönem astronomi çalışmalarında yer aldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum el-Memûn'un bilime ve bilim adamına verdiği değeri göstermesi açısından ayrıca önemlidir.

Bu gözlemevlerinde yapılan çalışmaların en önemlilerinden birisi ekliptiğin eğiminin hesaplanmasıdır. Antikçağ'da 23∞ 51¢ 20≤ olarak bulunan ekliptiğin eğimi, bu dönemde yapılan çalışmalarla 23∞ 33¢ olarak bulunmuştur. Bugün kabul edilen değerin 23∞ 27¢ 08≤ olduğu göz önüne alındığında, Memûn zamanında yapılan çalışmaların değeri açıkça ortaya çıkmaktadır.12

Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan gözlemevlerinin çoğu ise Türklerin yönetimi altındaki şehirlerde kurulmuştur. Bu dönemin ilk gözlemevi Selçuklu Sultanı Celâleddin Melikşâh (1052-1092) tarafından 1075 yılında Ömer Hayyâm'a kurdurulmuş olan İsfahan Gözlemevi'dir. Hükümranlık alanı ve buralardaki kentlerin betimlendiği Risâle-i Melikşâhîye adlı bir makale de yazmış olan Melikşâh, saltanatı sırasında, aynı zamanda bir Yüksek Öğrenim Kurumu olarak Medrese Sisteminin kurulmasına öncülük etmiştir. Bu konuda Veziri Nizam-ı Mülk'ün büyük

çabaları olmuştur. Melikşâh ve Nizâm-ı Mülk birlikte dönemin seçkin astronomlarından bir grup oluşturarak, Koç Burcu'nun başlangıcında yılın ilk gününü başlatmışlardır. Bu gün aynı zamanda Güneş'in Balık Burcu'nun ortasına geldiği andır. Burada çalışan astronomların en ünlüsü olan Ömer Hayyâm, burada yapmış olduğu gözlemlere dayanarak Güneş'in yıllık devinimine dayanan yeni bir takvim düzenlemiştir. Bugün birçok ülke tarafından kullanılan Gregoryen Takvimi'nden çok daha duyarlı olan bu takvim, Celâlî Takvimi olarak bilinmektedir.13

İlhanlı hükümdarı Hülâgu, Bağdâd'ı ele geçirdikten bir sene sonra, 1259'da Urmiye Gölü yakınındaki Merâga'da, dönemin en büyük bilginlerinden biri olan Nasîrüddin Tûsî'ye başka bir gözlemevi kurdurmuştur. İslâm gözlemevlerinin gelişiminde önemli bir adımı temsil eden Merâga Gözlemevi, gözlem aletlerinin zenginliği ve gözlemevinde çalışan bilim adamlarının sayısı ve seçkinliği bakımından, daha önce kurulmuş olan gözlemevlerinden çok ileri bir konumda olmasıyla dikkat çekmektedir. Gözlem aletleri arasında ekliptiğin ve diğer göksel dairelerin göreli konumlarını gösteren çemberli bir alet, gezegenlerin yüksekliklerini ölçmekte kullanılan duvar kadranı ve gündönümü noktalarının belirlenmesini sağlayan bir çember de bulunmaktaydı. Nasîrüddin Tûsî burada yapmış olduğu gözlemlerden derlemiş olduğu bulguları, ez-Zîcü'l-İlhânî (İlhan'ın Zîci) adlı yapıtta toplamıştır. Bu yapıt, uzun bir süre astronomların elinden düşmemiş ve bir başvuru kitabı olarak kullanılmıştır. Hülâgu, kırkbeş yıldan uzun bir süre faaliyet göstermiş olan bu gözlemevinin çok yakınlarında bir de kütüphane yaptırmıştır. Suriye, Irak ve İran'dan gelen Moğollar tarafından yağmalanan kitaplarla oluşturulmuş olan bu kütüphanedeki kitapların sayısının 400.000 cilde ulaştığı söylenmektedir.14

Merâga Gözlemevi faaliyetteyken, Gazan Han tarafından Tebriz'de başka bir gözlemevi kurdurulmuştur. Ancak bu gözlemevindeki bilimsel etkinlikler ile burada çalışan bilim adamları hakkında bilgi yoktur. Yalnız bu gözlemevinin vakıf gelirlerinden faydalandığı ve özellikle astronomi eğitim ve öğretimi açısından önemli olduğu bilinmektedir.

Uluğ Bey'in, hükümdarlığı sırasında, Semerkand'da kurduğu medrese ve gözlemevi de bilim tarihi açısından oldukça büyük önem taşıyan bilim kurumlarından birisidir. 1421'de tamamlanan Semerkand Medresesi, uzun yıllar her çeşit bilimin öğretildiği bir bilim merkezi olmuş ve zamanın önemli bilim adamları burada dersler vermiştir. Semerkand Gözlemevi ise Semerkand Medresesi'ne bağlı bir araştırma kurumu olarak tasarlanmıştır. Bu gözlemevi bir tepe üzerinde, 23 metre çapında, 30 metre yüksekliğinde silindir biçiminde bir yapı olarak inşa edilmiştir. Gözlemevi, kullanılan gözlem araçları açısından o zamana kadar görülmemiş bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada kullanılan en önemli araçlardan birisi Güneş'in meridyen geçişlerinin ölçüldüğü "meridyen kadranı"dır. Eldeki bilgilere göre bu kadran 50 metre yüksekliğindeydi ve gözlemevinin bir parçası olarak yapılmıştı. Kadranın 60 derecelik kısmı toprak üzerinde ve 30 derecelik kısmı ise toprak altındaydı. Bu kadranın bir kısmı, 1908 yılında yapılan arkeolojik kazılar sırasında ortaya çıkarılmıştır. Semerkand'da kurulan bu medrese ve gözlemevinde, Uluğ Bey'le birlikte, Gıyâsüddin Cemşid el-Kâşî, Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu gibi devrin önemli bilim adamları çalışmışlar15 ve bu çalışmalarının sonuçlarını Zîc-i Uluğ Bey (Uluğ Bey Zici) adlı bir kitapta toplamışlardı. Bu zic, 17. yüzyıla kadar yazılmış olan astronomi kataloglarının en mükemmelidir ve bu yüzyıla kadar konumsal astronominin temel kitabı olarak kullanılmıştır. Eserde gökyüzünün güney yarı küresinde bulunan 48 takım yıldız ele alınmış ve bu takım yıldızlar içinde bulunan 1028 yıldızın yerleri tespit

edilmiştir. 17. yüzyılda Greenwich Gözlemevi'nin kurucusu olan Flamsteed, sabit yıldızlar katalogu hazırlarken Uluğ Bey'in bu katalogundan da yararlanmıştır. Bilindiği gibi, Flamsteed'in hazırlamış olduğu bu katalog Newton tarafından da kullanılmıştır.

Hastaneler

İslâmiyet'in doğuşundan sonra ortaya çıkan muhtelif koşullara ve gelişmelere koşut olarak, çeşitli bilim kurumlarının teşekkül etmiş olduğu görülmektedir. Bu kurumların şekillenmesinde olduğu kadar sürekliliklerinin sağlanmasında da Türklerin önemli katkıları olmuştur.

Bilindiği gibi, tedavi kurumlarının başlangıcını, Anadolu'daki Asklepionlara kadar götürmek mümkündür. Bunlar genellikle Batı Anadolu'da yer almaktaydılar ve hastalıkların tedavisinde banyo, uyku, müzik ve istirahat gibi teknikleri kullanmaktaydılar. Bu tedavi kurumları daha çok bir Dinlenme Evi niteliğini taşıyorlardı ve tedaviden sorumlu olan kişiler ise rahiplerdi.

Ayrıca bulaşıcı hastalıklar için de, hasta olan bireyleri hasta olmayan bireylerden ayırmak ve tedavi etmek maksadıyla bazı kurumlar oluşturulmuştu. Cüzzam başta olmak üzere birçok bulaşıcı hastalığın yaygın olarak görüldüğü Orta Doğu ve Uzak Doğu ülkelerinde, bu uygulamaları belli başlı şehirlerde görmek mümkündü; her ne kadar mikrop fikri için henüz çok erken ise de, bazı hastalıkların temasla insandan insana geçtiği bilinmekteydi. Meselâ Câhiliye Dönemi'nde Arabistan yarımadasında yaşayan Araplar, bulaşıcı hastalıkların görüldüğü yerlerden kaçarak çöle sığınıyorlardı.

Anadolu'da, İslâmiyet'in yayılmasından önceki dönemde, bu maksatla açılan ve nosocomonium denilen kurumlar bulunuyordu. Bunlar, cüzzam başta olmak üzere bulaşıcı hastalıkların tedavisine tahsis edilmişti; ancak, tedaviden ziyade, hastaların bir yerde toplu halde tutulması ve günlük

gereksinimlerinin karşılanması hedeflenmişti; bir başka ifade ile, yine rahiplerin görev yaptıkları nosocomoniumlar bir tür tecrit evleriydi.

İslâm Dünyası'nda ilk hastane Emevîler Dönemi'nde, Halife Abdülmelik tarafından 705'te Şam'da kurulmuştur. Söylentilere göre, bir gün Horasan'a giden Kuteybe ibn Muslim, Belh'te bir Budist rahibi olan Bermek adlı bir hekimle karşılaşmış ve onu Emevî halifelerinin tedavisi için Şam'a getirmişti; daha sonra Mesleme İbn Abdülmelik'in kardeşi Velid ibn Abdülmelik Bermek'in sanatından etkilenerek, başşehir Şam'da bir hastane kurmuştur. Bu hastanede daha çok Hint tıbbının etkili olduğu düşünülmektedir.

İkinci hastanenin yine Emeviler tarafından Kahire'de, üçüncü hastanenin ise Abbâsî halifesi Mansûr zamanında (754-775) Bağdat'da kurulduğu bilinmektedir. Üçüncü hastane, birincisi gibi, yoğun Hint etkisi taşımaktadır. Bunun nedeni, hastanenin kurulmasında önemli görevler üstlenmiş olan, Bermek Ailesinden Halid İbn Bermek'in Hindistan'dan hekimler getirtmesidir. Burada görev alan bu doktorlardan birisi, başhekim olarak çalışmış olan İbn Dehenî el-Hindî, diğeri de Manka el-Hindî'dir.

İslâm Dünyası'nda dördüncü hastane, Hârûn el-Reşid zamanında (786-809), Cundişapur Hastanesi'nde hekim olarak görev yapan Cibril İbn Buhtyişu tarafından Bağdat'ta kurulmuştur. Buhtyişu Âilesi ile birlikte, Hellen ve Hellenistik dönemlerine ait tıp birikimi de İslâm Dünyası'na girmiştir. Bu hastanenin kurulmasında o devirde vezirlik yapan Bermek Ailesi'nin önemli bir rolü olmuştur. Türk kökenli olan bu âile, bilimsel etkinlikleri desteklemiş ve muhtelif alanlardan birçok bilimsel yapıtın Arapçaya kazandırılmasını sağlamıştır.

Bu hastanede görev yapan hekimler arasında, Buhtyişu Âilesi'nin yanı sıra, yine Cundişapur'dan gelmiş olan Yuhanna İbn Maseveyh de vardır. Yuhanna İbn Maseveyh hem hekimlik yapmış hem de Yunanca tıp

eserlerinin Arapçaya çevrilmesine yardımcı olmuştur. Göz hastalıkları konusunda bir eser yazmış ve bu eserinde bir yenilik getirmemişse de, Yunanca terimler için önermiş olduğu yeni Arapça terimlerle Arap tıp dilinin biçimlenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Bağdat'taki bu hastanede görev yapan hekimlerden birisi de Yuhanna İbn Maseveyh'in öğrencisi olan Hüneyn İbn İshak'tır; saray hekimi olarak da çalışan Hüneyn İbn İshak'ın da hocası gibi göz hastalıklarıyla ilgili Göz Hastalıkları Hakkında On Risale adlı bir eser yazmıştır.

Dönemin beşinci hastanesi Halife I. Mütevekkil'in (847-861), Ferganalı bir aileye mensup Türk komutanlarından Feth İbn Hakan tarafından Kahire'de, altıncı hastanesi ise Tolunoğullarından Ahmed İbn Tolun tarafından yine Kâhire'de 872-874 tarihleri arasında kurulmuştur. Bazı yönleriyle daha önceki hastanelerden farklılıklar gösteren, Tolunoğlu Hastahânesi yapılırken, hastane binasının yanı sıra erkek ve kadınlara özel iki ayrı hamam da yaptırılmıştır. Zengin bir kütüphanenin de bulunduğu bu hastanede, koğuşlar farklı hastalıklara göre sınıflanmış ve bu arada akıl hastalıkları için de ayrı bir koğuş oluşturulmuştur. Tedavinin ve ilacın ücretsiz olduğu hastanede, hastalara, hastaneye kabul edilmeden önce giysilerini ve değerli eşyalarını çıkartılıyor ve böylece, bazı istenmeyen maddelerin ve bugünkü anlayışa göre söylersek mikropların dışarıdan taşınması engellenmiş oluyordu.

Bu hastanenin bir başka özelliği ise, masraflarının karşılanması için bir vakfın kurulmuş olmasıdır; bu vakfa bağlı binalardan alınan gelirlerle hastanenin insanlık var oldukça hizmet vermesi hedeflenmiş ve sonuçta vakıf bütün İslâm toplumlarında önemsenen bir kurum haline gelmiştir.

Hastaneye ilişkin diğer bir özellik de, muhtemelen adeta bir acil servis gibi hizmet gören, hemen yanında bir de eczanenin bulunmasıdır. Burada her cuma bir hekim bedava muayene yapmaktaydı.

İlk hastaneler arasında ele alınan dört hastaneden birincisi, Halife Mutadid'in (892-902) ordularının komutanı ve veziri Bedr Gulam tarafından Bağdat'ta kurulmuş olan hastanedir. İkincisi Emir Ebu'l-Hasan Behkemi (öl. 940) tarafından kurulmuş olan Bekami Hastanesi, üçüncüsü 957'de, yine bir Türk olan Kafur el-İkşidid tarafından Kahire'de kurulan İkşidid Hastanesi ve dördüncüsü de Mulzaddevle İbn Buveyh tarafından 967 Bağdat'ta kurulmuş olan hastanedir.

Bu hastanelerin kuruluşunda üstlendikleri görevlerden de anlaşıldığı gibi, Türkler İslâm Dünyası'ndaki bilim ve araştırma kurumlarının ve bilimsel etkinliğin gelişmesinde üstün rol oynamışlardır. Özellikle bir kurum olarak hastanenin gelişiminde bu durum çok açık olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü yukarıda sıralanan hastanelerden birincisi, bir hastaneden daha çok bir tecrit evi niteliğindedir; ikincisi hakkında da fazla bir bilgi yoktur. Bu durumda, ilk hastane aslında üçüncü olarak bildiğimiz ve kuruluşuna Bermek ailesinin öncülük yaptığı hastane olmaktadır. Böylece, İslâm Dünyası'ndaki tedavi kurumlarının ilk defa Türkler tarafından ele alınıp, şekillendirildiği açığa çıkmaktadır. Bugün, İslâm Dini'nin ortaya çıktığı sırada Arap Yarımadası'nda gelişmiş bir bilimsel faaliyetin olmadığı çok iyi bilinmektedir. Bu gerçek göz önüne alındığında, bir araştırma ve tedavi kurumu olarak hastanelerin gelişimine Türklerin yaptığı bu katkının değeri çok daha belirgin bir hal kazanmaktadır. Aynı zamanda, sadece sağlık kurumlarının gelişmesinde değil, İslâm Dünyası'nda, kısa sürede önemli bilimsel gelişmelerin ortaya çıkmasında da bazı Türk kökenli ailelerin ve bilim adamlarının çok ciddi katkıları olduğu bugün artık bilinmektedir.

Bilimi Destekleyen Aileler Amâcûr Ailesi

Türk asıllı olan Ebu'l-Kâsım Abdullah İbn Amâcûr, oğlu Ebu'l-Hasan Ali ve onun sonradan azat ettiği kölesi Müflih İbn Yûsuf, dönemin önde

gelen astronomları arasında bulunmaktadır. Amâcûrlar, kurmuş oldukları özel gözlemevlerinde, Müflih ile birlikte 885-933 yılları arasında çok sayıda gezegen ve yıldız gözlemleri yapmışlar ve elde ettikleri sonuçları gösteren astronomik tablolar düzenlemişlerdir. Tarihçiler bunlarla işbirliği yapan üçüncü bir Amâcûr'un varlığından da söz etmektedirler. Ünlü bio-bibliografyi yazarı ibnü'l-Kıftî, Amâcûr ailesine mensup üç astronom olduğunu belirterek, bunların Ebu'l-Kâsım Abdullah İbn Amâcûr, Alî İbn Amâcûr ve Alî İbn Abdullah İbn Amâcûr olduklarını belirtmektedir. Amâcûrların Güneş ve Ay tutulmalarına ilişkin gözlemlerde bulundukları bilinmektedir. Ancak kullandıkları gözlem araçlarına ilişkin herhangi bir bilgi günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte, Abdullah İbn Amâcûr'un 18 Ağustos 928 tarihinde meydana gelen bir Güneş tutulmasına ilişkin olarak yaptığı betimlemeye dayanarak, bazı astronomlar, bu gözlemde kullanılan araca ilişkin bilgiler çıkarabilmişlerdir. Diğer önemli bir nokta da, Amâcûr Ailesi'nin gözlem etkinliklerinin yaklaşık elli yıldan daha fazla sürmesi ve bu yönüyle de İslâm Dünyası'ndaki en uzun gözlem programı olmasıdır.16

Bermek Ailesi

Abbasi İmparatorluğu'nun ünlü vezirlerini yetiştirmiş olan Bermek ailesi, Belh'teki Nevbahar Budist tapınağının rahipleri soyundan gelmektedir. Bu ailenin atalarının İran'ın Sasaniler sülalesine dayandığı ileri sürülmektedir.17 Buna karşılık nispeten daha güvenilir kaynaklara18 dayanan iddialar ise, bu ailenin Türk olduğunu belirtmektedir. Ailenin Sasanilere dayandığı iddiasını çok güvenilir bulmamak gerekmektedir. Çünkü bu iddiada Arapların Orta Asya fütuhatı sırasında Belh'te Araplar tarafından esir alınan Bermek'in ve atalarının ateşperest olduğu kabul ediliyordu. Oysa ailenin tespit edilebilen en eski ferdi olan bu Bermek, Belh'teki Budist tapınağının baş rahibiydi. VII. yüzyılda yaşamış olan Çinli gezgin Hüeng-Tsang da burasının bir Budist tapınağı olduğunu

belirtmektedir. Aynı şekilde bir Arap coğrafyacısı olan İbn el-Fakih de Nevbahar tapınağının ateşperest tapınağı olmadığını açıklamaktadır. Bütün bunlara karşın burasının bir Zerdüşt tapınağı olduğunun iddia edilmesini anlamak ise zor değildir. Bunun nedeni İranlıların aslen İranlı olan ve İslâm tarihinin en ünlü vezirlerini yetiştiren bu aile ile, Sasani Devleti arasında bir bağ kurmak suretiyle, onları kendilerine mal etmek istemeleridir. Oysa ki, yukarıda da belirtildiği üzere, bu aile Zerdüşt değil Budistti. Öte yandan İran'da yaşamaları da onların soy itibariyle İranlı olmalarını gerektirmemektedir. Nitekim yapılan bazı araştırmalarda, bu ailenin Abbasi İmparatorluğu'nda görev almış, ataları Akhunlara dayanan bir Türk ailesi olduğunu gösteren önemli ip uçları elde edilmiştir.19

Ailenin İmparatorlukta görev alan bireyleri ve gerçekleştirdikleri hizmetlere gelince:

Halife Abdülmelik'in sarayında görev almış olan ilk Bermek, astronomi, felsefe ve tıp konularına ilgi duyan bir kimseydi ve emir Mesleme İbn Abdülmelik'i bir hastalıktan kurtardığı söylenmektedir. Kendisi bir süre Şam'da da bulunmuş, ancak daha sonra Belh'e dönmüştür.20

Oğlu Halid ise 726 yılında vali Esed İbn Abdullah'ın emriyle Belh'i imar ederek ün kazanmıştır. Halid, Abbasilerin hilafeti ele geçirmek için giriştiği savaşlara Ebu Müslim'in emrinde katılmıştır. 750 yılında Divanü'l-Harac'ın başına geçmiştir. Bundan sonra özellikle Bağdat'ın kuruluşunda halife Mansur'un müşavirliğini yapmıştır. Halid'in imar faaliyeti Taberistan valiliği (765-769) sırasında da sürmüştür. Mansur'un son yıllarında Musul valiliğine atanmıştır.

Oğlu Yahya (739-805) Musul valiliği sırasında ön plana çıkmıştır. Mehdi onu Bağdat'a çağırarak oğlu Harun'un yetiştirilmesiyle görevlendirdi. Harun Azerbaycan valiliğine atanınca, Yahya da onun divan

reisliğine getirilmiştir. Halife Hadi, Harun'u veliahtlıktan çıkarmaya teşebbüs ettiği zaman buna engel olan Yahya, Harun el-Reşid halife olunca, geniş yetkilerle vezirlik makamına getirilmiştir. Oğulları Fazıl ve Cafer'in de yardımıyla Abbasi İmparatorluğu'nu 17 yıl (786-803) idare etmiştir. Yahya askeri alanlarda başarıları olan bir kimse değil; özellikle Basra yakınlarında yaptırdığı Sihan su kanalıyla ün kazanmıştır.

Büyük oğul Fazıl (766-808) uzun süre Cibal, Taberistan, Dubenvend ve Kumis valiliğinde bulunmuştur. Ayrıca bir süre Ermeniye, Azerbaycan, Horasan valilikleri de ona verilmiş, bu görevleri sırasında bazı savaşlara girmiş ve bir çok imar faaliyetinde bulunmuştur. Belh'te büyük bir su kanalı açtırmış olan Fazıl, Buhara'da Cuma Camii'ni yaptırmış ve söylentiye göre ramazanda minarelere ilk defa kandilleri de o koydurtmuştur.

Cafer (767-803) Halife Harun el-Reşid'in kendisine gösterdiği yakın ilgiden yararlanarak idaresine verilen eyaletleri vekilleri aracılığıyla yönetmiş ve kendisi Bağdat'da oturmuştur.

Bermek ailesinin uzun süren iktidarı sırasında biriktirdiği servet, imparatorluk içinde kazandığı nüfuz, itibar ve şöhret, Harun el-Reşid'i bu aile hakkında bazı tedbirler almaya zorlamıştır. Bermekilerin İranlı olması ve Abbasi hilafetinin kuruluşundan beri imparatorluğun idaresinde İranlıların birinci sırada yer alması, diğer Arap kabilelerinin direnmesine yol açmıştır. Bu yüzden Harun el-Reşid aileyi ortadan kaldırmaya karar vermiştir. Halife, Cafer ile beraber bulunduğu zamanlar kız kardeşi Abbase'nin de kendilerine katılmasını sağlamak için, ikisini sözde bir nikahla evlendirmiş, ancak gerçek evliliklerine izin vermemiştir. Bu yasağı dinlemeyen Cafer, Harun el-Reşid'i kızdırmış ve bunun üzerine Halife 803 yılında Hac'dan dönünce Cafer'i öldürtmüş, oğulları Yahya ve Fazıl'ın da bütün görevlerini geri alarak mallarına el koymuştur. Böylece İslâm tarihinin en ünlü vezir ailesi de ortadan kaldırılmıştır.

Türklerin İslâmiyet’e Girişi ve Bu Dönemdeki Bilimsel Etkinlikler

Genelde İslâmiyet’in yayılmasında, özelde ise Klasik Dönem İslâm Bilimi’nin gelişmesinde Gaznelilerin, Karahanlıların, Selçukluların ve daha sonra da Osmanlıların büyük katkıları olmuştur. Böylece sadece bireysel ya da aileler bazında değil, aynı zamanda devlet düzeyinde de bilimsel gelişmeler yönlendirilmiş, desteklenmiş ve ödüllendirilmiştir. Bu tutumları Türklerin bütün tarihleri boyunca bilime ve düşünceye karşı büyük bir tutku ve istekle bağlı olduklarını gösteren en önemli kanıttır.

Türklerin İslâmiyet’i benimsemeye başlamaları yaklaşık sekizinci ve onuncu yüzyıllar arasında olmuştur. Bu benimseyişin zorlama olmaksızın, tamamen gönüllü bir şekilde gerçekleştiğini belirten kaynaklara göre, İslâmiyet’ten önce Maniheist, Şamanist ve Budist bir inanç sistemine bağlanmış olan Karluk, Argu ve Oğuz Türkleri ile Taşkent ve İlak yöresinde yaşayan diğer Türk boylarına mensup pek çok kişi kısa süre içerisinde İslâmiyet’i benimsemiş ve hizmetine girmiştir. Emevî ve Abbasî ordularında hizmet gören pek çok Türk bulunduğu bugün bilinmektedir.21 Bu etkileşim, onuncu yüzyıldan itibaren Kuran’ın Türkçeye çevrilmesiyle birlikte, daha üst düzeye çıkmış ve İslâmiyet Orta Asya’da yayılmaya başlamıştır. Böylece Türkler İslâmiyet’i kendi ulusal dinleri olarak kabul edip, Hz. Muhammed, Hz. Alî ve Halid İbn Velid gibi ileri gelen Müslüman öncüleri, halk edebiyatlarında yaşatmaya başlamışlardır.22

İslâmiyet’i benimsemelerine karşın, hiçbir zaman kendi örf ve geleneklerinden de vazgeçmeyen Türkler,23 hâkimiyetleri altına aldıkları topraklarda gerek açmış oldukları bilim ve öğretim kurumları ve gerekse yetiştirmiş oldukları bilim adamları aracılığıyla bilimin gelişmesine sayısız hizmetlerde bulunmuşlardır.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda İslâm Dünyası’na giren Türklerin büyük bir bölümü Abbâsî halifelerinin ve eyâletlerdeki Arap ve Acem

valilerin hizmetinde asker veya muhafız olarak görev yapmaktaydılar.24 X. yüzyılın başlarından itibaren Sâmânî Devleti'ndeki Türk vali ve kumandanları güçlenerek denetimi ve yönetimi ele geçirdi ve 1005 yılında Sâmânîlerin toprakları Türkler tarafından ikiye bölündü. Ceyhun Irmağı'nın batısındaki bölgelerde Gazneliler ve doğusundaki bölgelerde ise Karahanlılar hâkimiyeti ele geçirdi.

Karahanlılar

İlk Müslüman Türk Devleti olan Karahanlılar25 (840-1212), Karluk, Yağma ve Çığıl Türkleri tarafından kurulmuştur. Uygurların yıkılması ile 840 tarihinde bağımsızlıklarını ilan etmişler ve kuzeyde Balkaş Gölü'nden, güneyde Tarım Havzası ve Maveraünnehir arasında uzanan topraklara yayılmışlardır.

Hükümdarlarına Karahan ve İlekhan (İlighan) unvanı veren, 1042 yılında Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılan ve aynı zamanda hükümdar sülalesi ve halkı Türk olan ilk Türk devleti özelliğini taşıyan Karahanlıların kökeni üstüne tarihi kaynaklarda çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Bunlardan Çin kaynaklarına göre, Karahanlılar T'uchüe A-shi-na şeklinde yazılan hanedanın bir kolu olan Karluklara bağlanmaktadır. Karluklar ise 744-840 yıllarında Uygur birliğine girmiş ve Türkmen adını kullanmaya başlamış bir boyun adıdır. Uygurlar zayıflayınca Karluk Yabgusu kendisini "bozkırlar hakimi" ilan etmiş ve "büyük kağan" (kara hakan) unvanını almıştır. Devlet, Altay sistemine göre iki kısma ayrılmış, Doğu'nun hakimi olan büyük kağan, Karaordu'ya yerleşerek, "Arslan Kara Han" unvanıyla bütün Karahanlıların en büyük hakimi sayılmıştır. Batı'nın hükümdarı olan orta kağan ise, önce Taraz'a, Kaşgar'a ve tekrar Taraz'a yerleşerek, "Buğra Kara Hakan" unvanını almıştır. İlk Karahanlı Hükümdarı ise Bilge Kül Kadır Handır. Ondan sonra oğulları Bazır (Arslan Han), büyük kağan sıfatıyla, Balasangun'da; Oğulçak (Kadır Han) da orta kağan sıfatıyla Taraz'da

yönetimi ele aldılar. Oğulçak Samanilere yenilerek merkezini Kaşgar'a taşıdı. Samaniler arasında baş gösteren kargaşalıklardan yararlanan Oğulçak, asi Samanilerden bir şehzadenin kendi memleketine sığınmasına izin verdi. Bu Müslüman Şehzade, Oğulçak'ın yeğeni Saltuk Buğra Han'ın Müslüman olmasına ve Saltuk'un, amcasına karşı başlattığı mücadeleden sonra devletin batısında Müslümanlığın resmen kabul edilmesine sebep oldu. Bu olay Batı Karahanlıların durumunu tamamen değiştirdi. Saltuk'un oğlu Musa, Doğu kağanı Arslan Han'ı yenerek sülalenin bu kolunu ortadan kaldırdı. Onun zamanında memleket tamamen İslâmlaştı. Bundan sonra Samanoğulları ile Karahanlılar birbirlerine yakınlaştılar.

Ancak Karahanlıların parlak dönemleri uzun sürmemiştir. Bunda eski Türk devlet geleneğinde hiçbir zaman kurulmayan merkezi yönetimin Karahanlılar tarafından da benimsenmesinin önemli rolü olmuştur. Nitekim Yusuf Kadir Han'ın ölürken memleketi oğulları arasında paylaştırması yüzünden birçok karışıklık çıkmış, sonunda Tiyan Şan (Tanrı) dağlarının doğu ve batısında olmak üzere devlet ikiye ayrılmıştır.

Doğu Karahanlılar Devleti'nin ilk hükümdarı (büyük kağan) Şereffüddevle lakabını taşıyan Ebu Şuca Süleyman bin Yusuf'tur. (1031-1057). Süleyman bin Yusuf'un, 1057'de kardeşi Muhammed bin Yusuf'a karşı yaptığı akımda yenilmesi ve tutuklanması sonucunda, Muhammed kendini büyük kağan ilan etmiş ve büyük oğlu Hüseyin'i de "arslan ilig" yapmıştır. Fakat, ikinci karısı her ikisini de öldürtüp, oğlu İbrahim bin Muhammed'i (1057-1059) tahta geçirince, bu durumu fırsat bilen Batı Karahanlıların büyük kağanı İbrahim bin Nasr, Fergânâ'yı eline geçirmiştir. Bu sırada İbrahim bin Muhammed'in öldürülmesinden sonra Mahmud bin Yusuf, büyük kağan olmuş (1059-1075), onun ardından yönetimi ele alan oğlu Ömer bin Mahmud ise ancak iki ay hüküm sürebilmiştir. Ömer bin

Mahmud’un ölümünden sonra yerine Ebu Ali el-Hasan (Buğra Han) hükümdar olmuştur.

Böylece uzun bir Maniheist ve Budist kültür etkisi altında kalarak gelişimini tamamlamayan Kâşgar kenti, Ebu Ali el-Hasan döneminde önemli kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. 1070 yılında Balasagunlu yaşlı saray nazırı Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig adlı eserini yazmış ve el-Hasan’a ithaf etmiştir. İmam Ebülfutuh Abdülgafir (öl. 1093) Tarihi Kâşgâr adlı eserini yine onun devrinde yazmıştır. 1073/1077 yılları arasında da Kaşgarlı Mahmut Kitâb Divanu Lugat-it Türk adlı eserini yazmıştır.

Daha sonra el-Hasan, Maveraünnehir’i eline geçiren büyük Selçuklu sultanı Melikşah’ın hâkimiyeti altına girmek zorunda kalmıştır. Bu tarihten bir süre sonra daha varlığını sürdüren Doğu Karahanlılar, son hükümdarları olan Ebü’l-Feth Muhammed III İbn Yusuf’un Kaşgar’da çıkan bir isyan sırasında öldürülmesiyle 1211’de ortadan kalkmıştır.

Batı Karahanlılar ise Selçuklulara, Karahitaylara ve Harezmlilere vergi vermek suretiyle bir süre daha varlıklarını sürdürebilmişseler de, 1212 yılında onlar da Karahitaylar tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Tarihteki ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar, Kültür ve Sanat etkinlikleri bakımından da pek çok verimli çalışmayı gerçekleştirmeyi başarmışlardır. Özellikle X.-XI. yüzyıllarda Semerkand, Buhara, Tirmis, Ürgenç ve Merf’de bir çok mimari yapı meydana getirmişlerdir. Bu mimari yapılardan, kerpiç ve tuğladan köşe payeleri, yazı şeridi, örgü ve kervan sarayların bir kısmı bu güne kadar gelebilmiştir. Bu eserlerde görülen başlıca özellik, cephe mimarisinin son derece gelişmiş olmasıdır. Ön cephe çeşitli biçimlerde tuğla, pişmiş toprak ve alçı süsleme ile kaplıdır. En çok kullanılan süs unsurları tuğladan köşe payeleri, yazı şeridi, örgü ve geçme

motifleri, kıvrık dal dekoru, rumiler, rölyef halinde yıldız-haç motifli tuğlalar, geometrik bordürlerdir.

Karahanlılara ait en eski cami, Şirkebir Camii'dir (X. yy.). Zengin alçı süslemeli mihrabı ile dikkati çeker. Buhara yakınlarında XI. yüzyıldan kalma Hazerdegaron Camii ise kubbeli ana mekânı çeviren tonozlu bölümleri ile merkezi bir plan göstermektedir. Benzer şekilde, Namazgah Camii'nin (XI. yy.), bugün sadece mihrabı ayaktadır. Yine XI. yüzyıla ait Talkatanbaba Camii'nde değişik bir plan uygulanmış, kubbeli mekân yanlara doğru genişletilmiştir. Buhara'daki Mugahattari Camii'nin (XII. yy.) cephesi ise tuğla ve tuğla hamurundan yapılmış çeşitli motiflerle süslenmiştir.

Böylece İslâm Sanatı'nın oluşmasında ve gelişmesinde ciddi bir Orta Asya geleneğinin etkisi olduğu açığa çıkmaktadır. Özellikle ölülerini çölde üzerinde herhangi bir yazı bulunmayan bir taşın altına gömme geleneğinin egemen olduğu topraklara Türbe kavramını getiren ve pek çok türbenin yapılmasını sağlayanlar ise tamamen Türkler olmuştur.26 Bu anlamda bakıldığında, Karahanlılardan pek çok türbe kaldığını görmekteyiz. Kalan bu türbelerin en eskisi, Özbekistan'da 978 tarihli Arapata Türbesi'dir. Dört duvar üzerine tek kubbeli olarak yapılmıştır. Sivri kemerli portal, cepheye hakimdir. Kubbe tromplarının üç dilimli yonca yaprağı şeklinde oluşu değişik bir özelliktir. Yine Türkistan-Sibirya demiryolu üzerinde XI. yüzyıla ait kare mekânlı iki türbe bulunmaktadır. Bunlardan birisi Ayşebibi Türbesi'dir. Cephesinde altmışdört değişik örnekte sırlı tuğla kullanılmıştır. Diğer türbe Balacıhatun Türbesi'nin ise kubbesi, dıştan basık piramit şeklindedir.

XI. yüzyıldan kalan diğer bir türbe de Tirmiz'de Sultansaadet Külliyesi içinde yer alan el-Hüseyin Türbesi'dir. XII. yüzyıla ait Fergana'daki Şeyhfazlı Türbesi, dıştan üç katlı bir yapı görünümündedir. İçteki dekorlar

da bu görünüşe uygun olarak yapılmıştır. Doğu Fergana'da Özkent Türbeleri adı altında toplanan üç türbe [Nasırbinali (1012), Celaleddi-i Hüseyin (1052) ve adı bilinmeyen güneydeki türbe (1186)] Karahanlı sanatının bütün özelliklerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ayrıca Celaleddin-i Hüseyin türbesinin cephesindeki firuze çini kalıntısından, Karahanlı mimarisinde çini kullanıldığı da anlaşılmaktadır.

Türk mimarisin önemli bir kısmını oluşturan kervansarayların ilk örnekleri de Karahanlılara aittir. O dönemden kalan ve Ribât adı verilen kervansarayların önemlileri, Ribatımelik (1078-1079), Dayhatun, (XI-XII. yy.), Dağıstan (XI. XII. yy.), Akçakale Kutluşehir ve Kişmantepe'dir.

Karahanlı sanatı gerek mimarı ve gerek süsleme bakımından daha sonraki Anadolu Selçuklu sanatını da büyük ölçüde etkilemiştir.

Karahanlılar yalnızca mimari, süsleme, minyatür ve ikonografi konularında seçkin örnekler vermekle kalmamış, aynı zamanda değerli düşünür ve bilginlerin de yetişmesini sağlamışlardır. Bu dönemde yetişen en önemli bilginlerden birisi, dil konusunda önde gelen bir kimse olan Kaşgarlı Mahmud'dur. Kaşgarlı Mahmud'un hayatı hakkında fazla bilgimiz yok. 11. yüzyılın ilk yarısında Kaşgar'da doğduğunu, uzun yıllar Türk bozkırlarında seyahat ettiğini; Türkçenin birçok lehçesini, çeşitli Türk boylarının gelenek ve göreneklerini öğrendiğini ve daha sonra Irak'a gelerek Bağdat'a yerleştiğini biliyoruz.

Ünlü yapıtı Divânu Lugâti't-Türk'ü (Türk Dili Sözlüğü) burada yazmaya başlamış, 7500 kelimeden oluşan bu yapıtını 1074'te tamamlamış ve bir sene sonra Abbasî halifesi Muhammed el-Muktedî bin-Emrillâh'a takdim etmiştir. Divânu Lügâti't-Türk, Araplara Türkçe öğretmek ve Türkçenin Arapça kadar zengin bir dil olduğunu kanıtlamak amacıyla yazılmıştır; ancak Türklerin yaşadıkları bölgelere, Türk tarihine,

edebiyatına, müziğine, gelenek ve göreneklerine ilişkin önemli bilgiler de içermektedir.

Bu yapıttaki coğrafî bilgilerin bir kısmı, Bîrûnî'nin verdiği bilgilere benziyorsa da, daha ayrıntılıdır. Uzak Doğu tanıtılırken ve esere eklenen harita çizilirken, Müslüman coğrafyacıların eserleri kullanılmıştır; ancak Türklerin yaşadıkları bölgelere ilişkin bilgiler Kaşgarlı Mahmud tarafından toplanmıştır.

Söz konusu harita, Türk coğrafya tarihi açısından çok değerli bir belgedir; dairevî bir Dünya haritası olup, renklidir. Dağlar kırmızı, nehirler kurşûnî, denizler yeşil ve kumluk sahalar ise sarı renkle gösterilmiştir. Haritanın merkezinde Türk hükümdarlarının oturdukları Balasagun kenti mevcuttur. Öteki kentler ve yerler Balasagun'a göre düzenlenmiş, yönler ise Orhon Yazıtlarında gördüğümüz eski Türk geleneğine göre belirlenmiştir. Haritada, Türklerin oturdukları sahalar ile ilişkide bulundukları yakın komşuları belirtildiği halde, ilişkide bulunmadıkları bölgeler gösterilmemiştir. Dünya'nın çevresi, Yunanlılarda olduğu gibi, çepeçevre bir denizle çevrelenmiştir.

Kaşgarlı Mahmud'un bu haritası, Türkler tarafından çizilen ilk Dünya haritasıdır ve dairevî olması sebebiyle, İdrîsî'den alınmış olabileceği tahmin edilmiştir. Ancak bu tahmin doğru değildir; çünkü İdrîsî bu yapıtın yazılmasından yaklaşık yirmi beş sene sonra doğacaktır; dolayısıyla Kaşgarlı Mahmud'un İstahrî'den veya çağdaşı Bîrûnî'den etkilendiğini varsaymak daha isabetli olacaktır.27

Kaşgarlı Mahmud, Türklerin kullandıkları en eski takvim olan 12 Hayvanlı Takvim'in kabulüne ilişkin ilginç bir hikaye aktarır. Türk hakanlarından birisi, birkaç sene önce yapılmış bir savaşı öğrenmek istemiş, ama o savaşın yapıldığı yıl konusunda bir anlaşma sağlanamamış. Bunun üzerine hakan, ileri gelenlerle bir kurultay düzenleyerek, "biz bu tarihte

nasıl yanıldıksa, bizden sonra gelecek olanlar da yanılacaktır; öyleyse şimdi göğün on iki burcu ve on iki ay sayısınca her yıla bir ad koyalım ve yaptıklarımızı bu yılların geçmesiyle anlayalım; bu, aramızda unutulmaz bir anı olarak kalsın” deyince, ulus bu öneriyi hemen onaylamış. Bundan sonra hakan ava çıkmış ve beraberinde bulunan askerlerine yaban hayvanlarını Ilısu’ya doğru sürmelerini emretmiş. Askerler, hayvanları sıkıştırarak bu nehre doğru sürmüş. Hayvanlardan bazılarını avlamışlar, bazıları ise nehre atılıp karşı yakaya yüzmüş. Karaya ilk defa sıçan çıktığı için, birinci yıla sıçan yılı demişler; sıçandan sonra, sırasıyla sığır, pars, tavşan, timsah, yılan, at, koyun, maymun, tavuk, köpek ve domuz karaya ulaşmışlar ve bu nedenle sonraki yıllara bunların adı verilmiş.28

Kaşgarlı Mahmud’un adını andığı bu takvim, Türklerin kurdukları önemli devletlerden birisi olan ve bilinen ilk Türk yazılı anıtı kabul edilen Orhun Yazıtlarının gerçekleştirildiği dönemde hükümranlık sürmüş olan Göktürk Devleti’nin (552-745) de kullanmış olduğu takvimdir. Kültigin (Köl-tigin) Anıtındaki ‘Kültigin koyun yılında, on yedinci günde uçtu’ ifadesi bunun en açık kanıtıdır. Daha sonra tarihe “12 Hayvanlı Türk Takvimi” adıyla geçmiş olan bu takvimde her yıla bir hayvanın adı verilmiştir. Bunlar sıçan, sığır (ud), pars (bars), tavşan (tavişgan), ejder (lu), yılan, at (yond), koyun (koy), maymun (biçin), tavuk (taguk), köpek (it) ve domuz (tonguz)dur. Bu takvime göre, 12 yıl süren her devreden sonra aynı adları taşıyan ikinci bir devre başlar. Devreyi teşkil eden hayvanlar devrederken ait oldukları yılların özelliklerini de belirlemektedir. Bir gün 12 eşit kısma ayrılmış ve iki saate karşılık gelen her kısma “çağ” denmiştir. Bu çağlara da yine 12 hayvanın adı verilmişti. Gün gece yarısı, yıl ilkbahar ile başlatılmıştır. Dört mevsim vardır. Güneş’in hareketleri esas alınarak hazırlanmış olan bu takvimde (bugünkü ölçülerimize göre) 1 yıl 365 gün, 50 dakika ve 47 saniyedir. Yıl 6 haftaya ve her hafta 1.5 aya tekabül eden

alt birimlere ayrılmıştır. Mezopotamya'da kullanılan takvimle önemli benzerlikler taşıyan, yıl başını 4 Şubat olarak öngören, başta Çin olmak üzere komşu uygarlıklarca da kullanılmış olan bu takvim, günümüzde, hâlâ Çin'in bazı kısımları ile Hind-i Çin'de kullanılmaktadır.29

Dönemin diğer önemli bir düşünürü olan Yusuf Has Hâcib ise, 11. yüzyılın başlarında Balasagun'da doğmuş ve Balasagun'da yazmaya başladığı Kutadgu Bilig (Mutluluk Bilgisi) adlı yapıtını 1069 yılında Kaşgar'da tamamlayarak Karahanlı hakanlarından Ebû Ali Hasan İbn Süleyman Arslan Hakan'a sunmuştur.

Kutadgu Bilig, her iki Dünya'da da mutluluğa kavuşmak için gidilmesi gereken yolu göstermek maksadıyla yazılmıştır. Yusuf Has Hâcib'e göre, öteki Dünya'yı kazanmak için bu Dünya'dan el etek çekerek yalnızca ibadetle vakit geçirmek doğru değildir. Çünkü böyle bir insanın ne kendisine ne de toplumuna bir yararı vardır; oysa başkalarına yararlı olmayanlar ölülere benzer; bir insanın erdemi, ancak başka insanlar arasındayken belli olur. Asıl din yolu, kötüleri iyileştirmek, cefaya karşı vefa göstermek ve yanlışları bağışlamaktan geçer. İnsanlara hizmet etmek suretiyle faydalı olmak, bir kimseyi, hem bu Dünya'da hem de öteki Dünya'da mutlu kılacaktır.

Yusuf Has Hâcib bu yapıtında bilimin değerini de tartışır. Ona göre, alimlerin ilmi, halkın yolunu aydınlatır; ilim, bir meşale gibidir; geceleri yanar ve insanlığa doğru yolu gösterir. Bu nedenle alimlere hürmet göstermek ve ilimlerinden yararlanmaya çalışmak gerekir. Eğer dikkat edilirse, bir alimin ilminin diğerinin ilminden farklı olduğu görülür. Mesela hekimler hastaları tedavi ederler; astronomlar ise yılların, ayların ve günlerin hesabını tutarlar. Bu ilimlerin hepsi de halk için faydalıdır. Alimler, koyun sürüsünün önündeki koç gibidirler; başa geçip sürüyü doğru yola sürerler.

Yusuf Has Hâcib, astronomi bilimini öğrenmek isteyenlerin, önce geometri ve hesap kapısından geçmesi gerektiğini söyler. Aritmetik ve cebir, insanı kemâle ulaştırır; toplama, çıkarma, çarpma, bölme, bir sayının iki katını, yarısını ve kare kökünü alma işlemlerini bilen, yedi kat göğü avucunun içinde tutar. Her şey hesaba dayanır.

Bir siyasetnâme veya bir nasihatnâme olarak nitelendirilebilecek Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hâcib'in ve içinde yetiştiği çevrenin ilmî ve felsefî birikimi hakkında çok önemli bilgiler vermektedir. Platon'un devlet ve toplum anlayışı çok iyi bilinmekte ve uygulanmaya çalışılmaktadır. Bilimin ve bilginlerin değeri anlaşılmıştır; bilim, güvenilir bir rehber olarak düşünülmektedir.

Dönemin diğer önemli bir kişisi olan Edib Ahmed Yüknekî'nin ise yaşamı ve yaşadığı çevre hakkında kesin bilgilere sahip değiliz. Günümüze ulaşan tek yapıtı, Uygur harfleriyle Kaşgar dilinde yazılmış olan Atebetü'l-Hakâyık'tır (XII. yüzyılın I. yarısı). Bir Türk beyi olan Mehmed Bey için yazılan bu yapıt manzumdur ve Edip Ahmed Yüknekî'nin bazı konulardaki ahlakî öğütlerini kapsamaktadır.

Ahmed Yüknekî'ye göre, bizi mutluluğa ulaştıran şey bilgidir; öyleyse yalnızca bilgili insanlarla dost olunmalı, bilgisiz insanlardansa uzak durulmalıdır. İnsan, bilgisi sayesinde öldükten sonra da yaşamaya devam eder; oysa bilgisiz insan, yaşarken ölmüş gibidir; ne tanınır ne de ismi bilinir. Bilgiden ancak bilgili insan anlar; tadını ancak o tadabilir. Bilgi, malı olmayanlar için bitmeyen bir hazine ve soyu olmayanlar için tükenmeyen bir soydur. Yaratan Tanrı bile, ancak bilgi ile bilinir. Bilgisizlikten hayır gören var mıdır? Öyleyse yaşarken bıkmadan ve usanmadan bilgi peşinden koşmak gerekir.30

Gazneliler

Merkez olarak Gazne şehrini kabul eden ve 963-1187 yılları arasında hüküm süren Türk devleti. Gaznelilerin kurucusu Alp Tigin, Samanilerin hizmetinde bulunan bir Türk kumandanıydı ve Samani sarayında baş vezirliğe, “hacibü’l haccab” kadar yükselmişti. Samani hükümdarı Mansur ile arası açılınca, Belh’e gitmiş, Mansur’un gönderdiği bir birliği bozguna uğrattıktan sonra Gazne’yi kuşatarak burayı yerli emir Lavik’in elinden alarak Gazne Devleti’ni kurmuştur (963). Alp Tigin Samanilerin devamlı baskılarına rağmen Gazne’de büyük bir güç oluşturmayı başarmıştır. Bu başarılarından kısa bir süre sonra, ölünce yerine oğlu Ebu İshak İbrahim geçmiştir. Fakat ordu kumandanları Bilge Tigin ile Sebük Tigin yönetime el koyarak, Bilge Tigin Gazne’de, Sebük Tigin de Fervan’da hüküm sürmeye başlamışlardır. Fakat, yerli prenslerden olduğu sanılan Piri, kısa bir süre sonra Bilge Tigin’in Gazne’deki hâkimiyetine son verince, Lavik de Hindu Şahilerle birleşerek Sebük Tigin’e cephe almıştır. Bunun üzerine Sebük Tigin ise güçlerini toplayarak, Piri’ye ve müttefiklerine savaş açmış ve Gazne’yi eline geçirmiştir.

Sebük Tigin Gazne emiri olduktan (977) sonra Batı’da durumunu sağlamlaştırmak için önce Bust ve Kusdar’a hâkim olmuş, sonra da Hindistan’a yönelerek Hindu hükümdarı Caypal’ı yenilgiye uğratmış (979) ve Samgan’ı yağmalatmıştır. Böylece Kâbil, Samgan ve Celâlâbâd Gazneli hâkimiyetine girmiştir (988). Bundan sonra Kalaş Türkleri ile Afganlar da Sebük Tigin’e tabi oldular. Sebük Tigin, Bamyan, Toharistan ve Gur bölgelerini fethetmeye başladığı sıralarda, artık gücünü kaybetmeye başlamış olan Samanî Devleti’nin hükümdarı Nuh’un, Horasan’daki valisi Ebu Ali Muhammed Simcuroğlu’na karşı yardım isteğini kabul eden Sebük Tigin, Nuh’un ordusuyla birlikte Horasan’a girmiş ve Simcuroğlu’nu yenilgiye uğratmıştır. Bu başarısından dolayı Nuh, Sebük Tigin’e “Nasırüddin ve’d-Dünya” (Din ve Dünya Yardımcısı), oğlu Mahmud’a

“Seyfü’d-Devle” (Devletin Kılıcı) unvanlarını vermiş ve ayrıca Mahmud’u Horasan’a vali ve başkumandan yapmıştır. 997’de ölen Sebük Tigin’in vasiyeti gereğince kumandanları küçük oğlu İsmail’i tahta çıkarmışlardır. Bunu kabullenmeyen Mahmud, önce kardeşi İsmail’i yenerek Gazne’yi ele geçirmiş ve ardından da Samaniler ile olan bağını kopararak bağımsızlığını ilan etmiştir (999). Daha sonra Bağdat Abbasi Halifesi el-Kadir Billah’a biat eden Mahmud’a, Halife değerli bir hilât (kaftan) ile ele geçirdiği yerlerin hükümdarlığını tanıyan bir berat ile Eminü’l-Mille ve Zeminü’l-Devle unvanlarını vermiştir. Orta Çağ İslâm Dünyası’nda askeri ve siyasi faaliyetleriyle büyük bir ün kazanan Gazneli Mahmud, Hindistan’daki Mathura ve Somnath tapınaklarını yağma ettirince, halk arasında efsanevi bir kahraman olarak anılmaya başlamıştır.

İran yanlısı bir politika izleyen Mahmud, ölünce yerine geçen oğlu Mesud, babasının gösterdiği dirayeti gösterememiş ve 1040’da Selçuklularla yapılan Dandanakan Savaşı’nda yenilgiye uğramıştır. Bundan sonra imparatorlukta taht kavgaları çıkmaya başlamış ve 1183’de devlet tamamen ortadan kalkmıştır.

Yapmış olduğu fetihler sonucunda Türk, Arap, Acem ve Yunan uygarlıklarının, bir defa daha Hint uygarlığı ile karşılaşmasını ve kaynaşmasını sağlayan ve bu yolla Eski Dünya’nın önde gelen uygarlıkları arasındaki bağları sağlamlaştıran Gazneli Mahmud, çeşitli uluslara mensup Müslüman sanatçı ve bilginleri devletinin başkenti olan Gazne şehrinde bir araya getirdi. Bir yanda büyük Acem şâiri Firdevsî’nin Şâhnâme’si (1010) diğer yanda Orta Çağ’ın en büyük bilginlerinden birisi olan Bîrûnî’nin matematik ve astronomi bilimlerine ilişkin yapıtları, Türk yönetiminin burada sağlamış olduğu olanaklar içinde düşünüldü ve yazıldı. Gazne sarayına bağlanan bilginler arasında, Bîrûnî’nin dışında, Ebû Nasr ibn Irâk,

Abdüssamed ibn Abdüssamed el-Hakîm ve Ebü'l-Hayr İbnül'l-Hammâr da vardı ve bunların her biri alanlarında isim sahibi olmuş kimselerdi.

Gazne Devleti'nin resmi dili Arapça olmakla birlikte, Mahmud devrinde Farsça yeniden bir kültür dili olarak canlandırılmış, bizzat Mahmud, Unsurî, Firdevsî ve Ferruhî gibi ünlü şairleri korumuştur. Firdevsî ünlü Şehnamesi'ni Gazneli Mahmud'a sunmuştur. Bu arada Türk dili ve kültürü de ihmal edilmemiş ve bu konuda çalışanlar da ayrıca desteklenmiştir. Ünlü Türk dilcisi Fahreddîn Mübarekşah ve bu dönemin tarihini yazan tarihçi Utbî de bu devirde yetişmişlerdir.

Gazneli Mahmut Gazne şehrini zarif ve görkemli binalarla süsletmiştir. Pek çok saray, camii, türbe ve su yolları da yaptırmıştır. Bunlar arasında günümüze gelenlerden en önemlileri Güney Afganistan'da Bust şehrinde bulunan Leşger'i Bazar Sarayı'dır. Sarayın başlıca üç yapısı tanınır. En önemlisi XI. yüzyılın ilk yarısında Sultan Mahmud'un yaptırdığı Güney Kasrı'dır. Orta avlulu ve dört eyvanlı olan kasır 164x92 m büyüklüğünde bir yapıdır. Kasırdaki süslemeler arasında Sultan Mahmud'un muhafız kıtası askerlerini canlandıran freskler önemlidir. Tahta doğru ilerler durumda tasvir edilen, tamamı 60 tane olan ancak günümüze 44 tanesinin yalnız vücut kısımları kalmış olan bu figürler, Gazneliler devrinin kıyafet ve kültür tarihi bakımından çok değerli belgelerdir.

Yapılan kazı ve araştırmalar sonucu Gaznelilerin yaptırdığı bazı camilere ait bilgiler elde edilebilmiştir. Bunlardan Sultan Mesud III Camii'nin 48 metre yüksekliğinde bir minaresi olduğu, Yıldız planlı bir kaide üzerine oturduğu, üst kısmının ise silindir biçiminde olduğu anlaşılmıştır. Yine Leşgeri Bazar'da birisi sultana ait, diğeri de halka ve askerlere ait olmak üzere iki cami bulunmaktadır. Ancak bunlar tahrip olmuştur. Bunların dışında Sultan Mahmud'un ve Mesud III'ün Gazne'deki,

Aslan Casip’in Sengbest’teki türbeleri de gerek mimari ve gerekse süslemeleri bakımından dikkat çekmektedirler.

Mimari dışında kufi yazı sanatı da büyük gelişme kaydetmiştir. Özellikle geliştirilen çiçekli kufi yazısı Selçuklular zamanında da kullanılmıştır. Gazne Sanatı’nın Büyük Selçuklu ve Hindistan sanatı üzerinde önemli etkileri olmuştur.31

Bilim Adamları

Modern Kimyanın Kurucusu

Câbir İbn Hayyân

Yapmış olduğu kuramsal ve deneysel araştırmalarla kimyanın gelişimini büyük ölçüde etkilemiş olan Câbir İbn Hayyân İbn Abdullah Ebu Musa el-Kufî, el-Sufî’nin hayatı hakkında pek fazla bir bilgiye sahip değiliz.32 Cafer İbn Sadık’ın öğrencisidir ve Batı’da Geber adıyla tanınmaktadır. Çalışmaları Doğu’da ve Batı’da çok iyi bilinen ve düşüncelerinin etkisi uzun yıllar devam etmiş olan Hayyân’ın adı ile anılan yaklaşık 200 kadar yapıt bulunmaktadır. Ancak bunlardan bir kısmının yazılış tarihi, Hayyân’dan çok sonraki tarihleri taşıması, Cabir’in dışında başka bilim adamlarının da olması gerektiğini göstermektedir. Birçok bilim adamının, eserlerinin popüler olmasını göz önünde bulundurarak, kendi eserlerinin okunabilmesi için Cabir’in adını kullandıkları anlaşılmaktadır.

Kendi döneminde Râzî başta olmak üzere birçok bilim adamını etkilemiş olan Cabir, on ikinci yüzyıldan itibaren eserlerinin Latinceye çevrilmesiyle birlikte, daha çok bilim adamının çalışmaları üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Bu bilim adamları arasında en önemlilerinden birisi, iatrokimyanın kurucusu Paracelsus’tur (1493-1541). Paracelsus’un varlığın 7 elementten meydana geldiği iddiası Cabir’in düşüncelerinden yararlanılarak geliştirilmiş bir düşüncedir. Kimyanın gelişmesini etkilediği ve element fikrinin doğmasına yol açtığı anlaşılan Cabir’in düşüncelerine

dayanılarak yapılan çalışmaların tıbbın şekillenmesinde de etkin olduğu kabul edilmektedir.

Diğer Müslüman bilginler ve kimyacılar gibi, Câbir de, Aristoteles'i izleyerek maddeyi dört unsur (toprak, su, hava ve ateş) kuramıyla açıklamaya çalışmış ve bu unsurların nitelikleri (kuru-yaş ve soğuk-sıcak) farklı olduğu için bunların birleşmesinden oluşan maddelerin de farklı özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir. Hellenistik Dönem simyagerlerinden de etkilenmiş olan Câbir İbn Hayyân, Yeryüzü'ndeki bütün maddeleri 3 ana grupta toplamıştır: 33

1. Alkol gibi uçucu olan gazlar.
2. Altın, gümüş, bakır ve kurşun gibi metaller.
3. Bazı boya maddeleri gibi, uçucu ve metalik olmayan ara maddeler.

Cabir İbn Hayyân'a göre, bütün maddeler doğada saf olarak bulunmaz ama damıtma işlemiyle onları saflaştırmak olanaklıdır; ayrıca sadece cansızları oluşturan maddeler değil, canlıları oluşturan maddeler de damıtılabilir. Söylediğine bakılırsa, suyu 700 defa damıtmış ve sonuçta bu unsurdaki yaşlık niteliğini yok ederek, sadece soğuk niteliğini içeren saf elementi elde etmeyi başarmıştır. Organik kökenli maddeleri damıtmak suretiyle, Câbir'in çeşitli boyaları, yağları ve tuzları elde ettiği bilinmektedir.

Bir simyager olarak Cabir'in de transmutasyon görüşünü kabul ettiği ve bu kuramı benimseyen diğer yazarlar gibi, kuramını mineraloji üzerine kurduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, metaller gezegenlerin etkisi altında cıva ve kükürtün belli oranlarda karıştırılması sayesinde teşekkül ederler ve aralarındaki farklılık aslında arızidir. Bu farklılık da genelde onların terkibini teşkil eden kükürtün, yani toprağın farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Kükürtün farklı olmasının nedeni ise Güneş

ışınlarından kaynaklanmaktadır. Daha ince, daha saf olan kükürt, altını teşkil eden kükürttür (el-kibrit el-zehebi). Bu kükürt cıva ile öyle bir yoğunluk kazanır ki, bu denge altını teşkil etmek üzere gerekli olan dengedir ve bu denge ile altın ateşe karşı koyabilir, diğer metallerin yandığı gibi yanmaz.

Câbir İbn Hayyân metallerin oluşumunu, daha önce de söz konusu edilen kükürt-cıva kuramıyla açıklamak istemiştir. Bilindiği gibi, kükürt-cıva kuramının kökeninde, Yunan Dünyası'nda özellikle Pythagorasçılar tarafından savunulmuş olan ikilem görüşü bulunmaktadır; bu görüşe göre, her şey, kadın-erkek ve iyi-kötü gibi ikilemler çerçevesinde oluşur ve anlaşılır. Bu görüş daha sonraları, 16. yüzyılda Paracelsus ve onu destekleyenler tarafından yeniden ele alınacak ve bu temel üzerinde, yeni bir ikilem olan Asit-Baz Kuramı biçimlendirilecektir.34

Metallerin oluşumunu açıklamak maksadıyla ortaya atılmış olan kükürt-cıva kuramına göre, altın, gümüş ve bakır gibi metallerin birbirlerinden farklı olmalarında, bunların temelini teşkil eden kükürdün farklılığı kadar, oluşmaları sırasındaki ısı farkları ve Güneş ışığı da önemli bir rol oynar. Yeni bir metal meydana getirmek üzere birleşen kükürt ve cıva daha önceki özelliklerini terk ederek yeni bir birim oluştururlar. Câbir'in bildiği metaller altın, gümüş, bakır, demir, kurşun ve kalaydan ibarettir.35

Cabir İbn Hayyân'a göre, bütün metaller dört nitelikle karakterize edilir: sıcak, soğuk, yaş, kuru. Bunlardan ikisi iç kaliteler olarak kabul edilir; diğer ikisi de dış kaliteleri teşkil eder. İç ve dış kaliteler maddenin yapısını gösterir. Bu konuyla ilgili olarak aşağıdaki tabloyu vermektedir: 36

Metaller Dış Kaliteler İç Kaliteler

Kurşun soğuk, kuru, sıcak, nemli, sert

Kalay soğuk, nemli yumuşak sıcak, kuru, sert

Demir çok sıcak, kuru, sert soğuk, nemli, yumuşak

Altın sıcak, nemli soğuk, kuru

Bakır çok sıcak, kuru, (demirden az) soğuk, nemli

Cıva soğuk, nemli, yumuşak sıcak, kuru, sert

Gümüş soğuk, kuru sıcak, nemli

Cabir'e göre, her metalin dış ve iç kaliteleri birbirine zıttır. Güneş'in ilkel temeli altındır. Onun iç kaliteleri soğuk ve kuru olup, dış kaliteleri buna zıttır. Eğer gümüş altından elde edilmek isteniyorsa, gümüşte de, soğukluk ve kuruluğun iç kalite haline getirilmesi gerekir; nemlilik dışa geçirilmelidir. Ancak böylece gümüş altına dönüştürülebilir. Aynı şekilde, metallerin transmutasyonu (kalb ve inkılab) da temel kalitelerin basit bir değişikliğinden ibarettir. Bütün metal cisimler doğal denge gösteren altının mizacına indirgenmek durumundadır. Benzer şekilde, Cabir'e göre, hekim hasta vücudu, onun fazla hıltını zıt kalitede (nitelikte) bir ilaçla dengeleyerek, tedavi eder. Simyagerler de, metallerden "hastalıklarını" tedavi etmek için temizleyen uygun ilaçlar kullanırlar.37

Kimya alanına önemli katkılarda bulunmuş olmakla birlikte, Câbir de tipik bir simyager gibi el-iksir elde etmek üzere birçok deney yapmış ve çeşitli el-iksir formülleri geliştirmiştir. Cabir simyasının orijinalliğini de el-iksir teorisi oluşturmaktadır. Antik Yunan'daki ve İslâm Dünyası'ndaki simyagerlerin büyük bir kısmının aksine, Cabir İbn Hayân, el-iksirin sadece minerallerden değil, aynı zamanda bitkisel ve hayvansal maddelerden de elde edilebileceği görüşünü getirmiştir. Hatta Cabir, mineral ve bitkilerden elde edilen el-iksir'e oranla, hayvandan elde edilen el-iksirin daha üstün derecede bir düzene sahip olması dolayısıyla, hayvanlardan elde edilen el-iksir'i tercih etmiştir. Yetmiş Kitap adlı çalışmasında farklı okulların el-iksir listelerini veren Cabir İbn Hayân, mineral maddelerden elde edilen el-iksir terkiplerine şu örnekleri vermiştir:

1. Cıva

2. Kükürt

3. Cıva+kükürt

4. Sarı arsenik

5. Kırmızı arsenik

6. Bütün arsenikler

7. Amonyak tuzu (mineral)

8. Arsenik+kükrt+cıva

9. Arsenik+kükürt+amonyak+cıva

10. Altın+gümüş

11. Kükürt+cıva karışımı

12. Markazit (bir çeşit pirit)

13. Magnezyum

14. Cam

15. Lapis lazuli+ malahit+hematid (sadarah) +akik

16. Bütün vitrioller (göz taşları) +tuzlar+boraks

17. Alkali

18. Hiyasint (Yemen taşı) +amatis

19. İnciler+aynı şekilde bu söz konusu minerallerle teşkil edilen bileşikler.38

Bitkisel maddelerden el-iksir yapılması için mercan, zeytin, sütleğen otu, mezeryon, hıyar, sumak, yalancı safran, kermes (kırmızı), Rey gülü, sarı yasemin, hardal, zencefil, darı, armut, Çin tarçını vb. kullanılmıştır. Yetmiş Kitab'ta el-iksir yapılacak hayvani maddeler arasında ise şunlar verilmektedir: aslan, engerek yılanı, tilki ve diğer fazla sıcak hayvanların sarı safraları vb. Sarı safranın zayıf insan vücutlarında bulunduğu ve Yemen ahalisinde, denizcilerde, Sind vilayetindeki insanlarda, Koptiklerde ve Magrip bölgesindeki insanlarda olduğu belirtilmiştir. Aynı zamanda bu

madde, geyiklerde, muhtelif sıvılarda, vahşi ve ehli eşeklerden de sağlanabilir.

Cabir'in el-iksir elde etmek için kullandığı maddeler arasında ilik, kan, saç (kıl), kemik, sperm (amonyak tuzları elde etmek için) vardır. El-iksir çeşitleri onda yedi kısımda toplanmıştır:

1. Mineral kökenli olanlar;
2. Hayvani kökenli olanlar;
3. Bitki kökenli olanlar;
4. Hayvan+bitki kökenli olanlar;
5. Mineral +kökenli olanlar;
6. Mineral+hayvan kökenli olanlar;
7. Mineral+hayvan+ bitki kökenli olanlar.39

Burada farklı el-iksirlerin ve en üstün el-iksir (el-iksir el-azam ki bu bütün metallerden elde edilen evrensel ilaçtır) nasıl elde edilebileceği konusunu tartışmış olan Cabir İbn Hayyân'a göre, el-iksir elde etmek deneylerle ve daha öncekilerin ulaştığı teknik bilgi ile mümkün olmaz. El-iksir'in yaklaşık, belli bir değeri vardır. Hakiki el-iksir elde etmek kesin prensiplere dayanılarak mümkün olabilir. Burada kesinlik çok önemlidir. Cabir bu konuyu şöyle dile getirmektedir: 'fizik alemde her şey dört elementten meydana gelmiştir. Bunların da dört mizacı vardır. Zekice bir metotla (denge metodu) bu elementlerin her birinin terkipteki miktarlarını belirlemek gerekir. Böylece kesin olarak eldeki maddenin nelerden meydana geldiği tespit edilir'. Simyager, bir maddeyi diğer bir maddeye nasıl dönüştüreceğini bilir. Burada o, elementlerin tabiatını belirler; elementlerin istediği kalitelerine işlerlik kazandırır; onları ne şekilde yönlendireceğini de bilir. Böylece istediği maddeyi meydana getirebilmek için istediği yönlendirme sayesinde bunu gerçekleştirir; farklı el-iksirler meydana getirebilir. Onları elementlerine ayırabilmek için distilasyon

işlemini kullanır. Cabir’e göre her şeyi, örneğin sert taşları distile etmek mümkün değildir.40

Ona göre, organik maddelerin distilasyonunda, mesela bir tahta ya da etin distilasyonunda, ilkin onun gazlı ve sıvı kısmı, daha sonra da yanabilir kısımları ayrılmalıdır. Böylece geriye ayrılmayan kül kısmı kalır. Cabir bu kimyasal işlemde cisimden daha basit olan elementlere doğru bir gidişin olduğunu kabul etmiştir. Distilasyonla ayrılan sıvı kısım onun için su elementidir ve ona göre, cismi oluşturan ana unsurlardan biri de sudur. Yağ ya da duhn (katı yağ) diye adlandırılan kısım hava elementi olarak kabul edilmiştir. Ateş (nar) ya da yanabilir kısım veya boya (sıbg) ateş elementi ile belirlenmiştir. Katı artık (ard) ise toprak elementi ile aynı kabul edilmiştir. Distilasyonla, her bir cisim ve (özellikle de) organik cisim 4 elemente ayrılır;

Sıvı kısım : Su

Yağ (sıvı yağ) : Hava

Boya maddesi : Ateş

Katı artık : Toprak

Fizik teoriye göre, söz konusu elementlerin her biri madde veya cevherin içindeki iki tabiattan meydana gelmiştir.

Ateş : sıcaklık + kuruluk+madde (cevher)

Hava : sıcaklık + nemlilik+madde (cevher)

Su : soğukluk+nemlilik+madde (cevher)

Toprak : soğukluk+nemlilik+madde (cevher)

Her bir elementin içindeki 2 zıt tabiattan biri elimine edilir ve diğeri korunarak, elementlerin kaliteleri birbirinden ayrılır ve tek kaliteye indirgenir. O halde distile edilen suda soğukluk ve nemlilik birbirinden ayrılır ve nemliliği elimine edilir. Aynı muamele yağda yapılır; onun sıcaklık ve nemlilik kalitelerinden sıcaklık kalitesi elimine edilir; nemlilik

kalitesi kalır. Ateşte, kuruluk bertaraf edilir; sıcaklık kalitesi kalır. Toprakta ise, soğukluk bertaraf edilir ve kuruluk kalitesi kalır. Bu ayrılan tabiatlar bazı muamelelerle temel unsurları ile yeniden birleştirilirler.

Aynı şekilde, 4 tabiat onları meydana getiren bileşiklerinden suni olarak indirgenmek suretiyle ayrılır. Sıcaklık: kuru olmayan ateş; kuruluk: soğuk olmayan toprak; nemlilik: ıslak olmayan su; nemlilik sıcak olmayan havadır. Cabir b. Hayyân'a göre, elementleri saflaştırmak için bazı simya işlemlerini başarı ile yapmak gerekir. Eğer elementleri meydana getiren tabiatlar geri getirilebiliyorsa, işlem daha başarılı, denilebilir.41

Cabir, saflaştırma işlemlerinin üç dereceli olduğunu kabul etmiştir:

1. Büyük işlem (el-tadbir el-azam veya el-bab el-azam); bu, tabiatları saflığa doğru yönelten işlemdir.

2. Bu ortada olan işlemdir (al-tedbir al-vasat); burada tabiatlar saf durumdadır.

3. Bu basit işlemdir ve (al-tedbir el-edvan); burada unsurlar ve tabiat basitlerine indirgenmeye çalışılır.

İksirin farklı şekilleri az ya da çok 4 tabiatın veya 4 unsurun karışmasından meydana gelmiştir. Bu karışımlar uygulandıkları cisimlerin durumu ile uygundur. Cabir Yetmiş Kitap adlı eserinde el-iksirin fonksiyonunu şöyle belirlemektedir:

'Üç halde bulunan (katı, sıvı ve gaz) ve birbirleri üzerinde etkin olan, onların rengini tayin eden cisimleri harekete getiren 4 ana prensip şunlardır: ateş, hava, su ve toprak. Sonuç olarak onların etkisi altında cisimde ancak üç hal meydana gelebilir. Dolayısıyla bizim bu sanatta zayıfları zorlayarak ve güçlüleri etkileyerek 3 çeşit durumdaki unsurları oluşturan elementleri (unsurları) yönlendirebilmek için, her şeyin bilgisine sahip olmamız gerekmektedir: yaratma ilmi ve tabiatın sanatı. Şüphe içinde bir nokta bile bırakmamak gerekir. Çünkü el-iksirin bütün tabiatı, unsurlarından

kaynaklanır; onlarınkinden oluşur ve onlar tarafından meydana getirilir. Bundan dolayıdır ki biz el-iksir içinde, bir yere gitmeye ihtiyaç göstermeden besleyebilen bir tabiat buluruz. Aynı şekilde, sıvı karakterdeki bir şeyin içinde ateş vardır. Bu zararı artırır. Bu cinsten bir şey ateşin hareketine boyun eğer; istenen duruma getirilir.’42

Cabir Yetmiş Kitab adlı çalışmasında çoğunlukla bu teori hakkında bilgi vermekte ve uygulamalarından söz etmektedir. Burada onun doktrinini özet olarak vermek gerekirse el-iksir için yapılan işlemleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Çalışma için uygun bir vaktin seçimi (ihsan el-vakt)

2. İlk distilasyon (damıtma); bu hayvani maddeyi meydana getirmiş olan 4 elementin ayrıştırılması demektir.

3. Suyun saflaştırılması (tashir el-ma); bu su elementinin soğuk’a indirgenmesidir.

4. Yağın saflaştırılması (havanın saflaştırılması); burada yağlar uçucu özellik gösterebilmektedir.

5. Ateşin saflaştırılması

6. Toprağın saflaştırılması

7. El-iksir teşkil etmek için müsait olan ağırlıkların tayini

8. Tabiatların yan yana konularak yapılan yeni karışımı

9. El-iksir tatbikatı

a. Renklendirme (ahd el-elvan)

b. Çözülme (hall) ve tesbit (ahd) ve yeniden oluşturma

c. Metallerin üzerine el-iksirin atılması (tarh)

d. İşlemi tekrarlama

Cabir 2. ve 7. işlemler arasındaki muameleyi ‘Yetmiş Kitâb’ın üçüncü kitabında (bölüm) şöyle vermektedir:

“Bir kabak içine madde konur; o da külle dolu bir başka kap içine yerleştirilir. Bu tencere ya da kap had derecede distilasyon gerçekleşene

kadar ısıtılır ve su tamamen çıkar. O bir köşeye alınıp, konur. Ondan daha sonra ateş ve hava iner; Sonuç olarak, damıtma işlemlerinin sınırına gelinir ve elde edilen ürün bir köşeye konur”.43

Câbir ibn Hayyân’ın yapmış olduğu araştırmalar sonucunda, kimya bilimine yapmış olduğu katkıları üç madde altında toparlamak olanaklıdır:

1. Element görüşünün oluşmasına yardımcı olmuştur.

2. Deneylerinde, ölçü ve tartı işlemleri üzerinde hassasiyetle durduğu için, nicelik anlayışının güçlenmesini sağlamıştır.

3. Çalışmaları sırasında geliştirmiş olduğu yeni aletlerle -bunlar arasında değişik fırınlar ve bazı imbikler zikredilebilir- kimya teknolojisinin ilerlemesine yardımcı olmuştur.44

Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Kitâb el-Mizân, Yetmiş Kitap, Kitâb el Ahcer, Kitâb el-Mükteseb fî Sınât el-Zeheb, Havâs el-İksir, Kitâb el-Fıdda, Kitâb el-Zeheb.

Harezmî

Cebir biliminin kurucusu kabul edilen, Ebu Abdullah Muhammed bin Musa, IX. yüzyılda Hârizm’de dünyaya geldiği için Harezmî adıyla tanınmaktadır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekte ve hayatı hakkında çok fazla bilgi de bulunmamaktadır. 850 yılında Bağdat’ta ölmüştür. Hive bölgesinde bir Türk şehri olan Harizm’den dönemin en önemli bilim ve kültür merkezi olan Bağdat’a gelerek önde gelen bilim adamlarından ders almıştır. Yeteneklerini fark eden Me’mun, kendisini Eski Mısır, Mezopotamya, Grek ve Eski Hint medeniyetlerine ait eserlerle zenginleştirilmiş Bağdat Saray Kütüphanesi’nin idaresinde görevlendirmiştir. Daha sonra Bağdat Saray Kütüphanesi’ndeki yabancı eserlerin tercümesini yapmak amacıyla kurulan bir tercüme bürosu olan Beytü’l-Hikme, Bilgelik Evi’nde çalışmıştır. Zamanın Abbasi Halifesi Me’mun’dan yardım ve destek görmüş olan Hârizmi, böylece, Bilgelik

Evi’nin kütüphanesinde matematik ve astronomi alanlarında araştırmalar yapmak fırsatı elde etmiştir. Özellikle, aritmetik ve cebirle ilgili kaleme almış olduğu iki yapıtının, matematik tarihinin gelişimini büyük ölçüde etkilediği bilinmektedir.45

Aritmetik kitabının Arapça aslı kayıptır; bu nedenle bu yapıt, De Numero Indorum (Hint Rakamları Hakkında) adıyla Bathlı Adelard tarafından yapılan Latince tercümesi sayesinde günümüze kadar ulaşabilmiş ve tanınabilmiştir. Harezmî, bu yapıtında, on rakamlı konumsal Hint rakamlama sistemi ile hesaplama sistemini anlatmış ve Batılı matematikçiler, Romalılardan bu yana yürürlükte bulunan harf rakam ve hesap sistemi yerine Hint rakam ve hesap sistemini kullanmayı bu yapıttan öğrenmişlerdir. Bu hesaplama sistemine, daha sonraları algorism denecektir; bu terim, ünlü matematikçinin isminden, yani el-Harezmî’den türetilmiştir. On rakamdan oluşan rakamlama sistemi ise, Harezmî tarafından tanıtıldığı için Arap Rakamları veya kökeni Hindistan olduğu için Hint-Arap Rakamları adı ile tanınacaktır.46

Harezmî’nin cebir konusundaki yapıtı ise, el-Kitâbü’l-Muhtasar fî Hisâbi’l-Cebr ve’l-Mukâbele (Cebir ve Mukâbele Hesabının Özeti) adını taşır ve bu konuda yazılmış ilk müstakil kitaptır. Buradaki cebir sözcüğü, aslında, bir denklemdeki negatif terimin eşitliğin öbür tarafına alınarak pozitif yapılması işlemini, mukâbele sözcüğü ise denklemde bulunan aynı cins terimlerin sadeleştirilmesi işlemini ifade etmektedir. Harezmî bu yapıtında, birinci ve ikinci dereceden denklemlerin çözümleri, binom çarpımları, çeşitli cebir problemleri ve miras hesabı gibi konuları incelemiştir.

Hârezmî cebre ilişkin çalışmalarında, özellikle ikinci dereceden denklemler üzerinde durmuş ve birinci dereceden denklemlerin çözümünde “Yanlış Yolu İle Çözme Yöntemi”ni kullanırken, bugün ax2 + bx + c = 0

biçiminde gösterdiğimiz ve çözümünü $x =-b + b2-4ac/2a$ eşitliği ile bulduğumuz ikinci dereceden denklemlerin çözümünü ise, negatif nicelikleri bilmedikleri için, üç grupta toplamışlar ve her grup için "Kareye Tamamlama İşlemi"ne dayanan ayrı bir çözüm yöntemi önermiştir. Bu üç grup denklem şöyledir: [47]

1) $x2 + bx = c$ $x = (b/2)2 + c-b/2$

2) $x2 + c = bx$ $x = b: 2 + (b: 2)2-c$

3) $x2 = bx + c$ $x = (b: 2)2 + c + b: 2$

Harezmî, bu çalışmalarında cebir ile geometri arasında ilk kez paralellik kurmuştur. Onun cebirle ilgili bu yapıtı, XII. yüzyılda Chesterli Robert ve Cremonalı Gerard tarafından Latinceye çevrilmiş ve bu sırada kitabın adında bulunan "el-cebr" kelimesi, "algebra" biçimine dönüştürüldüğünden, Batı dillerinde cebir terimini karşılamak için bu sözcük kullanılmaya başlanmıştır. Harezmî'nin bu kitabı, Batılı matematikçileri büyük ölçüde etkilemiş ve Avrupa'da cebrin yaygınlık kazanmasında büyük rol oynamıştır.[48]

Harezmî, halife Mansûr zamanında Muhammed İbn İbrahim el-Fizârî'nin Sanskrit dilinden Arapçaya tercüme ettiği el-Sindhind (Siddhanta) adlı zici Batlamyus'un Almagest'inden de yararlanarak düzeltmiş ve muhtemelen iki muhtelif zic halinde neşretmiştir. Kuramsal bilgiler de içeren bu zicler, sonradan Endülüslü astronom Meslemetü'l-Mecrîtî tarafından genişletilmiş ve bu versiyonu, Bathlı Adelard'ın ve daha sonra muhtemelen Dalmaçyalı Hermann'ın yardımlarıyla iki kez Latinceye tercüme edilmiştir. Yapıtların en ilginç yönlerinden birisi, açıların, sinüs gibi trigonometrik fonksiyonlarla ifade edildiğini gösteren bir takım tablolar ihtiva etmesidir. Ancak, Harezmî'nin, trigonometrik fonksiyonları bilip bilmediği veya bunların daha sonra Meslemetü'l-Mecrîtî tarafından mı bu yapıtlara ilave edildiği konusunda bilgi yoktur. Bununla birlikte, bazı bilim

tarihçileri, sinüs ve kosinüsü ilk defa Harezmî'nin kullandığını, tanjant ve kotanjantı ise Meslemetü'l-Mecrîtî'nin eklediğini düşünmektedirler. Gerçek ne olursa olsun, İslâm Dünyası'nın mahsulü olan trigonometrinin Batı'ya girişinde bu ziclerin önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Bunların dışında Harezmî'nin biri usturlabın yapımını ve diğeri ise kullanımını anlatan iki eseri daha mevcuttur. Fakat bu eserler bugün kayıptır.

Harezmî, Batlamyus'un Coğrafya adlı yapıtını Kitâbu Sureti'l-Ard (Yer'in Biçimi Hakkında) adıyla Arapçaya tercüme etmiş ve böylece Yunanlıların matematiksel coğrafyaya ilişkin bilgilerinin İslâm Dünyası'na girişinde önemli bir rol oynamıştır. Düzeltmeler ve eklemeler nedeniyle hüviyetini kısmen de olsa değiştiren bu yapıt, önemli yerlerin enlem ve boylamlarını bildiren çok sayıda tablo içermektedir. Bu tablolar incelendiğinde, Harezmî'nin tıpkı Batlamyus gibi, Yer'i ekvatordan kuzeye doğru yedi iklime, yani yedi enlemsel bölgeye ayırdığı ve enlemleri bu esasa göre verdiği görülmektedir. Batlamyus tercümelerinden önce de bilinen bu yedi iklim sistemi, bu yapıttan sonra bütün Müslüman coğrafyacıları tarafından benimsenecek ve klasik dönem yapıtları bu sisteme göre tertip ve telif edilecektir. Kitâbu Sureti'l-Ard'ın nüshalarından birinde mevcut olan dört haritadan en önemlisi Nil'in kaynağını ve yatağını gösteren haritadır. Nil'in Batı Afrika'dan veya Cennet'ten doğmayıp, bir gölden çıktığını bildirmesi oldukça dikkat çekicidir; bu kuram daha sonra, Batlamyus-Harezmî Kuramı ismiyle tanınacaktır. Haritalar arasında bir Dünya haritası yoktur; fakat enlem ve boylam verileri bize böyle bir haritayı çizmek için gerekli olan malzemeyi vermektedir. Afrika haritası için yapılan bir deneme, bu girişimin, ancak bir hayli düzeltme ile gerçekleştirilebileceğini göstermiştir.49

Bağdat bilim atmosferi içerisinde kısa zamanda üne kavuşan Hârezmi Şam'da bulunan Kasiyun Rasathanesi'nde çalışan bilim heyetinde ve yerkürenin bir derecelik meridyen yayı uzunluğunu ölçmek için Sincar Ovası'na giden bilim heyetinde bulunduğu gibi Hint matematiğini incelemek için Afganistan üzerinden Hindistan'a giden bilim heyetine başkanlık da etmiştir.[50]

Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Kitâb el-Muhtasar fî hisâb el-cebr ve el-mukabele; Kitâb el-Hisâb el-Hindî; Kitâb el-Cem‘ ve'Tefrik; Zarâ'if min ‘Ameli Muhammed b. Musâ el-Harizmî fî Ma‘rifeti's-Semt el-Usturlâb; Kitâb el-‘Amel el-Usturlâb; Kitâb el-Coğrafya; ‘Amelü's-sâ‘a fî Basîti'r-Ruhâme; Risâle fî'stihrâci Târîh el-Yehûd; Zîcü's-Sind-Hind; Kitâbü't-Târîh.

Abdülhamid İbn Türk

Hayatı hakkında bilinenler çok azdır. Tarihte Türk lakabını taşıyan nadir Türk bilim adamlarındandır. Hârezmi'nin çağdaşıdır. Cebir konusunda yazmış olduğu kitabın ancak küçük bir bölümü bugün elimizde bulunmaktadır. Burada, özel tipler halinde gruplandırılmış ikinci derece denklemlerinin çözümleri, Harezmî'ninkilerden daha ayrıntılı olarak verilmiştir. Mesela $x2 + c = bx$ denkleminin, diğer denklem tiplerinden farklı olarak iki çözümü olduğunu Abdülhamid İbn Türk ayrı ayrı şekillerle göstermiş olduğu halde, Harezmî bir tek şekil kullanmıştır. Ayrıca Abdülhamid İbn Türk, $c < (b/2)2$ durumunda çözümün imkansız olacağını da şekil vererek kanıtlamıştır. Bu nedenle İbn Türk'ün açıklamasının Harezmî'ninkinden daha mükemmel olduğu söylenebilir.[51] Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Kitâb el-Câmi‘ fî el-Hisâb; Kitâb el-Mu‘âmelât; Kitâb Nevâdir el-Hisâb; Havâss el-A‘dâd.

Ebû Ma'şer

Asıl adı Ca'fer İbn Muhammed el-Belhi olup, Horasan'ın Belh kentinde doğmuştur. İslâm Dünyası'nın sayılı astronomlarındandır.52 Ebû Ma'şer, İran tarihi ve Horasan'da konuşulan dillerle ilgili çalışmalar yapmıştır. Bu diller arasında Türkçe ve Hindi diller de vardır. 47 yaşına kadar daha çok kültür konuları ile ilgilenen Ebû Ma'şer, Bağdat halifelerinden Mukaffa'ın yanında çalışmıştır. 47 yaşından sonra astronomi ve coğrafya ile ilgilenmeye başlamıştır. Enlem boylam hesaplarıyla ilgilenen Ebu Ma'şer özellikle de gel-git olayları üzerinde durmuştur.

Gezegenler ve burçlarla ilgili Kitabü'l-Kırânât adlı eseri dönemin astronomi eserleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Madenler ve bunların oluşması ile ilgili kozmolojik kısa bir eserinin yanı sıra, İklimler, burçlar (zodiyak sistemi) ve bir Yıldız kataloğu da vardır.

Fergânî

Dokuzuncu yüzyılda yaşamış ünlü bir astronom olan Fergânî'nin doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Türkistan'ın Fergânâ bölgesinde yetişmiş ve daha sonra zamanın bilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a yerleşmiştir.

Fergânî daha çok astronomi çalışmaları ile ünlüdür. Astronomi konusunda yazdığı Astronominin ve Göğün Hareketlerinin Esasları (Cevâmî İlm en-Nücûm ve'l-Harekât es-Semâviye) adlı eseri Regiomontanus'a kadar etkisini sürdürmüş ve birkaç kez Latinceye çevrilmiştir.53 Kitabı Batlamyus'un Almagest'inin bir özeti niteliğindedir. İlk olarak Sevilleli John tarafından Differentia Scientie astrorum adı ile 1137'de Latinceye çevrilmiş ve bu çeviri 1493'de Ferrara'da ve daha sonra aynen 1537'de Nuremberg'de, 1546'da ise Paris'te basılmıştır. İkinci çeviri ise 1175'den önce Cremonalı Gerard tarafından Liber de Aggregationibus Scientie Stellarum et Principiis Celestium Motuum adı ile yapılmıştır.

Eser üçüncü defa Latinceye Jacob Christmann tarafından Muhammedis Alfragani Arabis Chronologia et astronomica elementa adı ile çevrilmiş, 1590 ve 1618 tarihlerinde Frankfurt'ta basılmıştır. Bu çeviride, eserin Jacob Anatoli tarafından yapılmış olan İbranice çevirisi esas alınmıştır. Jacop Anatoli'nin İbranice çevirisi, Qizzur Almagesti adı ile 1231-1235'lerde yapılmıştır. Bu çeviride büyük bir olasılıkla Cremonalı Gerard'ın çevirisi kullanılmıştır. Anatoli'nin çevirisi Fergânî'ninkinden 3 bölüm fazladır. Bunlardan sonuncusu (33. Bölüm) coğrafya ile ilgilidir ve yeryüzündeki yerlerin konumları ve gün uzunlukları yer alır.

Eser son olarak Jacob Golius tarafından, Leiden nüshası temele alınarak Muhammedis Fil. Ketiri Ferganensis. qui Vulgo Alfraganus Dicitur. Elementa Astronomica. Arabice & Latine. Cum Notis ad Res Exoticas sive Orientales, quae in iis Occurrunt adı ile Latinceye çevrilmiş ve 1669'da Amsterdam'da basılmıştır.

Fergânî'nin bu kitabının bu kadar çok çevrilmesi, onun sıklıkla bir başvuru kaynağı haline geldiğini göstermektedir. Aslında yukarıda da belirtildiği üzere, çalışma Batlamyus'un Almagest'inin bir özetidir. Ancak Fergânî bir çok yanlışlığı düzeltip eklemeler de yapmıştır. Örneğin, Batlamyus'un ekinoksların presesyonu için önerdiği hareket değerini benimsemiş olmakla birlikte, Fergânî bu değerin sadece yıldızları değil, gezegenleri de etkilediğini düşünmüştür.54

Bu eser astronomi alanında, onüçüncü yüzyıl bilim adamı Sacrobosco'nun kaleme aldığı Yer Küresi adlı astronomi kitabına kadar bir el kitabı olarak kullanılmıştır. Hatta Sacrobosco bile, kendi kitabını yazarken Fergânî'nin kitabından büyük ölçüde yararlanmıştır. Ayrıca Dante'nin (1261-1321) ünlü eseri İlâhi Komedya'da yer alan evren görüşü Fergânî'den alınmadır. Fergânî'nin astronomi ile ilgili, usturlab yapımını ele alan

Usturlab Yapımı Üzerine adında başka bir eseri daha vardır.

Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Cevâmi‘u ‘ilmi’n-Nücûm veUusûl el-Harekâti’s-Semâviyye; el-Kâmil fî’l-Usturlâb; F’l-San‘at el-Usturlâb; ‘İlelü Zîc el-Harezmî; Cedvel el-Ferganî; ‘Amel el-Ruhâmât; ‘İlm el-Hey’e.

Fârâbî

Felsefenin Müslümanlar arasında tanınmasında ve benimsenmesinde büyük görevler yapmış olan Türk filozofu ve siyasetbilimcisi Ebû Nasr Muhammed İbn Muhammed İbn Tarhan İbn Uzluk el-Fârâbî’nin (874-950), fizik konusunda dikkatleri çeken en önemli çalışması, Boşluk Üzerine55 adını verdiği makalesidir. Fârâbî’nin bu yapıtı incelendiğinde, diğer Aristotelesçiler gibi, boşluğu kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Fârâbî’ye göre, eğer bir tas, içi su dolu olan bir kaba, ağzı aşağıya gelecek biçimde batırılacak olursa, tasın içine hiç su girmediği görülür; çünkü hava bir cisimdir ve kabın tamamını doldurduğundan suyun içeri girmesini engellemektedir. Buna karşılık eğer, bir şişe ağzından bir miktar hava emildikten sonra suya batırılacak olursa, suyun şişenin içinde yükseldiği görülür. Öyleyse doğada boşluk yoktur.

Ancak, Fârâbî’ye göre ikinci deneyde, suyun şişe içerisinde yukarıya doğru yükselmesini Aristoteles fiziği ile açıklamak olanaklı değildir. Çünkü Aristoteles suyun hareketinin doğal yerine doğru, yani aşağıya doğru olması gerektiğini söylemiştir. Boşluk da olanaksız olduğuna göre, bu olgu nasıl açıklanacaktır? Bu durumda Aristoteles fiziğinin yetersizliğine dikkat çeken Fârâbî, hem boşluğun varlığını kabul etmeyen ve hem de bu olguyu açıklayabilen yeni bir varsayım oluşturmaya çalışmıştır. Bunun için iki ilke kabul eder:

1. Hava esnektir ve bulunduğu mekânın tamamını doldurur; yani bir kapta bulunan havanın yarısını tahliye edersek, geriye kalan hava yine

kabın her tarafını dolduracaktır. Bunun için kapta hiç bir zaman boşluk oluşmaz.

2. Hava ve su arasında bir komşuluk ilişkisi vardır ve nerede hava biterse orada su başlar.

Fârâbî, işte bu iki ilkenin ışığı altında, suyun şişenin içinde yükselmesinin, boşluğu doldurmak istemesi nedeniyle değil, kap içindeki havanın doğal hacmine dönmesi sırasında, hava ile su arasındaki komşuluk ilişkisi yüzünden, suyu da beraberinde götürmesi nedeniyle oluştuğunu bildirmektedir.

Yapmış olduğu bu açıklama ile Fârâbî, Aristoteles fiziğini eleştirerek düzeltmeye çalışmıştır. Ancak açıklama yetersizdir; çünkü havanın neden doğal hacmine döndüğü konusunda suskun kalmıştır. Bununla birlikte, Fârâbî'nin bu açıklaması, sonradan Batı'da Roger Bacon tarafından doğadaki bütün nesneler birbirinin devamıdır ve doğa boşluktan sakınır biçimine dönüştürülerek genelleştirilecektir.56

Fârâbî, optik konusuyla da ilgilenmiş ve başlangıçta Eukleides'in görüşlerini benimsemiştir. Ona göre, "bakılan ve görülen her şey, havadan yahut gözlerimiz ile bakılan şey arasında bulunan saydam cisimden geçip, o şeye varan ışıklar vasıtası ile görülür…. Düz (müstakim) olan ışık, gözden çıktığı zaman, geçerek kesilinceye kadar, göz tarafına doğru uzayan ışıktır".57 Böylece, görmeye neden olan ışıkların gözden çıktığını kabul ettiği anlaşılan Fârâbî'nin, daha sonra konuya bütünüyle Aristoteles'in kuramı açısından yaklaştığı görülmektedir. Bu yaklaşımına göre ise, "görme denilen şey, muayyen bir maddenin içinde bulunan öyle bir kuvvet ve heyettir ki, görmeden önce de, onda potansiyel bir görgü vardır. Renkler de böyledirler: yani onlar dahi görünmeden önce bilkuvve görünmekte idiler. Gözdeki görme kuvvetinin cevherinde, bilfi'il görünme yeteneği yoktur. Hakikat halde gözü ve renkleri aydınlatan Güneş ışığıdır. Bu suretle göz,

ancak Güneş'ten aldığı ışıkla bilfi'il görür. Renkler de, yine bu suretle, ancak o ışıkla bilfi'il görünürler."[58]

Bu ifadeler açıkça Fârâbî'nin ışık kaynağı olarak nesneyi gördüğü ve gözün de ancak nesneden yayılan bu ışıkla algılayabildiğini savunduğunu belirtmektedirler. Nitekim Fârâbî bu düşüncesinde, Güneş'in görmeyle olan ilişkisini mufarık aklın (maddeden sıyrık akıl) heyulani akla (maddesel akıl) olan ilişkisiyle karşılaştırarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre "göz -görme vasıtası olan ışıkla- bizzat ışığı ve ışığın kaynağı olan Güneşi nasıl görürse ve bilkuvve görünen şeyleri nasıl bilfi'il görürse, heyulani akıl da -kendisine göre Güneş'in ışığı mesabesinde olan şeyi- öyle akleder."[59] Böylece Fârâbî'nin, Aristotelesçi ışık ve görme kuramını benimsediği[60] anlaşılmaktadır ki, burada dış ışığa daha etkin bir rol tanımakla Aristoteles'in görüşlerini daha açık hale getirmek istemiştir.[61]

Bununla birlikte Fârâbî'nin Aristoteles ve Platon'un görme kuramlarını uzlaştırmayı denediği bir çalışması daha vardır. Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitabu fî Cem'î Beyne Re'yey el-Hakimeyn)[62] adlı bu yapıtında Platon ve Aristoteles'in çeşitli konulardaki görüşlerini on üç başlık altında ele alıp tartışmıştır. Görme Olayı Konusundaki Görüş Ayrılığı başlığı altında ise, bu iki düşünürün görme hakkındaki görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Kısaca şunları belirtir: Aristoteles görmenin gözün etkilenmesiyle meydana geldiğini, Platon ise gözden çıkan bir şeyin görülene ulaşmasıyla olduğunu savunur. Ancak her ekol diğerinin fikrinin yanlış olduğunu savlamaktadır. Aristotelesçiler, Platon'un çıkma kavramına karşı çıkarak, çıkmanın ancak cisimler için söz konusu olacağını, Platoncular da Aristoteles'in 'görme bir etkilenmedir' savındaki etkilenme kavramına karşı çıkarak, niceliksel bir değişme ve başkalaşma olmaksızın etkilenmenin olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Böylece problemi ortaya koyduktan sonra, Fârâbî bu iki

düşünürün kullandığı bu kavramlarla, hiçbir zaman, gerçekte ne etkilenme sözcüğüyle fiziksel bir etkilenmeyi ne de çıkma sözcüğüyle maddesel anlamda bir çıkmayı kastetmediklerini, ancak terim sıkıntısından dolayı, yani uygun terimin olmayışından dolayı bu terimleri kullandıklarını belirtmektedir.63 Gerçekte, Fârâbî'nin "çıkma" konusunda dile getirdiği görüşler İslâm Dünyası'nda daha sonra yapılan çalışmaları önemli ölçüde etkilemiş olması bakımından önemlidir.

Fârâbî'nin çalıştığı konulardan biri de simyadır. Onun simya hakkındaki görüşlerini, bu konuda yazdığı ve simyanın gerekliliğini ele aldığı risalesinden öğrenmekteyiz. Bu konuda pratik çalışmalar da yapmış olan Fârâbî, bir maddenin diğerinden sadece arızı olarak farklı olduğunu, dolayısıyla bir maddenin diğerine kolayca dönüşebileceği görüşünü savunmuştur.64 Aslında, kendisinden önce yaşamış olan el-Kindî ve kendisinden sonra on birinci yüzyılda yaşamış olan Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi bilim adamları simyaya karşı çıkmış; insanın ebediliğini sağlayan el-iksir ya da filozof taşının elde edilmesinin mümkün olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Bununla birlikte, Orta Çağ düşüncesinin oluşmasında etkin bir filozof ve bilim adamı olan Aristoteles'in düşünceleriyle, simya çalışmalarının ters düşmediği de bir gerçektir. Çünkü Meteoroloji adlı eserinin sonuna ilave etmiş olduğu bir kısımda, Aristoteles, taşlar ve metallerden söz ederken, simyayı destekler nitelikte açıklamalar vermiştir. Fârâbî'nin simyanın gerekliliğini savunma gereksinimini bu bakışla ele almak yararlı olacaktır. Nitekim kendisinin kısmen çağdaşı sayılabilecek olan Râzî'nin de bu konuya büyük ilgi duyduğu bilinmektedir.

Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

El-Medîne el-Fâdıla; İhsâ' el-'Ulûm; Tahsîl el-Sa'âde; Fusûl el-Medenî; el-Cem' beyne Re'yeyn el-Hakîmeyn; Fusûs el-Hikem; el-Mesâ'il el-Felsefiyye ve el-Ecvibe 'anhâ; Felsefe Eflâtûn; Felsefe Aristotâlîs; Kitâb el-

Hurûf; Risâle fî el-Halâ’; el-Elfâz el-Müsta‘mele fî el-Mantık; Îsâgucî; Kitâb el-Ma‘kûlât; Kitâb el-Kıyâs; Kitâb el-Kıyâsi el-Sagîr; Kitâb el-Tahlîl; Kitâb el-Emkine el-Mugâlata; Kitâb el-Cedel; Kitâb el-Burhân; Kitâb Şerâ’it el-Yakîn; Şerh li-Kitâb Aristotâlîs fî el-‘İbâre.

Râzî

Yerleşik inançları sorgulayan felsefî düşünceleriyle tanınmış, katıksız bir rasyonalist olan Muhammed İbn Zekeriyyâ Râzî (865-925), bilimle de ilgilenmiş, kimya ve tıp gibi alanlarda yapmış olduğu çalışmalarla bilim tarihinde seçkin bir yer edinmiştir.65

Kimya66 biliminde Câbir’in açmış olduğu yoldan giderek yapısal dönüşüm kuramını benimsemiştir; ancak Câbir gibi Aristotelesçi değildir; maddenin oluşumunu dört unsurun birleşmesiyle değil, atomların birleşmesiyle açıklama eğilimindedir. Câbir gibi, bir dizi deney yaparak saf elementi elde etmeye çalışmış ve bu işlemin, maddenin erimesi, çözülmesi, parçalanması, ortaya çıkan parçaların farklı parçalarla birleşmesi ve oluşan ürünün çökelmesi gibi 5 ayrı süreçten geçtiğini belirtmiştir.

Çalışmaları sırasında yeni kimyevî maddeler, yeni yöntemler ve yeni aletler geliştiren Râzî’nin en önemli başarılarından birisi, farklı organik maddeleri damıtmak suretiyle çeşitli yağlar, tuzlar ve boyalar elde etmiş olmasıdır; ayrıca, demir gibi zor eriyen metallerin ergitme işlemleri ile ilgili araştırmalar da yapmıştır.

Râzî’nin kimya alanındaki çalışmalarının yanı sıra, tıp alanındaki çalışmaları da çok önemlidir. Daha çok bir klinisyen olarak tanınan Râzî, İbn Sina’ya kadar Doğu ve Batı’da en gözde hekim olarak ad yapmıştır. Önce doğduğu yer olan Rey’deki bir hastanede, daha sonra Bağdat’ta bir hastanede başhekim olarak görev yapmıştır. Bilimsel bir tutum sergileyerek yerleşik otoriteleri önemsememiş, daha çok kendi gözlem ve deneylerine öncelik tanımıştır. Kendisine daha çok Hippokrates’i örnek alan Râzî,

Hippokrates gibi, iyi bir klinisyendir; hastalarını tedavi süresince dikkatle gözlemiş ve teşhis ve tedavisini bu gözlemler sırasında elde etmiş olduğu bilgiler ışığında yönlendirmiştir. Teşhis sırasında özellikle nabız, idrar, yüz rengi ve terleme gibi göstergeleri göz önünde bulundurmuştur.

Râzî'nin, tıpla ilgili pek çok kısa risâlesinin yanı sıra iki ana eseri vardır. Bunlardan nispeten kısa olanı Halife Mansur için kaleme alınmış olup, kitabına onun adına atfen Kitab el-Mansur adını vermiştir. Eserin başında kısa fakat derli toplu bir anatomi bilgisi yer alır. Arkasından da baştan başlayarak sırasıyla sistemlere göre hastalıkları ele alıp, incelemiştir.

Râzî ilk defa Orta Doğu ülkelerinin çoğunda yaygın olarak görülen çocuk hastalıklarından çiçek ve kızamığın tanılarını vermiş ve bunlar arasındaki farkları belirlemiştir.

Râzî'nin ikinci kitabı Hâvî (Bütün Bilgiler), adından da anlaşılacağı gibi, mümkün olduğunca tıp bilgilerini bir araya getiren bir eserdir. Eser, sadece hastalıkları ele alıp, onlarla ilgili açıklamalar vermez; aynı zamanda hemen hemen yaşamış bütün meşhur hekimlerin o hastalıklarla ilgili açıklamalarına yer verir. Örneğin her hangi bir açıklama verilirken, Hippokrates, Aristoteles, Galen vb. hekimlerin o hastalıkla ilgili getirdikleri açıklamaları verir. 24 kitaptan meydana gelen eser sayesinde biz diğer hekimlerin de söz konusu hastalıkla ilgili açıklamalarını öğreniyoruz. Bir başka ifade ile eser bir nevi tıp tarihi niteliğini taşımaktadır.

Râzî'nin bu iki hacimli eserinin yanı sıra daha çok gözlem ve deneylere dayanılarak kaleme alınmış makaleleri bulunmaktadır. Bunlardan biri Çiçek ve kızamık hastalığı konusundaki kısa risalesidir. Eserde, o kızamık ve çiçek hastalıklarını birbiri ile karşılaştırır ve Çiçek hastalığını şöyle açıklar: "Genellikle sonbahar sonunda ya da ilkbahar başlarında görünür. Sürekli ateş, sırt ağrısı, burunda kaşıntı ve gelip giden yüz doluluğu ile belirlenir. Yüksek ateş dolayısıyla yüzde kırmızılık vardır. Gözler kızıldır; bütün

vücutta hissedilen bir ağrı vardır. Hasta sık sık esner ve gerinir. Boğaz ve göğüste yoğun ağrı hissedilir. Nefes hafiftir; ağız kuru ve tükürük yoğundur. Hastanın sesi at gibidir; uykuda hasta sık sık kabus görür".

Râzî'nin bunun gibi kısa makalelerinin sayısını Beyruni 56 olarak vermektedir. Bunlardan biri de alkolizmle ilgilidir. Alkolün insanda ilkin kontrol gevşekliği yarattığını, çok fazla alkollü içki içmenin alışkanlık yarattığını ifade eden Râzî, çok içen kişilerin yüzünde şiş olduğunu, hareketlerini kontrol edemediklerini, mantıksız olduklarını, eğlendirici ortamlarda dahi eğlenemediklerini, sarhoşluğun zihinsel yetileri olumsuz etkilediğini ifade etmiştir. Sürekli alkol alan insanlar bedeni ve zihinsel olarak dengesini kaybeder. Çok alkol almak, beyin arterleri harap olduğu için ani ölümlere sebep olabilir.

Râzî alkolün zararlarını sayıp döker ve daha sonra da akıllı insanın alkollü şeyleri içmeyeceğini söyler. Çünkü akıllı kişi onun kötülüğünü idrak etmiştir. Zevk için dahi alkol alarak sağlığını tehlikeye atmaz.

Râzî ayrıca bir başka makalesinde gözlediği 25 tane tıbbi olayın betimlemesini yapar, hastalıkların araz, sebep, teşhis ve tedavileri hakkında bilgi verir.

Buraya kadar verilen açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Râzî, iyi bir gözlemcidir. Hastalığın teşhisini hasta başında yapar; hastayı her gün gözleyerek, klinik olarak hastalığın izlediği grafiği hasta başında izler. Teşhisinde olduğu kadar tedavisinde de bu gözlemlerini kullanır. O, her ne kadar hekim olarak klasik tıp bilgisini çok iyi özümsemiş görünse de, öncelikli olarak kendi gözlem ve deneylerini önemsemiş ve bu gözlem ve deneyimleri doğrultusunda hareket etmiştir. Dolayısıyla ona Hippokrates'ten sonraki en iyi klinisyen olarak bakılmıştır.67

Bu yapıttan edinmiş olduğumuz izlenime göre, Râzî hastalıkların tedavisinde, ilaçla tedavi yöntemini tercih etmiştir. Böbrek taşlarının ve

mesane taşlarının çıkarılması gibi, genellikle cerrâhî müdâhalenin beklendiği durumlarda bile, ilaçla tedaviyi yeğlediği görülmektedir; hatta bu konu ile ilgili olarak kaleme almış olduğu müstakil bir eserde de aynı şekilde ilaçla tedavi öngörülmüştür.[68]

Razî, görme konusunda da çalışmıştır. Görmenin gözden çıkan ışınlarla oluşmayacağını, çünkü gözbebeğinin gereksinim duyduğu ışığın miktarına göre küçülüp, büyüdüğünü ileri süren Razî'nin, konuyla ilgili yazdığı kayıp bir yazısının başlığını da "Gözbebeği Neden Aydınlıkta Daralır ve Karanlıkta Genişler"[69] diye belirlemesi nedeniyle, göze ışığın dıştan geldiğini benimsediği anlaşılmaktadır. Bu da daha sonra göz ışın kuramını çürütmek için gerekli kanıtlardan biri olarak kullanılmış bir sav olması bakımından önemlidir.

Ebu'l-Vefâ el-Buzcânî

Yazmış olduğu eserlerle astronomiye büyük hizmetlerde bulunan Ebu'l-Vefâ el-Buzcânî (940-998), küresel astronomide karşılaşılan sorunların çözülebilmesi için, yeni trigonometrik bağıntıların keşfedilmesi suretiyle trigonometrinin geliştirilmesi gerektiğini anlamış ve araştırmalarını daha ziyade bu alana yöneltmiştir. Habeş el-Hâsib ve el-Mervezî gibi önemli matematikçileri izleyerek, tanjant ve sekant fonksiyonlarını tanımlamış ve trigonometrik fonksiyonların yayların büyüklüğüne göre değişen değerlerini 15 dakikalık aralıklarla hesaplayarak tablolar halinde sunmuştur. El-Mervezî'nin tabloları, tanjant ve kotanjantı yayın fonksiyonu olarak vermediği gibi, Ebu'l-Vefâ'nınkiler kadar sağlıklı da değildir.[70]

Ebu'l-Vefâ, a ve b toplam ve farkları 90 dereceden küçük iki yay ve $a > b$ olmak şartıyla, $\sin (a + b) - \sin a < \sin a - \sin (a-b)$ eşitsizliğini bulmuş ve sonradan kendi adıyla anılan bu teoremi kullanarak sin 30 dakikanın değerini sekiz ondalığa kadar doğru bir biçimde hesaplamıştır. Aynı zamanda birim dairenin yarıçapını 1 olarak kabul eden Ebu'l-Vefâ'nın bu

alandaki uğraşları, trigonometrik fonksiyonların yaya bağlı değerlerinin daha doğru hesaplanabilmesi yolundaki çabalara güzel bir örnek teşkil etmiştir.

Ayrıca, sin a ve sin b bilindiğinde, sin (a ± b)'dan hareketle, 2 sin2 a/2 = 1-cos a ve sin a = 2 sin a/2. Cos a/2 bağıntılarını bularak, yarım açının sinüs ve kosinüsünün hesaplanmasını sağlamıştır.

Ebu'l-Vefâ el-Buzcânî, küresel üçgenlerin çözümünde kullanılan çeşitli bağlantıları bulmak suretiyle bu konunun gelişmesine de büyük hizmetlerde bulunmuştur. Müslüman matematikçiler tarafından Şeklü'l-Katta, yani Kesenler Teoremi diye adlandırılan Menelaus teoremi'ni kullanarak bir dikaçılı küresel üçgende, sin a/sin c = sin A ve tg a/tg A = sin b eşitliklerinin geçerli olduğunu göstermiş ve bu eşitliklerden cos c = cos a. cos b eşitliğini çıkarmıştır. Dikaçılı olmayan küresel üçgenler için sinüs teoremini ilk defa onun bulmuş olması pek muhtemeldir.

Böylece, özellikle VI-VII. yüzyıllarda geliştirilmiş olan Hint Matematik modelleri ile Sabit bin Kurra ve El-Battani'nin çalışmalarının ışığı doğrultusunda, ortaya koyduğu yeni trigonometri bilgileri matematik için büyük bir önem taşıyan Ebu'l Vefa'nın eserleri, kendisinden sonra, Doğu'da ve Batı'da araştırma yapan matematikçilerce kaynak eser olarak kullanılmıştır.

Bağdat'ta yaptığı gözlemlerle ekliptiğin eğimini ölçmüş, mevsim farklarını bulmak için ekinoksları gözlemlemiş, ayrıca Bağdat'ın enlemini ölçmüştür. El-Zic el-Vâzıh adlı bir de zic hazırlamıştır.

Astronomide ilk müşterek çalışma örneğini vermiştir. Bîrûnî ile ilişki içinde olan Ebu'l-Vefa Bağdat'ta, Bîrûnî ise Harezm'de 997 yılındaki Ay tutulmasını gözlemlemişler ve her iki kentteki tutulma farkını bir saat olarak bulmuşlardır. Buradan iki kent arasındaki boylam farkını doğru

olarak saptama olanağını elde etmişlerdir. Ayrıca her iki bilim adamı da tutulma düzlemini 23 derece 37 dakika olarak belirlemişlerdir.

Ebu'l-Vefa çalışmalarını iki farklı gözlem evinde yürütmüştür. Bunlardan birisi Şemsüddevle ve diğeri ise kendi gözlemevidir. Bu ikincisinde onun büyük boyutlu aletler yaparak dakik gözlemlerde bulunduğu söylenmektedir.

Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Kitâb fîmâ Yehtâcü ileyh el-Küttâb ve el-'Ummâl min 'İlm el-Hisâb el-Mecistî; Kitâb-fîmâ Yehtâcü ileyh el-Sâni' min A'mâl el-Hendese; Risâle fî Terkîb 'Aded el-Vefk fî el-Murabba'ât; Cevâb Ebu el-Vefâ'.

İbn Sînâ

İslâm Dünyası'nda yetişmiş çok yönlü bilim adamlarının en önde gelenlerinden birisi olan, İbn Sînâ (980-1037) başta tıp olmak üzere, metafizik, fizik, optik, kimya ve jeoloji konularında değerli çalışmalar yapmıştır. Aristoteles fiziğine ve özellikle de hareket71 konusundaki görüşlerine yönelik en kapsamlı çalışmayı yapan İbn Sînâ'dır. Özellikle Aristoteles'in, fırlatılan nesnelerin hareketine ilişkin yorumunu yetersiz bulmuş ve bu konuda eleştiriler ileri sürmüştür. Ona göre, Aristoteles'in "nesneyi hareket ettiren kuvvet ortadan kalktığı halde, nesnenin hareketini sürdürmesinin nedeni havadır" görüşü pek çok bakımdan yetersizlik içermektedir. Bu konuda İbn Sînâ'nın geliştirdiği düşünce şöyledir:

Gözlemler bir okun veya taşın rüzgar tarafından hareket ettirilemediğini göstermektedir. Oysa Aristoteles'e göre kuvvet ortadan kalktıktan sonra bu nesneleri hava taşıyabilmektedir. Öyleyse havanın hareketinin şiddeti rüzgarın şiddetinden daha fazla olmalıdır. Ancak bir ağacın yakınından geçen bir ok, ağaca değmediği sürece ağaçta ve yapraklarında en ufak bir kıpırdama olmazken, rüzgar ağaçları sallamakta ve hatta kökünden

koparmaktadır. O halde oku hareket ettiren havanın hareketinin şiddeti rüzgarın şiddetinden fazla olamaz.

Sonuçta, İbn Sînâ Aristoteles'in yanıldığına karar verir ve bir nesneye kuvvet uygulandıktan sonra, kuvvetin etkisi ortadan kalksa bile nesnenin hareketini sürdürmesinin nedeninin, kasri meyil, yani nesneye kazandırılan hareket etme isteği olduğunu belirtir. Üstelik İbn Sînâ bu isteğin sürekli olduğuna inanır. Yani ona göre, kasrî meyil ister öze ait olsun ister olmasın, bir defa kazanıldı mı artık kaybolmaz. Bu yaklaşımıyla Newton'un eylemsizlik prensibine yaklaştığı görülen İbn Sînâ, aynı zamanda nesnenin özelliğine göre kazandığı kasrî meyilin de değişik olacağını belirtmiştir. Örneğin elimize bir taş, bir demir ve bir mantar parçası alsak ve bunları aynı kuvvetle fırlatsak, her biri farklı uzaklıklara düşer. Özellikle ağır nesne daha uzağa düşer. İbn Sînâ bu denemeleri sonucunda ağır nesnelerin daha çok kasrî meyil kazanma kapasitesine sahip olduğuna karar verir. Bundan dolayı, kasrî meyil ağırlık ve hızla doğru orantılıdır. Ağırlıkla doğru orantılıdır, çünkü bu nesnelerde yukarıda da belirtildiği gibi, kasrî meyil kapasitesi daha fazladır; hızla orantılıdır, çünkü ne kadar hızlı fırlatılırsa o kadar uzağa gider. İbn Sînâ'nın bu sözlerini formüle edip, ağırlık yerine de kütle kavramını koyarsak, Kasrî meyil = Hız.Kütle (Kasrî meyil = m.v) ifadesine ulaşılır. Bu, modern fiziğin momentum kavramıdır. Momentumun değişmesi ise kuvveti vereceğinden, bu formül, F=d (m.v): dt olur. Bu da Newton'un ikinci kanunudur.

İbn Sînâ'nın bu çalışması çok önemlidir. Çünkü onbirinci yüzyılda yaşayan bir kimse olmasına karşın, İbn Sînâ'nın Modern Çağ mekâniğine yaklaştığı görülmektedir. Onun bu çalışmaları çeviri yoluyla Batı'ya geçmiş ve kasrî meyil Latinceye impetus olarak çevrilmiştir.

İbn Sînâ aynı zamanda optik konusuyla da uğraşmış ve gözışın (extramission) kuramına karşı önemli itirazlar geliştirmiştir. Ancak başarısı

Aristotelesçi kuramı haklı çıkarmaktan çok, bu kuramın rakiplerine karşı gösterdiği sert eleştirilerle belirginlik kazanmış ve hem Eukleidesçi ve hem de Galenci kuramları yanlışlayarak Aristoteles kuramının doğruluğunu göstermeyi hedeflemiştir.72

Bilindiği gibi, Eukleidesçi kurama göre görme, gözden çıkan ışınların nesneye ulaşmasıyla oluşmaktaydı. İbn Sînâ'ya göre, eğer bu kuram doğruysa, gözden çıkan bu ışınımın maddesel olması gerekir; çünkü duyarlılık gücü ancak madde aracılığıyla bir yere geçebilir, taşınabilir.73 İbn Sînâ'ya göre, bu görüşte tutarsız olan yönler vardır. Çünkü göz çok küçük olmasına rağmen, bu yoruma göre, bütün evreni dolduracak kadar madde gözden çıkacak, çok uzak yıldızlara kadar gidecek ve tekrar geri gelecektir. Üstelik bu süreç gözler açıldığı her anda yeniden tekrarlanacaktır. Bu ise olanaksızdır.

Benzer şekilde Galenci görme kuramının eleştirisini de yapan İbn Sînâ'ya göre, bu kuramın en belirgin özelliği, görmede söz konusu olan nesneyi gözün, gözden yayılan ışın aracılığıyla değil, havanın aracılığıyla algıladığını ileri sürmesidir. İbn Sînâ'ya göre, eğer, görmenin aracısı hava ise bireysel olan görme ortak bir olgu durumuna gelecektir. Yani, bir nesneye bakan kişinin gözünden çıkan ışın, nesneye ulaşıp onun görüntüsünü alıp geri dönerken, aracı olan havaya dağılacak, hava her tarafı sardığı için de, etrafta bulunan diğer gözlemcilere de bu görüntüyü ulaştıracaktır. Bu durumda bir gözlemcinin görme gücü diğerini de etkileyecektir. Şöyle ki, eğer, bakan kişi görme gücü zayıf bir kişi ise ve yanında da görme gücü kuvvetli bir kişi varsa, zayıf olanın görüşü kuvvetlenecektir. Bu ise olanaksız bir şeydir. Çünkü görme bireysel bir olgudur. Bu nedenle bu kuram da saçmadır. Eğer burada ileri sürülen, ışının havayı duyarlılaştırması ise o zaman da havadaki değişimler görmeyi etkileyecektir. Örneğin rüzgar havayı savurduğunda görme de bozulacaktır.

Ya da ışının havaya yaptığı etki eğer onun sıcaklığının etkisiyle oluyorsa, tersi durumda, yani havanın soğuması durumunda, görmenin bozulması gerekir. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre, Galenci görüşü de saçma ve tutarsız kabul etmek gerekir. Bu durumda savunulması gereken, bir tek geriye, Aristoteles'in kuramı kalmaktadır. İbn Sînâ bu konuda ayrıca Aristoteles'te karşılaşılmayan bazı düşünceleri de görüşlerine eklemektedir. Güneş ışığına ve ateş kökenli ışığa ayrı bir statü tanıması, ışık kaynağının saçtığı ışıkla, aydınlatılmış nesnenin ya da edimselleştirilmiş rengin saydam aracılığıyla saldığı ışık arasında ayrım yapması bu farklılıklardan birkaçıdır.74

Ayrıca, görmeye ilişkin olarak İbn Sînâ'nın özel ve kendine özgü bir görüşü daha vardır. Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre, görme dıştan gelen etki ile, gözde, bir aynadakine benzer bir görüntünün oluşması yoluyla olur. Göz burada bir aynanın oynadığı rolü oynar. Dış nesnenin görüntüsü bu aynada, yani gözde, meydana gelince, İbn Sînâ'ya göre, görme algısı doğmuş olmaktadır. Nitekim aynanın ruhu olsaydı, İbn Sînâ'nın iddiasına göre, o da kendinde oluşan görüntüyü görecek, algılayacaktı; ayna da bir ruha sahip olsaydı, o da kendinde bir görüntü bulunduğunun bilincine ulaşacaktı.

Ayrıca İbn Sînâ bu görüşünü özel matematiksel bir yaklaşımla ele almış ve görme konisi hususuna da bu münasebetle değinmiştir. Buna göre, yakındaki nesnelerin daha büyük, uzaktaki nesnelerin ise daha küçük görünmesi de, yine geometrik nitelikli bir açıklamayla belirtilmiştir. Ona göre, daha uzaktaki nesnenin daha küçük görünmesinin nedeni, ayna olan gözdeki sıvının küresel olması ve küresel olanın da merkeze eşit uzaklıkta bulunmasıdır. Bu nedenle uzaklaşan nesne daha küçük bir yayla görüneceğinden onun görüntüsü de daha küçük bir alan içerisine düşecek ve dolayısıyla da uzaktaki bir nesne yakındakinden daha küçük görünmüş olacaktır.75

Böylece İbn Sînâ görme konisi kavramının içerdiği geometrik olgularla sadece göze ışığın dıştan geldiğini kabul eden Aristoteles kuramı birbirleriyle tutarlıdır ve dolayısıyla da, başlangıçta da belirtildiği gibi, Aristoteles görme kuramının geçerliliğini göstermeyi amaçlamıştır.

İbn Sînâ kendinden ışıklı nesneler için mudî ve bir ışık kaynağı tarafından aydınlatılmış olanlar için de mustanîr terimlerini kullanmıştır. Bunlara karşılık olmak üzere de mudî'nin yaydığı ışık için dav (ziya), bunun nesnelerde yarattığı ışık için de nûr kelimesini kullanmıştır. Bu ayırım çeviri yoluyla batıya da geçmiş ve onüçüncü yüzyıldan itibaren, bu ayırıma karşılık olmak üzere getirilen lux ve lumen sözcükleri yaygın olarak kullanılmaya başlanmış, bu iki sözcük arasındaki ayırım Kepler zamanına, yani onyedinci yüzyıla kadar devam etmiştir.76

Kimya ile ilgili olarak da metaller ve taşlar konusunda çalışmış olan İbn Sînâ, konuyla ile ilgili olarak kaleme aldığı iki risalede, İslâm Dünyası'nda yaygın olarak etkin olan bir teori, transmütasyon teorisini tartışmıştır. Bu teoriye göre, bütün metaller aslında iki temel elementten meydana gelmiştir. Bunlardan birisi Hg (cıva) ve diğeri S'dir (kükürt). Bu ikisinin farklı oranda birleşmeleri, farklı metallerin meydana gelmesini sağlar. Dolayısıyla, madem ki bütün metaller aynı temel elementlerden meydana gelmiştir. İçindeki Hg ve S oranının değiştirilmesi, ya da bir başka ifade ile metallerin iç ve dış kalitelerini değiştirmek suretiyle nispeten daha az değerli metallerden (bakır, demir) daha değerli metallerin (altın ve gümüş) elde edilebilmesi mümkündür. İbn Sînâ ve Bîrûnî, bu teorinin doğruluk derecesini araştırmış ve deneyler yaparak, yanlışlığını gösterip reddetmişlerdir.

İbn Sînâ yaptığı deneylerde, aslında cıva ve kükürt kullanılarak elde edilen karışımın (çünkü bu iki element birbiriyle bileşik yapamaz) renginin, eğer kükürt ağırlıklı ise sarı, beyaz renkte ise cıva ağırlıklı olduğunu

gösterdiğini, ancak beyaz renkte olanın gümüş ve sarı renkte olanın da altın olmadığını açıkça belirtmiştir. Yine bu teoriye ilişkin olarak yapılan el-iksir elde etme çabalarına da karşı çıkmıştır. Ona göre her elementin ve her metalin kendine göre belli özellikleri vardır.

İbn Sînâ jeoloji konusunda ise, yerin yapısı ile ilgilenmiştir. Yeryüzü şekillerinin zaman içindeki değişiminin dış etkenlere bağlı olarak ortaya çıktığını, rüzgarların, yağmurların, akarsuların yer tabakalarında aşınma ve taşınmaya neden olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre, doğadaki çeşitli kayaların önceleri tortu halinde yumuşak olan yapıların, daha sonra taşlaşmasıyla meydana gelmiştir. Ayrıca kayaçlar arasında zaman zaman hayvan ve bitki artıklarının bulunduğuna da işaret etmiştir. Konuyla ilgili bilgileri Necat adlı eserinden öğrenmekteyiz.

Ayrıca, matematik kavramları tartışmak suretiyle bir tür matematik felsefesi yapma çabasına girişmiş olan İbn Sînâ, matematikte ikinci derece denklemlerle ilgilenmiş ve çeşitli çözümler vermiştir. Fârâbî'nin etkisiyle müzik konularına da ilgi duymuş olan İbn Sînâ, ilk defa 5/8'lik usulü önermiştir.

Şüphesiz ki, İbn Sînâ'nın bilimsel uğraşa en önemli katkısı tıp alanındadır ve bu konuda vermiş olduğu ölümsüz yapıtı el-Kanun fî't-Tıb, hâlâ bir ilgi odağı olma özelliğini sürdürmektedir. Ondokuzuncu yüzyıla kadar elkitabı olarak kullanılmış olan bu eser, bir tıp ansiklopedisi niteliğinde olup, anatomi, fizyoloji, patoloji, cerrahi, terapi ve farmakoloji konusunda, sistematik ve ayrıntılı açıklamalar içermektedir.

Dünyaca ünlü bir kitap olan el-Kanun fî't-Tıb, 5 kitaptan oluşmaktadır. İlk kitap anatomi ile ilgili olmakla birlikte, ayrıntılı anatomi açıklamalarının yanı sıra, kısaca hastalıklar, tedavileri, ilaçlar ve halk sağlığı konusunda bilgi içermektedir. Diğer 4 kitapta ise, bu birinci kitapta ele alınan konular daha ayrıntılı olarak tartışılmıştır.

Kitap genel olarak değerlendirildiğinde, konuların son derece sistematik olarak ele alındığı görülmektedir. Anatomi ile ilgili açıklamaların yer aldığı birinci kitapta, İbn Sînâ, ilkin basit organlar dediği ve bugün dokular olarak bildiğimiz, kemik, kas, damarlar ve sinirleri ele alıp, incelemiştir. Burada verilen açıklamalardan onun disseksiyon yapmış olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Çünkü özellikle organların yerleri ve birbirine göre olan konumlarıyla ilgili verdiği açıklamalar bu ihtimali güçlendirmektedir. Ancak onun iyi bir gözlemci olduğu da bir gerçektir. Özellikle kan damar sistemi ile ilgili olarak vermiş olduğu açıklamaları dikkati çeken İbn Sînâ'nın, kalbin yapısı, kan damarlarının kol ve bacaklardaki seyri hakkında verdiği bilgiler Galenik tıp bilgisinden çok farklıdır.

Aynı şekilde gözün yapısı, kafa çiftleri hakkında verdiği açıklamalarından da ne kadar iyi gözlemci olduğu ortaya çıkmaktadır. Beyinden çıkan sinirlerle ilgili çalışmış ve koku sinirini (nolfactorius) ilk defa açıklamayı başarmıştır.77

İbn Sînâ, el-Kanun fî't-Tıb adlı yapıtının basit ilaçlarla ilgili ikinci kitabında yaklaşık 840 drog hakkında bilgi vermiştir. Bunların büyük bir kısmı bitkisel ilaçlardır. Bitkilerin hangi bölgelerde ve hangi şartlarda yetiştiğini, farklı çeşitlerini, değişik dillerdeki karşılıklarını ve sistemlere göre, hangi hastalıklarda etkin olduğunu ve nihayet muadil olarak hangi drogun kullanılabileceğini vermiştir. Burada verilen bilgiler sadece farmakolojik olarak önemli olmayıp, aynı zamanda botanik açsından da önem taşımaktadır. İlaçlar arasında hayvansal ve metal kökenli olanları da bulunmaktadır. Metaller arasında cıva, altın, gümüş de bulunmaktadır. Bunlarla ilgili bilgiler kimya açısından da ilginçtir.

El-Kanun fî't-Tıb'ın üçüncü kitabı patoloji ile ilgilidir ve burada İbn Sînâ, sistemlere göre, baştan başlayarak vücut hastalıklarını ele almış, her birini ayrıntılı olarak anlatmış, teşhis ve tedavisine değinmiştir. Örneğin göz

hastalıklarıyla ilgili anlatımlarda ilk defa ektropium ve kar körlüğünün açıklamaları yer almıştır.

Yapıtın dördüncü kitabında teşhis için ne gibi unsurların kullanılacağı, yani arazların nasıl belirleneceği ve bütün vücudu ilgilendiren hastalıklar ele alınmıştır. Bulaşıcı hastalıkların da söz konusu edildiği bu bölümde, ele alınan deri hastalıkları arasında cüzam ve ilk defa onaltıncı yüzyılda Fracastoro tarafından ele alınan sifilis konusunda da bilgi verilmektedir.78

Bu kitapta ayrıca, cerrahi müdahale gerektiren hastalıklar ve tedavileri hakkında da bilgi verilmektedir. Bunlar arasında böbrek taşlarıyla ilgili açıklamalarında kasatir dediği yeni bir alet önermektedir.79 Genellikle hekimler, sonuçlarının tehlikeli olabileceğini düşünerek pek cerrahi tedavi önermemektedir ve bu davranış şekli ondokuzuncu yüzyılda anestezikler, antiseptikler ve antibiyotiklerin kullanılmaya başlamasına ve bazı cerrahi aletlerin ve yardımcı makinelerin (röntgen vb.) bulunuşuna kadar da devam etmiştir. İbn Sînâ ise, cerrahi müdahalelerin yapılabilmesinde, iyi anatomi bilgisinin şart olduğunu, organın nerede, komşularının hangi organlar olduğunun çok iyi bilinmesi gerektiğini, ameliyat sonrası bakımın son derece önemli olduğunu, çünkü gerekli bakımın yapılmadığında, hastanın kaybedileceğini belirtmektedir.

Reçetelere ayrılmış olan, El-Kanun fî't-Tıb'ın son kitabında, muhtelif hasalıklara iyi gelen reçeteler, hazırlanışları dozları hakkında bilgi verilmektedir. Eserin en kısa kısmıdır.

İbn Sina sadece devrinde değil, daha sonra da hekim olarak etkisini sürdürmüştür. Onun Batı'da, hekim olarak etkisi onaltıncı yüzyıla kadar devam etmiştir. El-Kanun fî't-Tıb'ın onaltıncı yüzyıl sonlarında tekrar Arapça olarak basıldığı görülmektedir. Doğu'da ise etkisi ondokuzuncu yüzyıla kadar devam etmiştir. Onsekizinci yüzyıldaki çeviri faaliyeti sırasında ilk ele alınıp çevrilen eserler arasında da el-Kanun fî't-Tıb vardır.

Ancak bu çevirinin tam bir çeviri olmadığı, çeviriyi yapan Tokatlı Mustafa'nın onsekizinci yüzyıl tıbbı çerçevesinde bazı ilaveler yaptığı ve İbn Sînâ'nın kitabının bazı kısımlarını çıkardığı görülmektedir. Tokatlı Mustafa'nın attığı kısımlar arasında günümüzde çok önemli olan bitkilerin mahalli adları, farklı çeşitleri, onların yetiştiği yerlerle ilgili bilgiler de vardır ki bu açıklamalar botanik ve zooloji açısından önemlidir. Ayrıca burada verilen mahalli adlar arasında Türkçe kelimelerin olması, yazarın bunları kendi memleketinde kullanılan terimler olarak vermesi, onun milliyeti ile ilgili tartışmalara da açıklık getirmektedir.80

Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Eş-Şifâ'; el-Kânûn fî't-Tıb; en-Necât; el-Mebde' ve el-Me'âd; 'Uyûn el-Hikme; et-Ta'lîkat; el-Mübâhasât; Hay b. Yakzân; el-Hikmet el-Meşrikıyye; el-Hikmet el-'Arûziyye; Makâle fî'n-Nefs; el-Kasîdet el-'Ayniyyetü'r-Rûhiyye fî'n-Nefs; el-Ecrâm el-'Ulviyye; el-Kuva'l-İnsâniyye ve İdrakâtühâ; el-İşârât ve't-Tenbîhât; Dânışnâme-i 'Alâ'i; Aksâm el-'Ulûm el-'Akliyye; İsbâtü'n-Nübuvvât ve Te'vîlü Rumûzihim ve Emsâlihim; Ma'na'z-ziyâre ve Keyfîyyet'ü Te'sîrihâ; Ecvibe 'alâmesâ'ili Ebi'r-Reyhân el-Bîrûnî; 'İlletü kıyâm el-arz fîvasati's-sema'; Risâle fî'r-red ile'ş-şeyh Eb el-Ferec İbni't-Tayyib; Ecvibât'an sitte 'aşerete mesâ'il; Risâle ilâ Ebî 'Ubeyd el-Cûzcânî; Ecvibe 'an 'aşri mesâ'il; Risâle ilâ Ebî Ca'fer el-Kiyâ; Risâletü's-Şeyh ile'l-Berki; el-Edviyet el-kalbiyye; Sebebü rü'yet el-kevâkib b el-leyl lâ fî'n-nehâr.

Bîrûnî

Onbirinci yüzyılda yaşamış, astronomi, matematik ve kimya konularında çalışmış çok yönlü ve önemli bilim adamlarından birisi de Bîrûni'dir. Zaman zaman İbn Sînâ ile mektuplaşmış, fikir alışverişinde bulunmuştur. Bu mektuplarda kimi zaman İbn Sînâ, Bîrûnî'yi tenkit ederek, onun daha çok tek tek olgular üzerinde durduğunu, bunun da geneli ve

bütünü görmesini engellediğini söylediği görülmektedir. Bîrûnî ise bu tenkitlere ince bir espri ile 'gerçeklerin ayrıntıda ve teklerde gizli' olduğu şeklinde karşılık vermiştir.

Bîrûnî, İslâm Dünyası'nda kültür tarihi ile de uğraşan nadir bilim adamlarındandır. Farklı ülkelerin kültürleri ile ilgilenmiştir. Bunlar arasında şüphesiz Hindistan ve Hint kültürü ayrıcalık taşır. Hint kültürünü daha iyi inceleyebilmek için Sanskrit dilini de öğrenen Bîrûnî, bu kültürü tanıtmak üzere Tahkik ma li'l-Hind diye bilinen yapıtında, Hindistan'ın coğrafi yapısı, dağları, ırmakları, şehirleri, halkları, dinleri, ırkları, kullandıkları ölçüler, edebiyatları, yaşam şekilleri hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Bu bilgileri verirken, aslında İndus Vadisi'nin alivüyonlarla dolmak suretiyle teşekkül etmiş bir alüviyal ova olduğunu iddia etmiştir.

Bîrûnî, bilimin çeşitli dallarıyla ilgilenmesine karşın, çalışmalarında astronomi ve coğrafya ayrı bir yer tutar. Büyük Türk hükümdarlarından Gazneli Mahmud'un (970-1030) oğlu Mesud için 1030 yılında hazırladığı Mesud'un Kânûnu adlı meşhur astronomi kitabı, İslâm Dünyası'nda bu sahada yazılmış olan en kapsamlı eserlerden biridir. Trigonometriye ayrılmış olan uzun giriş bölümünde, trigonometrik fonksiyonların birer oran veya sayı niteliğinde olduklarına dikkat çekilmiş ve birim çemberin yarıçapının 1 olarak kabul edilmesi önerilmiştir. Buna dayanarak, bilinen sinüs, cosinüs ve tanjant fonksiyonlarına sekant, cosekant ve cotangant fonksiyonlarını ilave etmiştir.

Yer'in günlük hareketi üzerinde duran Bîrûni, bu konuda bir de kitap yazmıştır. Ancak bu eser kaybolduğu için, görüşlerini ayrıntılarıyla bilme şansımız yoktur. Mesud'un Kânûnu'nda da bu konunun tartışıldığı, fakat sonuçta Yer'in durağan olduğu şeklindeki Batlamyusçu görüşün benimsendiği görülmektedir. Aristoteles fiziğinin hâkim olduğu bir dönemde, bu konunun gündeme getirilmiş olması oldukça önemlidir.

Bîrûni tutulma düzlemi eğiminin sabit olup olmadığını araştırmış ve bu maksatla kendisinden önce yapılan gözlemleri incelemiştir. Sonuçta bu eğimin sabit olduğuna ve ölçümlerde karşılaşılan büyük farkların ise kusurlu aletlerle yapılmış yanlış gözlemlerden kaynaklandığına karar vermiştir.

Teleskopun keşfine kadar yapılan gökyüzü gözlemlerinin amacı, gök cisimlerinin konumlarının mümkün olduğunca hassas bir şekilde belirlenmesidir. Bîrûnî, bunun için gözlem aletlerinin boyutlarını büyütmek yerine, açı büyüklüklerinin okunduğu cetvellerin çapraz çizgilerle bölümlenmesi yöntemini geliştirerek, verniye ilkesinin temellerini atmıştır. Bu yöntemi daha sonra 16. yüzyılda ünlü astronomlardan Tycho Brahe de kullanmıştır.

Jeolojiye de büyük ilgi duyan Bîrûnî, İndus havzasının alüvyonla dolmuş, denizden kazanılmış bir bölge olduğunu söylemiştir. Konuyla ilgili bilgi verirken 'meskun dünyanın topografyasını ele aldığımızda yerin ortalama enlemi boyunca uzanan ve boylam dairelerini doğudan batıya doğru Çin, Tibet, Türk Yurdu, Kabil, Bedehşan, Toharistan, Azerbaycan ve Bizans İmparatorluğu şeklinde kesen bel omurları şeklindeki dağları göz önüne getirelim. Bu dağlar çok yüksek değil, çok geniş bir bölgeyi kaplar. Bu dağların kıvrımları arasında uzayıp gerek güneye gerekse kuzeye doğru inen ırmaklarla sulanan, insanlarla meskun ovalar vardır. Bu bölge Hindistan'dır. Hindistan güneyden Hint Okyanusu, diğer üç yandan da muazzam dağlarla çevrelenir. Bu dağlardan inen ırmaklar Hindistan arazisine akar" demektedir.

Bîrûnî, Ceyhun ırmağının yatağının zamanla değişmiş olduğunu, Yunan kaynaklarına dayanarak belirtmekte ve ufak çapta da olsa böyle bir değişmeyi kendi doğduğu Ket şehrinde de tespit edebildiğini ifade etmektedir.

Hindistan’a özel ilgi duyan ve bu konuda bazı eserler de kaleme almış olan Bîrûnî, simya konusundaki görüşlerini Kitabü’l-Cevahir fi Marifeti’l-Cevahir adlı eserinde sergilemektedir. Burada metaller ve taşlara ilişkin açıklamaları ile bu maddelerin günümüzdeki birim ağırlığına ilişkin konularına yönelik çalışmaları yer almaktadır. Bu çalışmalarıyla Bîrûnî, altın, gümüş, bakır ve o zaman bilinen diğer metallerin gümüş, altın veya cıvanın esas alarak birim ağırlıklarını belirlemiş, benzer şekilde, elmas, zümrüt gibi kıymetli taşlar için de aynı değerlendirmeyi yapmıştır.

Bilindiği gibi, Orta Çağ fiziğine göre, her şey 4 unsurdan, toprak, su, hava, ateş ve bunların niteliklerinden oluşmaktaydı. Nenseler de, kendilerini oluşturan bu unsurların oranına göre, ağır-hafif; sıcak-soğuk; kuru-yaş şeklinde nitelendirilmekteydi. Minerallerin oluşmasında ise iki buğu etken rol oynamaktaydı: kuru ve nemli buğular veya buharlar. Bunlar bir başka ifade ile cıva (nemli buğu) ve kükürtlü (kuru) buğulardır. Yerin derinliklerinde 4 unsur tarafından oluşturulan bu buğular, farklı oranlarda birleşerek, basıncın da yardımı ile çeşitli mineralleri ve kıymetli taşları meydana getirmişlerdir. Buğuların farklı oranlarda olmaları onların mineral özelliklerini etkilemektedir.

Bîrûnî’nin yaşadığı dönemde, bilim adamlarının, miktarları 1 kilo ağırlığında veya 1° şeklinde somut nicelikler olarak vermeleri mümkün değildi; daha çok, belli bir madde temel alınarak, oranlar verilmekteydi. Dolayısıyla Bîrûnî’nin teorik olarak bir metalin diğerinden ne kadar daha ağır olduğunu söylemesi söz konusu olmamakla birlikte, onun belli metalleri temel alarak, onlara göre bütün bilinen metal ve taşların birim ağırlığını vermesi son derecede büyük önem taşımaktadır.

Bîrûnî, birim ağırlığını belirlemeye çalışırken, piknometreye benzer bir alet geliştirmiştir. Bu alet güğüme benzer; kalın gövdeli; yan tarafında bir taşırma borusu bulunmaktadır. Borunun altına rastlayan yerde özel bir terazi

kefesi bulunur. Böylece kaba daldırılacak herhangi bir şey, nesne kendi hacmi kadar suyu kaptan taşırır, ve terazide, kabın taşırma borusu altına konmuş olan kabın içine dökülür. Böylece cismin hacmi ve ağırlığı bilinince, onun birim ağırlığını bulmak da kolay olmaktadır.

Bîrûnî, birim ağırlığını belirlemek için kullandığı düzeneğin boyutlarını vermemektedir, ancak deneylerle ilgili açıklamalardan anlaşıldığına göre, 123 cm3 veya 250 cm3 arasında olmalıdır. Piknometre gibi kullanılan bu düzeneğin ya da güğüm şeklindeki kabın yan tarafındaki taşırma borusunun suyun boruda yükselişini etkilemeyecek boyutlarda olması; kabın ağzının suyun kapta kolayca yükselmesini sağlayacak kadar dar, ancak elin sokularak her hangi bir nesnenin rahatça konabilmesini sağlayacak kadar geniş olması gerekir. Taşırma borusu ise suyun tırmanmasını güçleştirmeyecek kadar geniş, ancak suyu taşıracak kadar dar olmalıdır. Bu borunun üst tarafında ufak delikler vardır. Böylece havanın içeri girip, suyun daha kolay akması sağlanmıştır.

Bîrûnî, bu konudaki çalışmalarını 8 farklı maden ve 23 farklı taş üzerinde yürütmüş ve metallerden altın ve cıvayı, taşlardan da zümrüt ve kuartsı esas alarak bazı metal ve taşların özgül ağırlıklarını belirlemiştir; Bîrûnî'nin bulduğu değerlerle çağdaş değerler karşılaştırıldığında aralarında büyük bir yakınlığın bulunduğu görülmektedir.

Bîrûnî'nin Bulduğu Değerler Modern Değerler

Altın Esas Alınarak Cıva Esas Alınarak

Altın 19,26 19,26 19,26

Cıva 13,76 13,59 13,59

Bakır 8,92 8,83 8,85

Pirinç 8,67 8,58 8,4

Demir 7,82 7,74 7,79

Kalay 7,22 7,15 7,29

Kurşun 11,40 11,29 11,35

Zümrüt Esas Alınarak Kuartz Esas Alınarak

Safir 3,91 3,76 3,90

Yakut 3,75 3,60 3,52

Zümrüt 2,73 2,62 2,73

İnci 2,73 2,62 2,75

Kuartz 2,53 2,58 2,58

Bu arada sıcak ve soğuk suların özgül ağırlıklarının farklı olduğu ve her iki su arasında 0.05 kadar fark olduğu ifade edilmiştir ki bu doğrudur. Biz bugün soğuk ve sıcak suların birim ağırlıklarının birbirinden farklı olduğunu biliyoruz, ancak Bîrûnî'nin verdiği değerlerde ısı derecesinin ne olduğu bilinmediğinden, onun verdiği değerlerin mukayese edilerek, ne kadar isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bîrûnî, kendinden önce ve devrindeki simya çalışmalarını da değerlendirmiştir. Ona göre, transmütasyon teorisi doğru olamaz; bir başka ifade ile altın, gümüş gibi kıymetli metalleri, bakır, kurşun, cıva gibi metallerden herhangi birisiyle yapılan işlemler sonucunda elde ederiz. Çünkü ona göre, sihir, büyü, efsun gibi şeyler mesnetsiz ve temelsizdir. Transmütasyon sonucu elde edildiği ifade edilen maddeler aslında bir göz boyama sonucudur; bir nevi sihirbazlık sonucu olup, bilimsel herhangi bir temeli yoktur. Bîrûnî seri deneyler yapmak suretiyle bunu göstermiştir.

Bîrûnî, aynı şekilde, tatlı su nasıl elde edilebilir, sorusuna cevap aramıştır ve bu meseleye ilişkin olarak, deniz suyundan tuz elde etmeyi teklif etmiştir. Bu tip teknik çalışmalar veya öneriler daha önce Helenistik Dönem'de yaşamış olan meşhur bilim adamı Heron (M.Ö. 150, İskenderiye Mekânik Okulu) tarafından da ele alınmıştır.

Bîrûnî 80 yaşındayken bir eser kaleme almıştır; Saydala ya da Saydana adını taşıyan bu eser aslında bir farmakoloji kitabıdır. Ancak o sadece bir farmakoloji eseri olarak önem taşımaz, aynı zamanda dil, botanik vb. yönlerden de ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Saydana eserinin başında, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, Bîrûnî 80 yaşını aştıktan sonra (ay yılına göre) bu eserini kaleme aldığını söylemektedir. Bîrûnî'nin gerek Saydana'da gerekse Kitabü'l-Cemahir fi Edviyetü'l-Cevahir adlı eserlerinde İranlı olmadığını vurgulayan ifadeler bulunmaktadır. Yine aynı eserinde, kendi ana dilinin bilim dili olmayıp, bu dilde kitap yazılmadığını söyler; Arap ve Fars dillerini kullanmakta güçlük çektiğini de açık ve seçik bir şekilde belirtir. Bu arada Farsçanın Kisralar hakkında hikayeler söylemekten başka bir şeye yaramadığını da belirtir.

Kitabü's-Saydana adlı eserini Arapça olarak kaleme almıştır. Eser 1229'da Ferganalı Ebu Bekir Ali el-Kasani tarafından Farsçaya çevrilmiştir. Ancak bunun tam bir çeviri olduğunu söylemek zordur.

Bîrûnî, Saydana'sında ilaç sözcüğünü şöyle açıklamaktadır: 'akkar tohum, ağaç kütüğü, funda anlamlarına gelmektedir, ancak daha sonra çoğunlukla kök anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı da bitkilerden elde edilen ilaçlara bu ad verilmiştir. Aslında ona göre, ilaçlar sadece bitkilerden elde edilmez, hayvansal ve madeni kökenli ilaçlar da vardır.

Vücuda giren madde iki türlü etki yapar:

a. Bunlardan birisi besini alarak sindirilmesidir, çünkü vücut içine aldığı besini sindirir ve besin olarak kullanır. Vücut içine giren bazı maddeler onda zehir etkisi yaratır, dolayısıyla bu maddelerin etkisini gidermek için, ya da bu madde onu zayıf düşürmüşse, derlenip toplanmasını sağlamak üzere verilir. Bunlar daha çok doktor eliyle verilmelidir. Dolayısıyladır ki hastaya verilecek muhtelif ilaçlar önerilirken, besin maddeleri ve ona zarar

veren maddelerin dengesi göz önünde bulundurulur. Eğer ilaçlar kötü etki yapmışsa, bu etkilerin de giderilmesi yine ilaçlarla mümkün olacaktır.

Bîrûnî ilaç yapımında dikkat edilecek hususları açıkladıktan sonra ilaçları iki ana grupta toplar:

a. Basit ilaçlar; bunlar bir tek maddeden meydana gelmiştir.

b. Bileşik ya da kompleks ilaçlar; bunlar birden ziyade maddeden meydana gelmiştir.

Bîrûnî eserinde ilaçları alfabetik sıraya göre ele alıp, incelemektedir. İlkin onların Arapça ve diğer başka dillerdeki adlarını verir. Örneğin, Bîrûnî benc'i şöyle açıklamaktadır: "Romalılar benci hiyusaqanus, Suriyeliler zarasakhruna ve Hintliler hatuna diye adlandırmışlardır. Fezari bu bitkinin ehli ve yabanisinin olduğunu söylemektedir. Farsça bu bitkiye cevzmatil derler, ancak el-cevzü'l-matil denen bitkiden benc farklıdır."

Bîrûnî bencin iki nevini ayırt eder; pembe çiçekli siyah cinsi (Yunanlılar ona melas demektedirler) ve sarı çiçekli beyaz cinsi (Yunanlılar ona lencos diyorlar). Bu ikincisine Bîrûnî 'benc-i ebyez' dendiğini ifade etmektedir.

Bîrûnî drogun muhtelif dillerdeki adlarını verdikten sonra, onların nevilerini, aralarındaki farkları belirler; başta Dioscorides olmak üzere, kendisinden önce bu drogla ilgili olarak, alanın beli başlı otoritelerin görüşlerini verir.

Bîrûnî söz konusu drogla ilgili olarak, onun bitki olarak özelliklerini verir; vücutta ne gibi etkileri olduğunu; daha sonra da ilaç olarak nasıl kullanılabileceğini tarif eder. Burada benc ile ilgili olarak, onun özellikle uyuşturucu özelliği üzerinde durmuş; yan etkilerini vermiştir (zihni sapmalar ve unutkanlık gibi).

Bîrûnî'nin burada söz konusu ettiği benc adlı bitkinin Türkçe adı ban otudur. Bazı hekimler Bîrûnî'nin benc dediği bitkinin Hint keneviri olduğunu zannetmişlerdir; bazıları da ona haşiş el-iksir adını vermişlerdir.

Bîrûnî Saydana adlı eserinde sadece bitkisel ilaçlar üzerinde durmamıştır, aynı zamanda hayvansal ve madeni kökenli ilaçlar hakkında da aynı plana sadık kalarak, yani ilacın adı, değişik dillerdeki karşılıkları, anatomik özellikleri, nevileri ve nerelerde yetiştikleri ve ne gibi hastalıklarda ve nasıl kullanıldığı hakkında bilgi vermiştir. Hayvanlarla ilgili olarak verdiği ilaçlar arasında dolfin (yunus) vardır. Bîrûnî Romalıların dolfin dediğini; Arapça adının dukhus, Sind dilinde bulo diye adlandırılmış olduğunu, Ebu Hatim'in ise onu duksahin diye adlandırmış olduğunu söylemektedir. Hayvanın muhtelif dillerde adlarını verdikten sonra onu tanıtır ve dört ayaklı, kör bir deniz hayvanı olduğunu söyler. Onun uzun ve kıvrık bir kuyruğu vardır; vücudunda der kaplı bir kemik bulunup, bu kemik sırt tarafından kuyruk tarafına doğru inmektedir; bu kemik hayvanın vücudunu adeta iki kısma ayırmaktadır; kuyruk sokumunda kuyrukla birleşir ve adeta bir iplik makası gibi olan yuvarlak bir kemikle birleşir. Bu hayvan derin ve akıntılı sularda yaşar.

Genel olarak hayvanı, yukarıdaki gibi tarif eden Bîrûnî daha sonra onun hakkında başka kaynak veya yazarlarda bulunan açıklamalara temas ederek, Cevekani'nin bu konuda verdiği bilgiyi aktarır ve der ki: "bu hayvan timsahlarla bile başa çıkabilecek ağız ve diş yapısına sahiptir; bu hayvan tuzlu sularda yaşar, Hâlbuki timsahlar tatlı sularda yaşar."

Bîrûnî dulfin'in insanlar üzerinde etkisi olduğunu söylemektedir. İnsanlar bu hayvanlarla iyi geçinirler; onlara yesinler diye besin maddeleri atarlar. Eğer hayvan bu hareketten hoşlanırsa, ağzından kuvvetle su fışkırtarak cevap verir.

Bîrûnî, Kleopatra'nın bu hayvanın Mısır'da dulfin diye çağrıldığını ifade etmektedir. Hint ve Çin denizlerinde de bulunan bu hayvan oralarda dukhas diye adlandırılmıştır. Ebu Hanife'ye göre bu sözcük aslında 'dukhas'tır.

Bîrûnî’nin dulfin diye söz ettiği deniz hayvanına Türkçede Yunus diyoruz; ancak onu balık değil günümüzde bir memeli hayvan olarak kabul ediyoruz. Bîrûnî’nin sözünü ettiği sırt kemiği ise onun omurgası olmalıdır. Yunusun çok karmaşık bir sinir sistemi bulunmaktadır; özellikle beyni diğer hayvanlara nispetle bir hayli gelişmiş bir yapı sergilemektedir. Bugün yunusların dili incelenmekte, onların kendilerine has bir dille konuştukları kabul edilmektedir. Saydana’da da ifade edildiği gibi, insana çok yakınlık gösteren ve eğitilebileceği kabul edilen hayvanlar arasında yer almaktadır.

Bîrûnî’nin Saydana’sında ele almış olduğu madeni kökenli ilaçlara örnek olarak zırnıh verilebilir. Bîrûnî zırnıh’ın Romalılar tarafından ladhakhus, arsanikun sandrakhis olarak adlandırıldığını söylemektedir. Bazılarına göre ona bu adların verilmesinin sebebi rengiyle ilgilidir, çünkü arsanikhun sarı demektir; satarha ise kırmızı anlamına gelmektedir. Bu kelimelerin Süryanice karşılıkları murtha ve zarnikha’dır; Farsça karşılığı zarni’dir ve Hintçe manjal olup, bu da yine kırmızı anlamına gelmektedir. Aynı anlamda zaman zaman kullanılan bir terim olan hartal ise sarı anlamına gelmektedir.

Bîrûnî, Kuzi’nin onu üç grupta ele aldığını söylemektedir; ‘zehirli ve kötü, kırmızı ve sarı olanı. Sarı olan çeşidinin Ermenistan ve Bağdat’tan geldiği söylenir; bu çeşit ilkinkinden daha iyidir. Para gibi temiz ve altın-beyazı rengindedir.’

Burada Bîrûnî, Dioscorides’in (M.Ö. I. yüzyıl) bize bu ilaç hakkında verdiği bilgiyi de aktarmaktadır. Dioscorides’e göre, ‘arsanigun sarı renkte arseniğe benzer, ve arsenik maddelerinde bulunur; en iyisi cam billurları gibi pahalı ve incedir; altın renkli ve tabakalıdır; kum tanecikleri ihtiva etmez.”

Bîrûnî’ye göre, “arseniğe benzeyen minerallerin başka çeşitleri de vardır ve Nabatae’da bulunur, ancak o daha düşük kalitededir; onun

Ermenistan ve Bağdat’tan getirilmiş olduğu da söylenir. Fergana cinsi daha önce söylenilen çeşitleri takip eder; bu çeşit karışık sarı çeşididir. Kırmızı çeşidi Buşt Nişabur’dan (Nişabur) getirilir. Sarı çeşidinin müsekkin olarak etkin olduğu söylenir; kırmızı olanın ise kokusu keskindir; yeşil renkli olan en ağırıdır; boyacılar ve arabesk motifler yapanlar tarafından kullanılmaktadır. Mineralin bir çeşidi de kül renkli veya kum renklidir. Dioscorides bu maddenin kolaylıkla kırılmadığını ve istenildiği zaman, kolayca toz haline getirilebildiğini söylemiştir. Onun kokusu kükürt gibidir; etkisi arsfigun gibidir.”

Bîrûnî’nin zırnıh olarak verdiği inorganik maddeye biz arsenik diyoruz ve bu mineral yapının doğada nadiren basit halde bulunduğunu da bilmekteyiz; o daha çok değişik bileşikler halinde bulunmaktadır. Bitki ve hayvan vücudunda bulunan arsenik kırmızı renkte olup, arsenik disülfit olup, ilaç olarak özellikle haricen kullanılan muhtelif terkiplerde bulunduğu gibi, boya sanayinde de kullanılmaktadır. Beyazımsı renkte olan arsenik bileşiği arsenik trioksit olup, daha çok beyaz arsenik olarak bilinir.

Bîrûnî’nin ilaçlar hakkındaki değerlendirmelerinde bitkilerle ilgili olanlar nispeten ağırlık taşır; bitkisel ilaçlar daha fazla olduğu gibi, onların açıklamalarının da daha ayrıntılı olduğunu söylemek gerekir. Bundan da onun tedavide daha çok bitkileri tercih ettiği sonucu çıkmaktadır.

Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Makâle fî İstihrâc el-Evtâr fî el-Dâ’ire bi-Havâss el-Hatt el-Münhanî fîha; Hikâye el-Âlet el-Müsemmâ bi-el-Süds el-Fahrî; Makâle fî Hikâye Tarîk el-Hind fî İstihrâc el-‘Umr; Gurre el-Zîcât; Kitâb fî İstî‘âb el-Vücûh el-Mümkine fî San‘at el-Usturlâb; Makâle fî el-Niseb elleti beyn el-Filizzât ve el-Cevâhir fî el-Hacm; Makâle fî Seyr Sehmâ el-Sa‘âde ve el-Gayb; Kitâb Tastîh el-Suver ve Tebtîh el-Küver; Kitâb el-Müsâmere fî Ahbâr el-Hârizm; Fî Teshîl el-Tashîh el-Usturlâb ve el-‘Amel bi-Mürekkebâtihî min

el-Şimâlî ve el-Cenûbî; Kitâb Nüzheti el-Nüfûs ve el-Efkâr fî Havâss el-Mevâlîd el-Selâse el-Me‘âdin ve el-Nebât ve el-Ahcâr; el-Cemâhir fî el-Cevâhir; Tahdîd Nihâyât el-Emâkin li-Tashîh Mesâfât el-Mesâkin; el-Âsâr el-Bâkiye ‘an el-Kurûn el-Hâliye; et-Tefhîm fî Evâ’il Sınâ‘at el-Tencîm; el-Kânûn el-Mes‘udî fî el-Heye’ ve el-Nücûm; Tahkîk mâ li-el-Hind; es-Saydele fî el-Tıb.

Hâzinî

Hâzinî Mervlidir. Onbirinci yüzyıl sonu onikinci yüzyıl başı arasında yaşamıştır. Onun hayatı hakkında fazla bilgimiz yoktur. Önce köle olan bu düşünür, daha çok felsefe ve geometri ile ilgilenmiştir. Melikşah’ın oğlu Ebu Haris Sancar’ın iltifatlarına ve desteğine mazhar olmuştur. Hatta bazı kayıtlarda, Sancar’ın, zaman zaman büyük para ödülleriyle ödüllendirdiği, ancak onun bu büyük ödülleri kabul etmediği rivayet edilir.

Onun belli başlı çalışmaları arasında Mizanü’l-Hikmet de vardır. Bu eserinde teraziler, kantarlar ve kaldıraçlar hakkında bilgi verip, yararlanmış olduğu bilim adamlarının adlarını açıklamıştır. Aynı zamanda yaptığı alıntılarını da, alıntı yaptığı bilim adamının adını da vererek yapmıştır. Zaman zaman eleştirilerde bulunmuştur.

Hâzinî özellikle adını eserine de verdiği kendi buluşu olan bir aletle, bir nevi terazi ile, özgül ağırlık hesaplanmasını sağlamayı teklif etmiştir. Terazinin kolları hareketlidir; kefeleri de sağa ve sola doğru hareket ettirilebilmektedir.

Daha önce, Bîrûnî, piknometreye benzer bir alet bularak, metallerin ve taşların birim ağırlıklarını belirlemeye çalışmıştır. Hâzinî de, bulduğu ve ayrıntısıyla tarifini verdiği bu terazi vasıtasıyla, Bîrûnî gibi, çeşitli metal ve sıvıların özgül ağırlıklarını belirlemiş ve listeler halinde vermiştir.

Hâzinî, aynı zamanda bir su terazisi de teklif etmiştir. Bu terazi ile suyun özgül ağırlığını belirlemeye çalışmıştır. Soğuk ve sıcak su,

zeytinyağı, süt, yumurta, kan ve idrar gibi sıvıların birim ağırlıklarını belirlemeye çalışmıştır. Ona göre, dünyanın merkezine yaklaştıkça, suyun yoğunluğu artmaktadır.

Hâzinî'nin bir başka eseri, ez'Zicü'l-Muteber el-Sancari'dir. Sancar adına yazılmış olan bu eser, bir astronomi eseridir. Yazar, burada yapmış olduğu astronomi çalışmalarının sonuçlarını vermektedir. Burada çeşitli şehirlerin enlem ve boylamlarını vermektedir. Bunlar arasında, Hâzinî'nin doğum yeri olan Merv de bulunmaktadır.

Nasîrüddin Tûsî

Geometri, trigonometri ve astronomi başta olmak üzere bilimin ve felsefenin çeşitli alanlarında çalışmalar yapan, Nasîrüddin Tûsî (1201-1274) Tûs kentinde doğmuş ve yapıtları ile hem Doğu hem de Batı bilimini derinden etkilemiştir. Bir ara Hasan Sabbah'ın yönetimi altındaki İsmailîler tarafından Alamut Kalesi'ne kaçırılmış ve hapsedilmiştir. Hulagu 1256 yılında burayı ele geçirdiğinde, Tûsî'yi kurtarmış ve kendisini vezir yapmıştır.

Tûsî geometriyle81 ilgilenmiş ve Eukleides'in beşinci postülasını, yani koşutlar postülasını yeterince doyurucu bulmamış ve Eukleides'in ifadesi yerine başka bir ifade kullanmayı tercih etmiştir; Tûsî Postülası olarak tanınan bu ifade şu şekildedir: "Bir D doğrusu üzerinde aynı yönde olmak üzere sıra ile işaretlenmiş P1, P2, P3 noktalarından D ile aynı düzlemde bulunan diğer bir D' doğrusuna dik olarak indirilen doğru parçalarının uzunlukları düzenli bir biçimde küçülür veya büyür." Tûsî bu postülayı kanıtlamaya çalışmış, ancak bu girişiminde doğal olarak başarılı olamamışsa da, postülanın ne olduğunun aydınlığa çıkmasına ve Eukleides dışı geometrilerin kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Pythagoras Teoremi'ne ilişkin yeni bir kanıtlama geliştirmiş olan Tûsî'nin, Trigonometriyle ilgili çalışmaları ise çok daha önemlidir. Bilindiği

gibi Eski Çağ'da Yunanlılar, açıları kirişlerle ölçüyorlardı ve kirişler, yeni trigonometrik eşitliklerin veya bağıntıların oluşturulması açısından çok verimli olmadıkları için, yoğun işlemlerin yapılmasını gerektiriyorlardı; kirişlerle işlem yapmanın bu mahsûrunu kavrayan Müslüman matematikçiler, kirişler yerine sinüs, kosinüs, tanjant, kotanjant, sekant ve kosekant gibi trigonometrik fonksiyonları kullanmak yoluyla işlemleri kolaylaştırdılar ve trigonometri alanında büyük gelişmelerin önünü açtılar.

Tûsî dönemine gelindiğinde,

tg A =

cot A =

sin2 A + cos2 A = 1

tg A. cotg A = 1

sin (A+B) = sin A. cos B + sin B. cos A ve

sin (A-B) = sin A. cos B-sin B. cos A eşitlikleri biliniyordu.

Kenar açı bağıntısını, yani Sinüs Teoremi'ni bulan matematikçi ise Tûsî olmuştur. İslâm Dünyası'nda Ebû'l-Vefâ gibi diğer bazı bilim adamlarının da bu teorem üzerinde çalıştıkları bilinmektedir.

Bilindiği gibi, Müslümanlar, başlangıçta trigonometriyi, astronomiye ilişkin araştırmaları ve hesaplamaları esnasında kullandıkları için, bu alandaki bilgi birikimlerini astronomiyle ilgili yapıtların başında sergilemeyi uygun bulmuşlar ve trigonometri üzerine bağımsız eserler yazmamışlardı. Alanın ilk bağımsız eseri, Nasîrüddin Tûsî'nin Şeklü'l-Kattâ (Kesenler Teoremi) adlı kitabıdır; bu kitapla birlikte, trigonometri astronomiden ayrılmış ve matematiğin bir dalı olarak görülmeye ve değerlendirilmeye başlanmıştır. Avrupa'da bu disiplinin bağımsız hale gelebilmesi için XV. yüzyıla kadar beklemek gerekmiştir.

Nasîrüddin Tûsî, Hülâgu’nun isteği ve desteği üzerine, Merâga’da döneminin çok ilerisinde bir gözlemevi kurmuş ve oldukça duyarlı gözlemlerin yapılmasına olanak sağlayan gözlem araçları yaptırmıştır. Batı’da bu ayarda bir gözlemevinin kurulması için 16. yüzyıldaki Tycho Brahe’nin gözlemevinin kurulmasını beklemek gerekecektir. Bu gözlemevinde duyarlı gözlemler yapılmış ve bu gözlemlere dayanarak Zîc-i İlhânî (İlhan’ın Zîci) adlı bir astronomi eseri yazılmıştır. Nasîrüddin Tûsî, Batlamyus’un Yermerkezli Dizgesi’ni eleştirmiş, yanlışlarını göstermiş ve yine Yermerkezli başka bir dizgenin tasarımını vermiştir. Bu dizge başarılı olamamış, ancak Kopernik Dizgesi’ne giden yolu açmıştır.

Bilindiği gibi, Batlamyus tarafından geliştirilen ve taşıyıcı ve dışmerkezli düzenekler yardımıyla gezegenlerin ve yıldızların hareketlerini matematiksel olarak açıklamaya çalışan astronomik dizge, Orta Çağ İslâm Dünyası’nda hem fiziksel hem de matematiksel yönden eleştirilere maruz kalmıştır.

Birçok Müslüman düşünür ve araştırmacı, bu dizgede Batlamyus’un, taşıyıcı ve dış merkezli düzenekler kullanmak suretiyle, Yer’i Evren’in merkezinden kaydırmasını eleştirmiş ve Batlamyus’u, Aristoteles fiziğinin ilkelerine uymamakla suçlamıştır.

Diğer taraftan, Batlamyus Dizgesi’nin sadece fiziksel yönden değil, matematiksel yönden de yetersiz olduğunu gösteren bazı noktalar bulunmaktadır. Meselâ, Ay’ın ve Merkür’ün düzensiz hareketlerinin açıklanabilmesi için, Batlamyus’un dizgeye yeni daireler eklemesi ve bu yolla gözlem sonuçları ile işlem sonuçlarını uzlaştırmaya çalışması, böyle bir yetersizliğin sonucu olarak değerlendirilmiştir.

Nasîrüddin Tûsî de, bu doğrultuda çalışan Müslüman astronomların başında gelmektedir; Batlamyus Dizgesi’nin sorunlarını görmüş ve bu sorunları giderecek yeni bir düzenek önermiştir. Bu düzenek, biri diğerine

içten teğet olan ve ters yönlerde, eşit hızlarla devinen iki daireden oluşmuştur; bu dairelerden dışta bulunanın çapı, içte bulunanının çapının iki katı olduğundan, küçük daire üzerinde bulunan bir nokta, büyük dairenin çapı boyunca hareket etmektedir. Bu sayede iki dairesel hareketin bileşiminden doğrusal hareketin oluşabileceğini kanıtlayan Tûsî, matematik alanındaki bu buluşunu astronomiye uyarlamış ve Ay'ın hareketini açıklamayı başarmıştır. “Tûsî Çifti” olarak adlandırılan bu matematiksel düzenek aracılığıyla, Nasîrüddin Tûsî, Batlamyus Dizgesi'nin aksine, Yer'i Evren'in merkezinden kaydırmadan, yani Aristoteles fiziğine karşı olan dış merkezli düzeneği kullanmadan gezegen hareketlerini açıklayabilmiştir. Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Şekl el-Kattâ (Kesenler Teoremi); Tecrid el-akâid; Aklâk-ı Nâsırî; Evsâf el-eşrâf; Tezkire-i Hayât; Esâs el-iktibâs; Zîc-i İlhânî; Tahrîr-i Mecestî; Tahrîr el-Oklides; Ahlâk-ı Nâsırî, Şerh-i İşârât

Cemâleddin el-Mârdînî

XIV. yüzyılda yaşayan ve İbnü't-Türkmân lâkabıyla tanınan Cemâleddin el-Mârdînî hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Doğum ve ölüm tarihlerini tam olarak bilemiyoruz. Mardin'de doğmuş ve muhtemelen ilim tahsili için Şam'a ve oradan da Mısır'a gitmiştir. XV. yüzyıl bilginlerinden Bedreddin Sıbt el-Mârdînî'nin dedesidir.

Nahiv ve fıkıh gibi ilimlerin yanında, astronomi ile ilgili yapıtları da mevcuttur. Bunlardan en önemlisi, XII. yüzyılın önde gelen Türk bilginlerinden el-Hırakî adıyla tanınan Şemseddin el-Mervezî'nin (öl. 1138/1139) et-Tabsıra fî İlmi'l-Hey‘e (Astronomiye Bakış) adlı eserine yapmış olduğu yorumdur. Bilindiği gibi, el-Hırakî, et-Tabsıra'sında, el-Hâzin'in veya İbnü'l-Heysem'in gökler kuramını gayet güzel bir biçimde açıklayarak, gezegenlerle yıldızların sanal daireler üzerinde değil, dönen küresel yüzeyler üzerinde bulunduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, fizik

açısından Batlamyus kuramına getirilen en önemli yenilik olarak görülmektedir. Cemâleddin el-Mârdînî'nin de, söz konusu yorumunda aynı yaklaşımı savunduğu tahmin olunabilir.82

Bedreddin Sıbt el-Mârdînî

Cemâleddin el-Mârdînî'nin torunu olan Bedreddin Sıbt el-Mârdînî (1423-1496/1497), 1423 tarihinde, ailesinin sonradan gelip yerleştiği Kâhire'de doğmuştur. Daha gençken Kuran-ı Kerim'i ezberlemiş ve bazı rivayetlere göre, Ezher Câmii imamı olan Şeyh Nûreddin el-Bilbesî'den tecvid ve kıraat dersleri almıştır. İbnü'l-Mecdî'den, miras paylaşımını konu edinen ferâiz, hesap ve dinî vakitlerin belirlenmesini konu edinen mîkât ve Şeyh Alâuddin el-Kalkaşendî'den ise fıkıh okuyan Bedreddin Sıbt el-Mârdînî, diğer birçok bilginin derslerinde de hazır bulunmuş ve özellikle zekası ve alçak gönüllülüğü ile tanınmıştır.

Bedreddin Sıbt el-Mârdînî, aile geleneğini sürdürerek, çalışmalarını daha çok mîkât ilmi üzerinde yoğunlaştırmış ve özellikle bu alanda kullanılan rubü'l-müceyyeb ve rubü'l-mukantara gibi pratik hesap ve gözlem aletleri hakkında yazmış olduğu küçük risaleleri, Osmanlı muvakkitleri ile astronomları tarafından son zamanlara kadar okunmuştur. Diğer eserleri ise, ferâiz, astronomi, aritmetik ve cebir konularına ilişkindir. Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Kitâb Hâvî el-Muhtasarât fî el-'Amel bi-el-Rub'el-Mukantarât; Mukaddime fî Hisâb el-Mesâ'il el-Ceybiyye ve el-Â'mâl el-Felekiyye; Şerh Muhtasar 'ala el-Mukaddime el-Rahbiyye fî el-Farâ'id; Şerh el-Luma'fî el-Hisâb; Dakâ'ik el-Hakâ'ik fî Hisâb el-Durc ve el-Dakâ'ik; Risâle fî el-'Amel bi-el-Rub'el-Müceyyeb; Kifâye el-Kanû'fî el-'Amel bi-el-Rub'el-Maktû'; Risâle fî el-'Amel bi-el-Rub'el-Mukantarât; Tuhfe el-Ahbâb fî 'İlm el-Hisâb; el-Luma'el-Mârdîniyye fî Şerh el-Yâsemîniyye; el-Matlab fî el-'Amel bi-el-Rub'el-Müceyyeb.

Gıyaseddin Cemşid

Maveraünnehir bölgesinde Kaş şehrinde dünyaya gelmiştir. Ölüm tarihi 1429'dur. Bir süre seyahat eden Giyaseddin, bu arada Karakoyunlu İskender'in idaresinde de çalıştı. Daha sonra, Semerkant şehrine geldi ve orada Uluğ Bey'le birlikte çalıştı. Semerkand Gözlemevi'nde astronom olarak görev yaptı. Onun çalışmaları onaltıncı ve onyedinci yüzyıldaki astronomi çalışmalarında etkili oldu.

Cemşid de diğer birçok astronom gibi, astronominin yanı sıra matematikle de ilgilendi. Onun gerek matematik gerekse astronomi ile ilgili birçok eseri vardır. Onun belli başlı çalışmalarından olan Kitâb-ı Muhitiyye adlı eserinde matematik bilgisi rahatlıkla görülebilir. Onun ondalıklı sistemi kullandığı ve bu işlemlerde virgülü de kullandığı belirlenmektedir. Cemşid ondalıklı sayılarla 4 işlem yapmıştır.

Kitab el-Muhitiye adlı astronomi eserinde daire ile yarı çapı arasındaki oranı ondalıklı sayılarla ifade etmiştir. Bu oranı 2,283185507678 olarak vermektedir. Burada virgülü işaret olarak değil sıhah terimi ile vermiştir. Ondan yaklaşık 80 yıl sonra, Fransız matematikçi Pelles Ticari Hesaplara Dair adlı eserinde virgülle vermiştir.

Yazarın bir başka eseri Miftahü'l-Hisab'dır. Önsöz ve 5 bölümden meydana gelmiş olan bu eser Cemşid'in en önemli eseri olarak kabul edilir. Ömrünün sonuna doğru kendi yazısıyla ele aldığı bu eserini 1427 yılında tamamlamıştır. Eserin birinci bölümünde ondalıklı sayılar, ikinci kısmında kesirli işlemler, üçüncü kısımda astronomide kullanılan hesaplardan, dördüncü kısımda topoğrafik hesaplardan ve beşinci kısımda bilinmeyen denklemlerden bahsetmektedir.

Risaletu'l-Kemaliyye veya Süllemü's-Sema adlı eseri tipik bir astronomi kitabı olup, dünyanın büyüklüğü, boyutları, Güneş'in ve Ay'ın

Dünya’dan uzaklığı gibi konularda bilgi vardır. Bu eser Mustafa Zeki tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Zic-i Hakani adlı eseri ise Nasıreddün-i Tusi’nin Zic-i İlhani adlı eserine bir açıklama yazmıştır. Eser Farsça olarak kaleme alınmış olup, 1413 tarihinde kaleme alınmıştır.

Risaleletü’l-Veter ve’l-Ceyb adlı eserinde Cemşid 1°’nin sinüsü ile ilgili hesaplamalarını vermiştir. Bilindiği gibi, bu konu İslam Dünyası’nda birçok astronom ve matematikçi tarafından ele alınmıştır. Konuyla ilgili verdiği açıklama ve hesaplamaların öncekilerden daha tatminkar olduğu söylenebilir. 1 derece için verdiği değer 18 haneli bir sayıdır. Ayrıca yine bu eserinde üçüncü derece denklem çözümleri vermektedir ki biz biliyoruz bu konudaki ilk diyebileceğimiz çalışmalar Ömer Hayyam tarafından verilmiştir. Cemşid’in verdiği çözümler kendine aittir.

Cemşid Nüzhetü’l-Hakaik adlı eserinde ise Semerkand Gözlemevi’nde kullanmak üzere yaptığı ve kendi icadı olan Tabakatü’l-Manatık dediği aletle ilgilidir. O bu aleti Güneş tutulmasıyla ilgili gözlemlerinde kullandığını söylemektedir. Ayrıca, yine bu eserde kendisi tarafından yapılmış bir yıldız takvimi de vermektedir.

Cemşid’in bir başka eseri Telhisü’l-Miftah adlı eseridir. Bu eser Miftah el-Hisab adlı eserin özeti olup, adından da anlaşılacağı gibi eser, bir aritmetik kitabıdır.

Ali Kuşçu

İslam aleminin büyük astronomlarından birisi olan Ali Kuşçu’nun83 doğum yeri kesin olarak bilinmemekte; onbeşinci yüzyılının başlarında Semerkant’ta doğduğu kabul edilmektedir. Ölümü ise 16 Aralık 1474 olup, mezarı Eyüp Sultan Türbesi yanındadır.

Uluğ Bey’in hükümdarlığı sırasında Semerkand’da ilk ve dini öğrenimini tamamladı. Küçük yaşta Matematik ve Astronomi’ye karşı aşırı

bir ilgi duydu. Devrinin en büyük alimleri olan Uluğ Bey, Bursalı Kadızade Rumi, Gıyaseddin Cemşid ve Muniüd'den aldığı ilimlerle yetinmeyip, daha fazlasını öğrenme arzusu ve isteği ile kimseye haber vermeden, sinesinde ünlü alimlerin toplandığı Kirman'a gitti. Kirman'da bulunduğu sırada akli ve nakli ilimleri üzerinde çalışmalara devam edip, burada Hall-ül Eşkalil Kamer risalesini, Şerh-i Tecrid adlı yapıtını hazırladı.

Kirman'dan tekrar Semerkant'a dönen Ali Kuşçu, Kadızâde Rumi'nin ölümü üzerine Uluğ Bey tarafından Semerkant Gözlemevi'ne müdür olarak tayin edildi.

Uluğ Bey'in katledilmesinden sonra Semerkant Medresesi'ndeki dersleri ile gözlemevindeki çalışmalarına son vererek, Semerkant'tan ayrılıp Tebriz'e, bir müddet sonra da İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'a geldiğinde II. Mehmet kendisini Ayasofya Medresesi'ne müderris olarak tayin etmiş ve bununla birlikte kendi özel kütüphanesinin müdürlük görevini de vermiştir. Ali Kuşçu'nun çalışmaları sonucunda, İstanbul Medreselerinde astronomi ve matematik bilimleri alanında büyük gelişmeler görülmeye başlanmıştır. Derslerine İstanbul'un ünlü bilginlerinin de katılmaları, onun bilimsel derinliğinin bir göstergesidir. Her biri kendi bilim alanında verdiği hizmet ile ün yapmış olan Hoca Sinan Paşa, Molla Lütfi ve Ali Kuşçu'nun oğlu Mirim Çelebi gibi bilginler onun derslerinde yetişmişlerdir. Ali Kuşçu yalnız telif eserleriyle değil, çalışma ve yol göstericiliğiyle de devrini aşan büyük bir bilgindir.

Ali Kuşçu'nun, 1457 yılında, Semerkant'ta, Farsça olarak yazdığı, Astronomi Risâlesi, yine astronomiden bahseden ve ekliptiğin eğimini hesapladığı Fethiye Risâlesi, Cebir ile hesap konularından bahseden Hesap Risalesi ve Muhammediye Risâlesi adlı çalışmaları vardır.

Fethiye Risâlesi'nde Ali Kuşçu'nun ekliptiğin eğimini 23∞ 30´ 17" olarak bulması ve bugün bulunan değerin ise, 23∞ 27´ 00" olması onun

astronomideki üstün bilgisini ortaya koymaktadır. Bunlardan başka Uluğ Bey Zic'ine yazdığı bir şerhi de bulunmaktadır. Yapıtlarından bir kısmı şunlardır:

Hall el-Eşkâl el-Kamer; Şerh-i Zîc-i Uluğ Bey; Risâle el-Fethiyye; Risâle el-Muhammediyye; Şerh-i Cedid; Unkûd el-Zevâhir.

1 Cajori, Florian, A History of Physics, New York, 1929, s. 21; Lindberg, David C., Theories of Vision from al-Kindi to Kepler, Chicago, 1976, s. 18.

2 Montgomery Watt, İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri, Çeviren: Hulûsi Yavuz, İstanbul, 1986, s. 40-41.

3 Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, 2. Ed. Ankara, 1988, s. 53-56.

4 Sayılı, 1988, s. 53.

5 Sayılı, 1988, s. 55.

6 Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, Bilim Tarihine Giriş, Ankara, 1999, s. 153-154.

7 Orta Çağ İslâm Dünyası'ndaki gözlemevlerinin yapısı, niteliği ve yapılan gözlemler üzerine gerçekleştirilmiş en iyi değerlendirme için bkz. Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, 2. Ed. Ankara, 1988.

8 Yavuz Unat, Astronomi Tarihi, Ankara, 2001, s. 86-87.

9 Bu iki gözlemevine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Sayılı, 1988, s. 50-87.

10 Sayılı, 1988, s. 57.

11 Sayılı, 1988, s. 68.

12 Unat, s. 88.

13 Sayılı, 1988, s. 161.

14 Bu gözlemevinin faaliyetleri, konumu, finansmanı, kullanılan araçları vb. bütün boyutları hakkında bilgi edinmek için bkz. Sayılı, 1988, s. 189-223.

15 Sayılı, 1988, s. 261.

16 Sayılı, 1988, s. 101-103.

17 Bkz. İslâm Ansiklopedisi, “Bermekiler” maddesi, cilt 2, 1949, s. 560-563.

18 Sayılı, Aydın, “Hârezmî ile Abdülhamîd ibn Türk ve Orta Asya’nın Bilim ve Kültür Tarihindeki Yeri”, Erdem, Cilt 7, Sayı 19, 1991, s. 101-214.

19 Togan, Zeki Velidi, “Bermekî ve Samanilerin Menşei ile İlgili Kayıtlar”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, cilt 4, sayı 2, İstanbul, 1965, s. 57-61.

20 The Emercence of the Prototype of the Modern Hospital in Medieval Islam, History and Phlosophy of Science, İslamabad, 8-13 Aralık 1979, s. 139-145.

21 Jean Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çeviren: Aykut Kazancıgil, İstanbul, 1994, s. 29.

22 Zeki Velidi Togan, Kuran ve Türkler, İstanbul, 1971, s. 17-21.

23 Roux, s. 29-30.

24 Roux, s. 29.

25 Brockelmann, Carl, İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi, Çeviren: Neşet Çağatay, Ankara, 1992, s. 139-141; Barthold, W., İslâm Medeniyeti Tarihi, Çeviren: Fuad Köprülü, Ankara, 1977, s. 49-50.

26 Roux, s. 30.

27 Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 206-207.

28 Osman Turan, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul, 1941; M. A. C. Kerras, Colin, The Uighur Empire According to the T’anngdynatic Histories, Camberra, (Avusturalia), 1972.

29 Esin Kahya & Hüseyin Gazi Topdemir, “Türklerde Bilim”, Türk Düşünce Tarihi, Ed.: Hüseyin Gazi Topdemir, AKM, Ankara, 2001, s. 26.

30 Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 208-209.

31 Brockelmann, Carl, İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi, Çeviren: Neşet Çağatay, Ankara, 1992, s. 139-141; Barthold, W., İslâm Medeniyeti Tarihi, Çeviren: Fuad Köprülü, Ankara, 1977, s. 49-50.

32 S. H. Nasr, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, Çeviren: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal, İstanbul, 1991, s. 40-41.

33 Esin Kahya, Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyan, Ankara, 1995, s. 133-134.

34 Kahya, s. 122-124.

35 Kahya, s. 124.

36 Kahya, s. 124.

37 Kahya, s. 124-125.

38 Kahya, s. 125-126.

39 Kahya, s. 126-127.

40 Kahya, s. 127-128.

41 Kahya, s. 128-130.

42 Kahya, s. 130-131.

43 Kahya, 131-132.

44 Esin Kahya, Modern Kimyanın Kurucusu Olarak Cabir b. Hayyan, XII. Türk Tarih Kongresi, TTK Ankara, 1999, s. 519-526.

45 Nasr, s, 44; Ayrıca bkz. Dirk J. Struik, Kısa Matematik Tarihi, Çeviren: Yıldız Silier, İstanbul, 1996, s. 109.

46 Aydın Sayılı, Orta Çağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, Ankara, 1997, s. 5. Ayrıca bkz. Nasr, s. 44; Struik, s. 109.

47 Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 159-160.

48 Sayılı, s. 5.

49 Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 163-164.

50 Nasr, s. 44.

51 Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 164.

52 Bkz. Döğen, Cilt I, s. 277.

53 Fergânî ve çalışmaları hakkında bilgi için bkz. Unat, s. 92-94.

54 Unat, s. 94.

55 Bu çalışmayla ilgili bütün bilgiler, Ebû Nasr el-Fârâbî, Halâ Üzerine, Çeviren: Necati Lugal ve Aydın Sayılı, TTK, Ankara, 1951, s. 3-16'dan alınmıştır.

56 Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 178.

57 Fârâbî, İhsa el-Ulûm, Çeviren: Ahmet Ateş, MEB, İstanbul, 1989, s. 99. Burada Fârâbî ayrıca ışık türlerini açıklarken her bir ışık türünde (düz, dönen, akseden, kırık) açıkça ışığın gözden çıktığını belirtmektedir. Bkz. a.g.y. s. 99-100.

58 Fârâbî, Medinet el-Fadıla, Çeviren: Nafiz Danışman, MEB, İstanbul, 1989, s. 67.

59 Fârâbî, Medinet el-Fadıla, s. 68.

60 Lindberg, 1976, s. 43; Sayılı, 1984, s. 222.

61 Sayılı, 1984, s. 222.

62 Bu yapıt, Mahmut Kaya tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz., "Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", Felsefe Arkivi, 24, 1984, s. 221-255.

63 Fârâbî, 1984, s. 234-237.

64 Fârâbî'nin Simyanın Lüzumu Hakkındaki Risalesi (Al-Farabi's Article on Alchemy), Belleten, Cilt XV, (Ocak 1951), Sayı 57.

65 Râzî'nin felsefî çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için, Abdurrahman Bedevî, "Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî", İslâm Düşüncesi Tarihi, Ed: M. M. Şerif, Çeviren: Osman Bilen, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, 1990, s. 49-65'e bakılabilir.

66 Şaban Döğen, Müslüman İlim Öncüleri, Cilt 2, İstanbul, 1992, s. 608.

67 Cyril Elgood, A Medical History of Persia and Eastern Caliphate, Londra 1951, 142-144; Esin Kahya, Rhazes Medical Heritage, Atatürk'ün 100. Yıl Dönümü Armağan Kitabı, (DTCF), Ankara 1982, s. 245-248.

68 Döğen, s. 606-607.

69 Lindberg, 1976, s. 42; Sayılı, s. 221.

70 Buzcânî ile ilgili açıklamalar için, Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 173-175'e bakılabilir.

71 İbn Sînâ'nın hareket konusundaki görüşleri için, Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve Bilim, Çeviren: İlhan Kutluer, İstanbul, 1989, s. 139'a ve Döğen, s. 447-449'a bakılabilir.

72 Lindberg, 1976, s. 44; Sayılı, 1984, s. 223.

73 Lindberg, 1976, s. 44; Sayılı, 1984, s. 223.

74 Lindberg, 1976, s. 49; Sayılı, 1984, s. 226-227.

75 Sayılı, 1984, s. 230.

76 Sayılı, 1984, s. 212.

77 Avicenna, "His Anatomical Studies on Cranial Nerves", Avicenna, yıl 1, sayı 3, 1999, 12-23.

78 Bu konuyla ilgili olarak bkz: F. Guerra, "A Historical perspective of Traditional Medicine, History and Philosophy of Science", Proceedings of International Congress of the History and Philosophy of Science, Islamab 1979, s. 131-137.

79 Esin Kahya, Renal Calculi, XXVIII. Internatioanl Congerss of History of Medicine 1980, c. 2, s. 524-528.

80 Esin Kahya, İbn Sina'nın Anatomi Çalışmalarının Değerlendirilmesi, Uluslarası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, AKM 1989, s. 335-348; Esin Kahya, İbn Sina'nın Osmanlı Hekimlerine Etkisi, II. Türk Tıp Tarihi Kongresi, İstanbul 1999, s. 225-237.

81 Açıklamalar için bkz., Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 218-221.

82 Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, s. 223.

83 Konuyla ilgili açıklamalar için bkz. Unat, s. 125-128.

Ahmad Issa Bey, Histoire des Bimaristan (1929).

Avicenna, “His Anatomical Studies on Cranial Nerves”, Avicenna, yıl 1, sayı 3, 1999.

Barthold, W., İslâm Medeniyeti Tarihi, Çeviren: Fuad Köprülü, Ankara, 1977.

Bedevî, Abdurrahman, “Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî”, İslâm Düşüncesi Tarihi, Ed: M. M. Şerif, Çeviren: Osman Bilen, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, 1990.

Brockelmann, Carl, İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi, Çeviren: Neşet Çağatay, Ankara, 1992.

Cajori, Florian, A History of Physics, New York, 1929.

Carra de Vaux, Les penseurs de l’Islam, 2 cilt, 1921-1923.

Colin, M. A. C. Kerras, The Uighur Empire According to the T’anngdynatic Histories, Camberra, (Avusturalia), 1972.

Diligan, Hamit Büyük Matematikçi, Ömer Hayyam, İstanbul, 1959.

Döğen, Şaban, Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi, 2 Cilt, İstanbul, 1992.

Elgood, Cyril A Medical History of Persia and Eastern Caliphate, Londra, 1951.

Fârâbî, Halâ Üzerine, Çeviren: Necati Lugal & Aydın Sayılı, TTK, Ankara, 1951.

Fârâbî, İhsa el-Ulûm, Çeviren: Ahmet Ateş, MEB, İstanbul, 1989.

Fârâbî, Medinet el-Fadıla, Çeviren: Nafiz Danışman, MEB, İstanbul, 1989.

Fârâbî'nin Simyanın Lüzumu Hakkındaki Risalesi (Al-Farabi's Article on Alchemy), Belleten, Cilt XV, (Ocak 1951), Sayı 57.

Guerra, F., A Historical perspective of Traditional Medicine, History and Philosophy of Science, Proceedings of International Congress of the History and Philosophy of Science, İslamadd, 1979.

Günaltay, Şemseddin, İbn Sina'nın Milliyeti, Hayatı, Kültürü, Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina, TTK, Ankara 1937.

İbn Ebi Useybia, Uyun el-Enba fi Tabakati'l-Etıbba, ed. Müller, 2 cilt, 1884.

İbn Hallikan, Vefeyatü'l-Ayan, 2 cilt, Bulak 1299 H.

İbn Nedim, el-Fihrist, Çeviren: B. Doyle, Colombia (USA), 1970.

İbn-i Sînâ, el-Kanun fi't-Tıbb, I. Kitap, Çeviren: Esin Kahya, Ankara, 1995.

İslâm Ansiklopedisi, "Bermekiler" maddesi, cilt 2, 1949.

Kahya, Esin & Hüseyin Gazi Topdemir, "Türklerde Bilim", Türk Düşünce Tarihi, Ed.: Hüseyin Gazi Topdemir, AKM, Ankara, 2001.

Kahya, Esin, Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyan, Ankara, 1995.

Kahya, Esin, Modern Kimyanın Kurucusu Olarak Cabir b. Hayyan, XII. Türk Tarih Kongresi, TTK Ankara, 1999.

Kahya, Esin, Renal, Calculi, XXVIII. Internatioanl Congerss of History of Medicine, Cilt: 2, 1980.

Kahya, Esin, İbn Sina'nın Anatomi Çalışmalarının Değerlendirilmesi, Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, AKM 1989.

Kahya, Esin, İbn Sina'nın Osmanlı Hekimlerine Etkisi, II. Türk Tıp Tarihi Kongresi, İstanbul, 1999.

Kaya, Mahmut, "Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", Felsefe Arşivi, 24, 1984.

Lindberg, David C., Theories of Vision from al-Kindi to Kepler, Chicago, 1976.

Mieli, Aldo, La science Arabe, Paris 1938.

Nasr, Seyyid Hüseyin, İslâm ve Bilim, Çeviren: İlhan Kutluer, İstanbul, 1989.

Nasr, Seyyid Hüseyin, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, Çeviren: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünal, İstanbul, 1991.

Roux, Jean Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çeviren: Aykut Kazancıgil, İstanbul, 1994.

Sarton, Gerge, Introduction to the History of Science, Cam. Mass. (USA) 1954.

Sayılı, Aydın, "Hârezmî ile Abdülhamîd ibn Türk ve Orta Asya'nın Bilim ve Kültür Tarihindeki Yeri", Erdem, Cilt 7, Sayı 19, 1991.

Sayılı, Aydın, Biruni, Belleten, Cilt 10, 1946.

Sayılı, Aydın, "Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", Belleten, c. XV, (Ocak 1951), s. 57.

Sayılı, Aydın, Orta Çağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, Ankara, 1997.

Sayılı, Aydın, The Observatory in Islam, 2. Ed. Ankara, 1988.

Struik, Dirk J., Kısa Matematik Tarihi, Çeviren: Yıldız Silier, İstanbul, 1996.

Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat, Aydın, Bilim Tarihine Giriş, Ankara, 1999.

The Emercence of the Prototype of the Modern Hospital in Medieval Islam, History and Phlosophy of Science, İslamabad, 8-13 Aralık 1979.

Thorndike, Lynn, A History of Magic and Experimental Science, 2. cilt, Londra 1955.

Togan, Zeki Velidi, “Bermekî ve Samaniler’in Menşei ile İlgili Kayıtlar”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Cilt 4, Sayı 2, İstanbul 1965.

Togan, Zeki Velidi, Kuran ve Türkler, İstanbul, 1971.

Turan, Osman, Oniki Hayvanlı Türk Takvimi, İstanbul, 1941.

Unat, Yavuz, Astronomi Tarihi, Ankara 2001.

Watt, Montgomery, İslâm’ın Avrupa’ya Tesiri, Çeviren: Hulûsi Yavuz, İstanbul, 1986.

Ortaçağ Bilim Tefekküründe Türklerin Yeri / Prof. Dr. Aydın Sayılı [s.614-622]

Avrupa ve Bizans, Batı Roma İmparatorluğu’nun zayıflayıp çökmesi ve Hıristiyanlığın güçlenip yaygınlaşması ile aşağı yukarı koşut olarak,

Karanlık Çağın derinliklerine gömülmüştür. Batı Avrupa'nın bilgisizlik karanlığından sıyrılıp kurtulması, İslâm dünyasından aldığı feyiz sayesinde mümkün olmuştur. Yoğun çeviriler yoluyla Batı Avrupa milletlerince İslam dünyasından alınan bu etkide tıp ve felsefe yanında, başta aritmetik, cebir, geometri, trigonometri ve astronomi olmak üzere, o çağın aşağı yukarı bütün bilim dalları yer almaktaydı. Hattâ bunlar arasında müziği de zikredebiliriz.

Avrupa Geç Orta Çağ boyunca İslam dünyasından etkiler almakta devam etmiştir. Örneğin, on altıncı asır içinde Kopernik'in birtakım dolaylı yollardan çift episikl sistemini İbn Sâtır'dan, çaplan oranı 1/2 olup biri diğerine içten teğet olan ve onun içinde kaymadan dolanım hareketi yapan iki çemberden oluşma bir tertibi muhtemelen Nasîruddin-i Tûsî'den ve Batlamyos tipinin zıddına, meridyen düzlemi içinde tespit edilmiş olmayıp düşey bir eksen üzerinde dönebilen tipten bir zâtu'ş-şu'beteyn (paralaktik cetvel) âletini belki de Regiomontanus aracılığı ile Uluğ Bey'in Semerkant Rasathanesi çevresinden öğrenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ve bunun gibi bazı diğer etkilenmelerin o sırada özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun payitahtı olan İstanbul aracılığı ile gerçekleşmiş olduğu ileri sürülebilir.1

Yine aynı sırada, Avrupa'nın bir çeviri yoluyla İbnü'n-Nefis'in küçük kan dolaşımı keşfinden haberdar olmuş olduğu da bilinmektedir. Geç Orta Çağ boyunca İslam dünyasından ve daha özel olarak Türk İslâm Dünyası'ndan Avrupa'ya olumlu birtakım etkiler gerçekleşmekte devam etmiştir. Ancak, bu etkiler on ikinci asırdan sonra seyrekleşmiş ve münferit konulara inhisar etmeye başlamıştır.2 Oysa on ikinci yüzyılda Batı Avrupa, İslam dünyasından programlı bir etkilenme süreci içine girmiştir. İşte bizi de bu yazıda özellikle ilgilendiren bilim ve düşünüm veya tefekkür faaliyeti, Batı Avrupa'ya İslam dünyasının bu yoğun etkisini mümkün kılan

dönemdeki bilimsel çalışma ve tefekkür kesimidir. Yani özellikle on üçüncü asır öncesi bilim ve tefekkürüdür.

Ayrıca şu da var ki İslam dünyasından on ikinci yüzyılda yoğun ve sistemli tercüme faaliyetleri yoluyla aldığı çok önemli etki sonucunda Batı Avrupa'nın kendisi İslam dünyasından bağımsız ve oldukça sağlam temeller üzerine oturan bir gelişme süreci içine girmiş, İslam dünyasını yavaş yavaş geride bırakmaya başlamıştır. Oysa bir yandan da arada büyük bir rekabet ve Haçlı Seferleriyle ifadesini bulup, temeli özellikle dinsel inançlarda yatan amansız bir mücadele de çok değişik şekil ve sahnelerde sürüp gitmekteydi. Bu rekabet ve çekişme ise İslam dünyasını Avrupa'ya kapılarını az çok kapamaya ve Batı Avrupa'nın uygarlık yolunda kaydettiği çaplı gelişmelere sanki sırt çevirmeye yöneltti. Bunun bir sonurgusu, dolambaçlı bir neticesi olarak da artık on sekizinci yüzyıl sonlarında Avrupa gerek bilim, gerek teknoloji ve gerekse ticaret ve askerlik alanlarında İslam dünyasına kıyasla ezici bir üstünlük kazandı. Bu üstünlük o derecede bâriz bir şekil almıştı ki, bilim gibi uluslar arasında tamamen ortak olan bir alanda bile aradaki uçurumu kapatmak gitgide zorlaşan bir sorun halini almıştı.

İşte bu aşamada, biz bir batılılaşma siyasetini benimseyerek uygulamaya, Avrupa ile uygarlık bakımından aramızdaki mesafeyi kapatmaya çalışma işine yöneldik. Batı uygarlığına sistemli bir şekilde ayak uydurmaya teşebbüs cesaretini gösteren ve Batı kültür çevresi dışında olan ilk millet sıfatıyla tarih sahnesine çıkma kararını aldık. Bu Batılılaşma hareketinde en önemli sorun temele Batı biliminin konması sorunuydu. Batılılaşmamızda bu sorunun bilincine, bunun tam bir idrakî içine, ne zaman girmiş olduğumuz meselesi bu sebeple büyük bir önem taşır.

Şimdi bu uzun hikâyenin asıl konumuzu oluşturan erken Orta Çağ bölümüne gelelim. Cebir sözcüğü aslında Mezopotamya matematiğinden

kalma bir sözcüktür. Ayrıca Sâmi dillerden çıkma bir kelimeye benzemeyip, anlaşıldığına göre Sümerce menşeli bir kelimedir. Esasen cebir biliminin Milattan önce ikibin yılları sırasında Sümerliler zamanında mevcut olduğu görülmektedir. Böylece bu sözcüğün Türkçeye benzeyen ve anlaşıldığına göre Türkçe ile akraba olan Sümerce kökenli oluşu çok ilginç sayılmak durumundadır. Tuhaf bir tesadüf eseri olarak, bu terimin ve adını teşkil ettiği bilim dalının İslâm dünyasında daha Diophantos'un cebre ilişkin çok değerli bilgiler ihtiva eden aritmetik kitabının Arapçaya tercümesinden önce iki Türk İslam bilgini tarafından canlandırılıp temsil edildiğini görüyoruz. Bunlar Abdülhamîd İbn Vâsi İbn Türk ile Muhammed İbn Mûsâ el-Hârezmî'dir. Bunların ikisi de kabaca Me'mûn zamanında, yani dokuzuncu asrın ilk yarısında yaşamışlardır. Abdülhamîd İbn Türk'ün Hârezmî'den biraz daha önce olup kısmen de Hârûn Reşid'in çağdaşı olmuş olması muhtemeldir.3

Cebir Avrupa'ya Hârezmî yoluyla geçmiştir. Bu ise on ikinci asırda Arapçadan Latinceye yapılan çevirilerin bir sonucudur. Aritmetikte de on tabanlı konumsal sistem veya vaz'î sistem İslam Dünyası'ndan Avrupa'ya geçmiştir. Bunda da Hârezmî'nin büyük rolü olmuştur. Hatta bu yeni hesaplama sistemi bu sebeple El-Hârezmî adının uğradığı bir değişiklik sonucu ortaya çıkan bir sözcükle ifade edilmiş, bu sisteme algorizm adı verilmiştir. Hârezmî bu hesaplama yöntemine Hint hesabı adını vermekteydi. Cebir kelimesi de Hârezmî yoluyla bu matematik dalının adı olarak Avrupa'da tutunmuş ve yaygınlaşmıştır. Bu kelime Hârezmî'nin kitabının adının bir sözcüğü olduğundan cebir sözcüğü bu alanın adı olarak Avrupa dillerine geçmiş orada aynen devam etmiştir.

Tercümeler yoluyla on ikinci asırda Avrupa'nın İslâm dünyasından öğrendiği bilimlerden biri de kimyadır. Cebirde olduğu gibi, kimyada da, bu bilim dalının adı Avrupa'ya doğrudan doğruya İslâm dünyasından,

Arapçadan alınmıştır. Kökeninde, kimya sözcüğünün eski Mısırlılardan geldiği anlaşılmaktadır.

İslam dünyasında kimyanın canlanması ve hatta yeni bir hamle yapması, cebirde olduğu gibi, sistemli Yunanca çevirilerden öncesine rastlar. Bu erken devirde sahanın en kalburüstü temsilcisi Câbir İbn Hayyân es-Sufi'dir. Câbir Basralı olmakla beraber, kimyasında Doğu'nun, Çin ve İran'ın etkisi görülmektedir. Bu sonuca bir yandan Câbir kimyasındaki Çin kimyası ile münasebetli görülen iksir fikrinden, öte yandan da bu kimyada belirgin bir yer işgal eden ve daha önceki Helenistik çağ Yunan kimyasında rastlanmayan nışadır maddesinden esinlenerek ulaşılmaktadır. Nışadırın bu kimyada ön koşunda, ön planda bulunuşu İran etkisi olarak yorumlanmaktadır.

Çünkü nışadır Farsçadan alınma bir kelimedir. Fakat, belki daha doğru bir yaklaşımla, bunu, daha geniş Horasan ve Maveraünnehir veya Divânu Lugâti't Türk ifadesi ile, Çayardı bölgesi etkisi, bir Türkistan etkisi olarak yorumlamak mümkündür.

O zamanlar özellikle Kirman ve Maveraünnehir veya daha genel adla Türkistan yörelerinden elde edilen bu maddeye, yani nışadıra, Çincede verilen ad nao-şa idi. Uygur hakanlarının onuncu asırda Çin sarayına gönderdikleri hediyeler arasında nışadırdan da söz edilmektedir. Demek ki bu madde Türkler arasında iyi tanınmaktaydı ve Çinliler için de makbul bir hediye, bir ithal malı yerine geçmekteydi. Farsçadaki nışadır sözcüğünün kökeni itibarıyla Farsça olmadığı anlaşılmaktadır. Kısmî bir ses benzerliğine rağmen Farsçaya Çinceden geçtiği düşüncesi de fonetik bazı mülâhazalar dolayısıyla muhtemel sayılmaktadır. Aslının Soğutça olduğu düşünülmüşse de bu yoldan kelimenin sonundaki -dır,-tir veya --dur kısmı izahsız kalmaktadır. Türkçesinin çatur olduğuna bakılırsa4 kelimenin Türkçeden geldiği ya da nışadır sözcüğünün oluşmasında Türkçe etkisinin

bulunduğu ve Câbir kimyasında bu maddeye verilmiş olan özel önemin Câbir kimyasının temelinde bir Türk etkisinin de yer almakta olduğu ihtimalleri üzerinde durulabilir.

Arapçada kâğıt kelimesinin karşılığı olarak kırtâs kelimesinin bulunmasına karşılık, Farsçada ve bir dereceye kadar Arapçada da kullanılmış olan kâğıt sözcüğü Türkçedir.5 Bu itibarla 750 tarihi sıralarında Semerkant yöresinden İslam dünyasına tanıtılmış ve bu suretle İslam memleketlerinde yaygınlaşmış olan kâğıdın doğuş yeri olan Çin'den İslam dünyasına geçmesinde de Türklerin rolü olduğu anlaşılmaktadır.

İslam Dünyası'nın geometri ve trigonometride, felsefe, mekânik, optik, biyoloji ve tıp alanlarında Batı Avrupa geç ortaçağlarında büyük etki yapmış olduğu, Batı Avrupa'nın Karanlık Çağ uyuşukluğundan sıyrılmasında büyük rol oynadığı görülmektedir. On ikinci asırdaki yoğun çeviri faaliyeti sonucunda, Geç Orta Çağ Avrupası, Aristo ile Platon ve Galen ile Hipokrates ve Batlamyos gibi Eski Çağ Yunan otoriteleri yanında İbn Sînâ ile İbn Rüşd ve Fârâbî, Kindî, Fergânî, Câbîr ve İbn'ül-Heysem gibi bilim adamı ve düşünürleri de otorite olarak kabullenmişler, bunların eserleri de başlıca müracaat kitapları arasında yer almıştır. İbn Sînâ'nın Kaanûn'u on altıncı ve hatta on yedinci yüzyıla kadar Avrupa tıp fakültelerinde ders kitabı olarak kullanılmıştır. Bütün bunlar bilim ve tefekkür tarihlerinde Orta Çağ İslâm dünyasının kalburüstü önemini su yüzüne çıkaracak mahiyettedir. Batı Avrupa, İslam Dünyası'nın üstün uygarlığını doğru bir şekilde değerlendirmiş, bu uygarlıktan bilgi ve tefekkür bakımından yararlanmaya karar vermişti. İslam Dünyası'nın Orta Çağ'ın en üstün uygarlığı haline gelişi ne suretle gerçekleşti? O çağın bu en üstün uygarlığı nasıl doğup gelişti? Bunu kısaca gözden geçirelim.

Peygamberimiz yedinci asır başlarında İslam dinini ilk ilân ettiği zaman Mekke'de okuma yazma bilen sadece on yedi kişi varmış. Bunu dokuzuncu

asrın ünlü tarihçisi Belâzurî'den öğreniyoruz. Oysa o sıralar Mekke Arap Dünyası'nın en üstün kültür merkezi idi. Öte yandan da Belâzürî şöyle bir hadîs rivayet ediyor: Peygamber şöyle dermiş: "Biz yazı yazmayı ve hesap yapmayı pek bilmeyen bir toplumuz. Biz ayların uzunluğunu ifade etmek için iki elimizin on parmağını ya arka arkaya üçer defa gösteririz, ya da iki defasında bütün parmakları açarak ve üçüncüde bir parmağımızı katlayarak ellerimizi kaldırırız ve "şöyle, şöyle, şöyle" demek suretiyle ayların uzunluğunu dile getiririz."6

Hicretten hemen iki yüzyıl kadar sonraları, daha Hârun Reşid'in oğlu Me'mun zamanında bu uygarlık kurma faaliyetinde İslam Dünyası bir hayli yol almış durumdaydı. Artık bu faaliyet rayına oturmuş, verimlileşmeye ve meyvelerini bol bol vermeye başlamıştı. On birinci asra, İbn Sînâ ile Beyrûnî'nin yaşadığı çağa geldiğimizde ise İslam Dünyası, bilginleri ve bilim adamlarıyla, bilim kurumlan ve zenginleşmiş kitaplıklarıyla, dünyada ün salan bir ülkeye dönüşmüş, uygarlık kurma faaliyetinin bir anlamda doruğuna ulaşmış ya da yaklaşmış durumda karşımıza çıkıyor. Atlas Okyanusu'ndan ve Pireneler'den Hindistan ile Tibet ve Çin'e kadar uzanan İslam Dünyası'nın yeryüzünün en uygar toplumu, medeniyet seviyesi bakımından en yüksek camiası haline gelmiş olduğuna tanıklık ediyoruz. Fakat bu uygarlık kurma faaliyeti nereden kaynaklanmaktaydı? Bunu kimler yapmaktaydı ve bunun devindirici, hareket ettirici ögesi, can alıcı etmeni, faktörü ne idi?

Uygarlık ve kültür sadece insana hastır. Çünkü insanın kazandığı tecrübeler ve yarattığı eserler kuşaktan kuşağa, nesilden nesile, intikal etmektedir. Hayvanlar da, teker teker birtakım başarılar gösterebilirler, birtakım yararlı alışkanlıklar kazanabilirler. Fakat hayvan bireylerinin kazandıkları bu başarılar, öğrendikleri bu şeyler onlarla birlikte kaybolup gider. Onlarda sadece kalıtımla, verasetle, kuşaktan kuşağa geçen şeyler

kalıcıdır. Bunlar fizyolojik vasıflar ve özelliklerdir, uygarlık ve kültür ise kalıtım yoluyla devam etmez. Bir iki kuşak için mühendislerimiz, bilim adamlarımız, tabiplerimiz, öğretmenlerimiz yetişmese, okullarımız faaliyetlerine ara verse, bugünkü medeniyetimiz durur. Mağara çağına geri döneriz. Uygarlık ve kültür birikimiyle sahip olduğumuz şeylerin insanda ve toplumda sürüp gitmesi öğretim sayesinde mümkün olmakta, öğretim sayesinde güvence altına alınmaktadır. İnsanda eğitim ve öğretimin temelini oluşturan şey ise insan yavrusunun uzunca bir süre ana baba bakım ve ihtimamına muhtaç oluşudur.

Demek ki, uygarlığın temelinde onu oluşturan bir temel öge olarak öğretim ve gelenek kurma özelliği ya da yeteneği yatmaktadır. Bu temel öge, bu karakteristik vasıf, uygarlıkta öğrenilen şeylerin ve kazanılan tecrübelerin kaybolmayarak kuşaktan kuşağa intikal etmesi, edebilmesi durumudur. Fakat, buna karşılık, kazanılmış tecrübelerin ve edinilmiş bilgilerin kaybolup gitmemesi yanında, uygarlığın aynı derecede önemli bir başka ögesi veya temel özelliği de uygarlığın yerinde saymayarak mütemadiyen geliştirilmesi, yeni buluş ve tecrübeler yardımıyla insan çabasının gitgide daha etkili, daha verimli hale getirilmesi, insanın yarattığı maddî ve manevî eserlerin çeşitlendirilmesi ve zenginleştirilmesi sürecidir. Uygarlığın bu ikinci temel ögesi uygarlığın kendi kendini aşabilme, tazeleyebilme yeteneğidir. Uygarlığın bu çok önemli ikinci temel vasfı uygarlığın dinamizm özelliğidir, devingenlik yönüdür; sonsuz terakki ve gelişme kabiliyetidir.

Uygarlığın durağan ve gelenekleri muhafaza edebilme yönü ile devingen ya da dinamik yönünü birbiriyle nasıl bağdaştırabiliriz? Bunlar birbirleriyle tarihin uzun yılları ve çağlar boyunca nasıl bir münasebet içinde bulunmuşlar, birbirleriyle nasıl özleşmişlerdir?

Uygarlıktaki en büyük gelişmeler bilim temeli üzerine oturan, bilimden gücünü alan gelişme ve dönüşmelerdir. Bilim bir yandan teknolojinin yol açtığı maddî değişme ve dönüşmeleri büyük ölçüde temellendirirken öte yandan da görgü ve kavrayış ufkumuzun gelişmesini, manevî hayatımızın sağlam düşünce temelleri üzerine oturmasını sağlar ve böylelikle de manevî hayatımıza, tinsel yaşam ve yaşantımıza, değer yargılarımıza yön vermeye yarar. Bilim sayesinde ve bilime az çok benzeyen ve bilimden çok zaman yararlanan teknoloji etkisiyle insan hayati muazzam değişmelere sahne olmuştur. Oysa insanın tabiatında geleneklerinden ve alışkanlıklarından kopmama eğilimi çok zaman kuvvetle etkili olur. İnsan maceralara, sonu kesin olmayan yeni teşebbüslere girişmekten kaçınır.

İşte bilim, yani sağlam ve güvenilir bilgi, insanın eylemlerinde, faaliyetlerinde, kendini ve girişimlerinin sonucunu kör sınamalara terk etmeyerek girişim ve atılımlarını, geleceğe dönük plan ve projelerini, bilinçli bir şekilde yapmasını mümkün kılar. Böylece bilim insan hayatı için bir değişme unsuru ve çeşitli girişimleri için güven verici bir kılavuz yerine geçer. Bunun bir sebebi bilimin, kendisinin yöntem ve araştırma süreçlerinin özelliklerinde pek değişmeye uğramaksızın da yepyeni sonuçlara, keşiflere ulaşabilmesidir. Bu sebeple bilim, geleneklere bağlılıkla gelişmelere açık olma vasıflarını kendi bünyesinde mezceden, mezcedebilen bir insan faaliyeti türüdür.

Demek ki, bilim geleneklere bağlılıkla gelişmelere açık olma zihniyetlerini uzlaştırıp bağdaştırabilecek en değerli bir uygarlık ürünüdür ve aynı zamanda insana özgü uygarlık kurma yeteneğinin temelinde yatan çaplı bir yönetici, yönlendirici güçtür. Bilim, uygarlığın birbirini tamamlayan ve birbakıma birbirine aykırı görünen iki temel ögesini âhenkli bir şekilde içine alan, içeren bir insan faaliyetidir.

Bilimde düşünce gelişigüzel bir biçimde gelişip etkinleşmez. Bilimde düşünce kesin bir disiplin altındadır. Bu yüzden de bilimsel sonuçlar kolayca bir yana itilemeyen, küçümsenip görmezden gelinemeyen sonuçlardır. Duygusallık bir kişide, bir bölge veya bir toplumda, hatta bir kültürde başarılı olabilir, egemenliğini yürütüp sürdürebilir, etkili itici güç yerine geçebilir. Fakat eninde sonunda duygusallıklar elenmeye, etkinliklerini yitirmeye, bir suretle eriyip kaybolmaya mahkumdurlar. Oysa, nesnel, yani objektif olan bilimsel vargılar, sorumsuz ve keyfi çıkarsamalara esasen kendileri önceden gem vurmuş ve bu gibi sakat sonuçları elemiş bulunduklarından, kendilerini, ister istemez, zamanla kabul ettirmekte, bu yönleriyle çok güçlü olduklarından bunları küçümsemek ve hor görmek temelcek mümkün olmamaktadır. Şayet bunlarda noksanlar ya da hatalar varsa, bunları tashih etmek ve tamamlamak esasen bilimin kendi görevidir ve bilim bunları gönüllü olarak yapar, yapmakta ısrar eder. Oysa bilimin sonuçları çok zaman hiç beklenmedik sonuçlar olabilmektedir. Böylelikle de bilimin statik gelenek ve yöntemleri uygarlığın dinamik yön ve gelişmelerinin kökeni, desteği ve hattâ bir bakıma güvencesi olmaktadır.

İnsan tarihini yaratmada insan kaderini şekillendirmede, büyük insanların, istisnaî mahiyetteki kişilerin, dâhilerin, kahramanların büyük rolü olduğundan şüphe yoktur. Adları tarihe intikal etmeyen, etmemiş olan, büyük kitlelere mensup kişilerin de bu bakımdan, yerine göre, şüphesiz katkıları vardır. Fakat bunların atılımlar yapıp insanları peşlerinde sürüklemeleri pek söz konusu değildir. Vâkıa büyük insanları yaratan ve onları yetiştiren şey onların kültürel ortamıdır, bağlı bulundukları toplumun oluşturduğu tinsel ve manevî çevrelerdir. Fakat bu ortam veya çevreler yeteneklerinin gelişmesini sağladıkları gibi, bazen ve bazı açılardan bunların gelişimini bu çevrelerin engelledikleri de olur ya da böyle olduğu düşünülebilir. Ayrıca, özellikle tefekkür gibi kamu kesiminde geniş bir yer

kaplamayan bir kültür veya uygarlık tezahürü için tek tek büyük insanların öneminin çok belirgin olarak ön plânda olacağı âşikârdır. Bu kesim ancak düşünürlerin sayısının büyüklüğü ve niteliklerinin yüksekliği oranında büyük ve yoğun bir gelişme gösterebilir.

Fârâbî, Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi kişiler sayesindedir ki, Orta Çağ İslam Dünyası tefekkür tarihinde, uygarlık tarihinde, şerefli bir yer işgal etmiş, evrensel tarih ölçüsüyle önemli bir aşamayı oluşturmuştur. Fakat bu uygarlık küçük sayıda büyük insanın eseri olmamıştır; olamazdı da. Bu uygarlık büyük sayıda büyük insanın yetişmesi sayesinde gerçekleşebilmiştir. Ayrıca İslam dünyasının gösterdiği büyük gelişme, bu kültür ve inanç dünyamızın muazzam bir coğrafi bölge içinde büyük bir insan topluluğunu, insanlığın büyük kesimini kültürel işbirliği yapmaya elverişli bir ortam içinde bir araya getirmiş olmasından, getirebilmiş olmasından ve bu şartlar altında gösterilmiş olan ortak çabadan kaynaklanmıştır.

Böylece Orta Çağ İslam Dünyası’nın gerçekleştirdiği uygarlık gelişmesi İslam camiasını oluşturan ulusların ve kavimlerin iş birliğinin ürünüdür. Fakat böyle olmamasına rağmen, yine de, Orta Çağ İslam Dünyası’nın çeşitli bölgeleri arasında farklılıklar mevcuttur. Bu büyük başarının gerçekleşmesinde çeşitli bölgelerin katkıları birbirlerine eşit olmaktan uzaktır.

Orta Çağ İslam dünyasında bilimde ve tefekkür alanında gerçekleşmiş olan atılımın, hamlenin, çok büyük ölçüde olmak üzere Doğu İslam dünyasının eseri olduğu görülmektedir. Buna İbn Haldûn da dikkati çekmekte, hattâ bu noktayı önemle vurgulamaktadır. İbn Haldûn’a göre bunda İranlıların, Fars unsurunun büyük rolü vardı. Oysa, bu büyük sayıdaki bilim adamı ve düşünürlerin coğrafî menşei daha ayrıntılı olarak dikkate alınınca İran’ın kendisinin de bir dereceye kadar geri plânda, geri

koşunda kaldığı, bu gibi bilgilerin beşiğinin Orta Asya veya geniş anlamıyla Türkistan olduğu sarahatle görülmektedir. Orta Asya ise bir Türk yurdudur; Türklerin ana yurdudur. Bu itibarla, bu uygarlığın, Orta Çağ İslam uygarlığının kurulmasında ve geliştirilmesinde Türklerin rollerinin büyük olduğu muhakkaktır.7

Ayrıca Orta Çağ İslam dünyası uygarlığının ve entelektüel kültürün, tefekküre ilişkin kültürünün başlangıç aşamalarından itibaren oluşturulmasında Türklerin hizmeti geçmiştir.

Yani, Türklerin olumlu katkılarının izleriyle en erken tarihlerden itibaren karşılaşılmaktadır. Başka bir ifade ile Türkler bu uygarlığa sonradan katılmış, sonradan intisap etmiş değillerdir; tersine, bunun ilk yaratıcıları arasında yer almaktadırlar. Bunun bazı ilginç örneklerine bu yazının başlangıçlarında değinmiş bulunuyorum.

On birinci asrın ikinci çeyreğinden başlayarak Doğu İslam dünyası tümüyle Türk egemenliği altına girmiştir. Bununla koşut olarak, paralel olarak, Türkler de Doğu İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde yerleşmeye başladılar. Böylece de, bu tarihten itibaren Türk menşeli bilginlerin İslam dünyasının Orta Asya dışında kalan bölgelerinden de neşet etmeleri tabiîdir.

Bir milletin tarihi, yetiştirdiği büyük insanlar ve yarattığı büyük eserlerle en açık, en belirgin ve en dolaysız biçimde şeref ve anlam kazanır. Fârâbîler, Bîrûnîler, Uluğ Beyler, Fatihler, Kanûnîler, Barbaroslar, Yunus Emreler, Fuzulîler, Yusuf Has Hacipler, Kaşgarlı Mahmudlar, Mimar Sinanlar, Katip Çelebiler Türk tarihini süsleyen pırlantalar mesabesindedirler. Bu Türk büyüklerinin bir kısmı devlet adamı, bir kısmı asker, bir kısmı sanatçı, bir kısmı da bilim adamı ve düşünürdür. Özel olarak Orta Çağ Türk büyükleri arasında bilim adamı ve mütefekkirlerin sayısının kabarık olduğunu söyleyebiliriz.

Orta Çağ İslam dünyasında bilimsel çalışmanın devamında ve gelişmesinde hükümdarlar ve vezirler gibi yüksek mevki sahibi kişilerin olumlu rolleri de büyük önem taşır. Çünkü İslam dünyasında bilgiye verilen değer büyük ölçüde faydacılık ilkesine dayanmaktaydı. Özellikle astroloji veya ilm-i nücûm ile simya yani yıldız falı çeşitleri ile ucuz madenlerin altın ile gümüşe dönüştürülmesinin mümkün olduğunu ileri süren kimya dalında ve tabiî olarak, tıbba bel bağlanmakta, bunlardan büyük yarar sağlanacağına inanılmaktaydı. Bu bilim dallarının ya da daha doğru bir ifade ile, bu yalancı bilim dallarının özellikle ilk ikisindeki araştırma faaliyetleri genellikle büyük masraflara ihtiyaç gösterdiğinden, bunların hükümdarlarla, nüfus sahibi ve varlıklı kişiler tarafından desteklenmesi gerekiyordu. Astroloji ile simya yalancı bilimlerdi. Fakat, bunlar astronomi ve kimya bilgisine dayanmak zorundaydı. Bunlarda yapılan araştırmalar astronomide ve kimya alanında yapılan araştırmalardı. Özellikle astrolojideki köklü araştırmalar, astronomi aracılığı ile matematik alanında dolgun çalışmaları ve rasat faaliyetlerini gerektiriyordu. Bu itibarla astronomi çalışmaları bir yalancı bilim olan astrolojinin sahip olduğu itibardan yararlanmak durumundaydı. Bu durum Batı Avrupa'da Kepler zamanına kadar devam etmiştir.

İslam dünyasında naklî bilimlerin, yani Müslüman dini ile yakın bağ kurma durumunda olan fıkıh ile tefsir ve hadis gibi konuların büyük değer taşıdığından kimsenin şüphesi yoktu. Fakat buna karşılık matematiğin çeşitli dallarında, astronomi, fizik ve biyoloji grubundaki bilimlere yani aklî bilimlere ve özellikle felsefeye ilişkin değer yargıları çok değişik olabilmekteydi. Bu durumun tabiî bir neticesi olarak aklî bilimlere bazen kesinlikle cephe alınmış olmasına, hiç değilse bunlara şüpheli gözlerle bakma eğiliminin küçümsenmeyecek ölçüleri bulmuş olmasına rağmen, bu bilim dallarının müntesipleri çoğu kez iktidardaki kişiler ve varlıklı

kimseler tarafından genellikle faydacılık ilkesine giren mülâhazalarla desteklenmekte ve teşvik görmekteydiler.

Gerçekten, aklî bilimlerdeki çalışmaların devamı büyük ölçüde bunlara değer veren nüfuslu kişilerin destek ve himayelerinden kuvvet almak ihtiyacındaydı. Türkler ise, Abbasîlerin iktidara geçmesinden, yani bilimsel faaliyetin doğup tomurcuklanmaya başlamasından itibaren İslam dünyasında siyaset, idare ve askerlik alanlarında büyük faaliyet gösterdiler. Özellikle Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular gibi büyük Türk devletlerinin ve çok sayıda daha küçük Türk devletinin Doğu İslam dünyasında kurulmuş olması bilimsel çalışmaların desteklenip körüklenmesi işinin büyük ölçüde Türkler tarafından gerçekleştirilmiş olduğunu göstermektedir.

Böylece tek tek fertler olarak İslam Dünyası bilim adamları saflarında yer almaktan başka, Türkler gerek bilimsel çalışmaların teşvik ve himayesinde ve gerekse, az sonra işaret edileceği üzere, bilimsel kurumların oluşturulup geliştirilmesinde erken tarihlerden başlayarak, büyük bir katkıda bulundular, bulunmak fırsatına sahip oldular. Nitekim Türklerin bu katkıyı fiilen yaptıklarına, bunu olumlu bir biçim ve ölçüde gerçekleştirmiş olduklarına somut misalleriyle tanıklık ediyoruz.

Orta Çağ İslam dünyası, bilim ile öğretim ve hayır kurumlarının doğup gelişmesi bakımından büyük önem taşır. Bu çaplı faaliyet doğrultusunda da Türklerin büyük katkısı olduğunu görüyoruz. Bu kurumlar, hastahane ve medreselerdir.

En eski kütüphane kurucuları ve kitapseverler arasında İslam dünyasında Türklerin şerefli bir yere sahip olduğuna tanıklık ediyoruz. Bunlar arasında dokuzuncu asır gibi erken bir çağda Feth İbn Hâkan İbn Gartûc'u ve damadı Ahmed ibn Tulun'u zikredebiliriz. Onuncu asrın ilk yarısı içinde yaşamış olan Ebû Bekr es-Sûlî de ünlü kitapseverler arasında

zikredilmektedir. Kendisi zengin bir kütüphaneye sahipti ve bu kütüphaneyi bilim adamlarına ve ihtiyaç sahiplerine açık tutmakta ve onlara büyük kolaylıklar göstermekteydi.8

Hastahanenin İslam dünyasında gerçek anlamıyla doğmasında ve bir hayır kurumu olma vasfı yanında bilimsel tıbbın tutarlı bir biçimde uygulandığı devamlı ve uzmanlaşmış bir tedavi yerine dönüşerek müesseseleşmesinde Türklerin büyük bir paya sahip olduğu müşahede ediliyor. Nitekim ilk hastahane kurucuları arasında İslam dünyasının tarih sırasıyla beşinci hastahanesinin kurucusu Feth İbn Hâkan bulunmaktadır. Altıncı hastahanenin kurucusu da Ahmed İbn Tulun'dur. Bunların her ikisi de Türktür. Yine, küçük bir ihtimalle birinci ve kesinlikle üçüncü İslam hastahanesi Bermekler tarafından kurulmuştur. Bermeklerin ise Akhun (Eftalit) kökenli ve Türk olmaları muhtemeldir. Demek ki, İslam dünyasındaki ilk altı hastahane içinde en azından ikisinin Türkler tarafından kurulduğu muhakkaktır. Bunlara ilave olarak bir üçüncüsünün de bir Türk katkısıyla meydana gelmiş olması muhtemel olduğu gibi, bir dördüncüsünün kuruluşunun da Türklere maledilebilmesi, küçük bir ihtimalle de olsa söz konusu edilebilmek durumundadır.

Öte yandan, Ahmed İbn Tulun'la hastahane müessesesinin vakıf gelirleriyle desteklenmesi ve bu suretle uzun ömürlülüğünün güvence altına alınması yoluna gidildiğini görüyoruz. Ahmed İbn Tulun Hastahanesi'nden sonra kurulan ve vakıflı olduğu bilinen ilk dört hastahane içinde üçünün Türk olduğu görülmektedir. Bu hastahaneler de, öte yandan, eskilik bakımından kronolojik sıralanmayı aşağı yukarı temsil etmek durumundadır. Demek ki, böylece İslam dünyasının ilk on hastahanesinden ya da vakıflar dahil, ilk on hastahanesinden, hiç değilse beşi, belki altısı ve hattâ belki de yedisi Türklerin eseri olmuş oluyor. Bütün bunlar gerçekten ilginç bir olayı gözler önüne sermektedir.

Ayrıca İslam dünyasına hastahane müessesesi açısından Hint etkisinin Bermekler tarafından getirildiği görülmekte ve bu etkinin belki de altıncı hastahanenin kurucusu olan Ahmed İbn Tulun tarafından yinelendiği anlaşılmaktadır. Fakat, bu etkiyi Hindistan'dan doğrudan gelen bir etki olarak düşünmek gerekmez. Belki daha da büyük bir ihtimalle, böyle bir etki daha önce Hindistan'dan Orta Asya'ya Orta Asya Türklerine, birden fazla bir yolla geçmiş bir etkinin bu sefer oradan İslam dünyasına geçmesi şeklinde gerçekleşmiş olabilir.

Böylece İslam dünyasında hastahanenin müesseseleşmesinde Türklerin kalburüstü bir katkıda bulunmuş oldukları gün ışığına çıkmaktadır. Bu husus çok büyük önem taşır. Çünkü bu ilk İslam hastahaneleri, anlaşıldığına göre hastahane tarihinde tarih çapında bir aşamayı temsil etmektedirler. Ne eski Yunan, ne Bizans ve ne de Batı Roma İmparatorluğu hastahane bakımından İslam dünyası ile boy ölçüşecek bir durumda olmadıkları gibi, İslam dünyasında hastahane, tarihte ilk kez, bilimsel tıbbın kaleleri haline gelmiş tıp kurumları olarak ortaya çıkmıştır. Bunda Cundişapur'un ve Hint kültürünün olumlu katkısı söz konusudur.

İslam hastahaneleri özellikle Selçuklular zamanında çok yaygınlaşmıştır. Bu hastahanelerde ayrıca, klinik veya serirî tıp öğretimi geleneğinin yerleştiği görülmektedir. Orta Çağ İslam hastahaneleri Batı Avrupa'yı hem mimarî ve hem de klinik tıp öğretimi bakımından etkilemişlerdir. Bu etkileme özellikle on altıncı asırda Batı Avrupa'ya intikal etmiştir. Ayrıca askerî sahrâ hastahanelerinin de Selçuklulardan Haçlılarca öğrenilerek Batı Avrupa'ya intikal ettirildiği anlaşılmaktadır.9

Bilim kurumlarının doğup gelişmesi bakımından Orta Çağ İslam dünyası olağanüstü önemde bir çağdır. Rasathane de, hastahane gibi İslam dünyasında çok olumlu ölçüde geliştirilen, hattâ uzmanlaşmış örgün bir müessese, organize bir kurum olarak ilkin İslam dünyasında ortaya çıkan,

doğan önemli bir araştırmalar kurumudur. Amacur Ailesinden baba ile oğul ve yeğenden oluşma bir grup Türk bilgininin 855 ile 933 yılları arasında yaptıkları rasatlar ve astronomi araştırmaları bu bakımdan konumuzu yakından ilgilendiren misaller arasında bulunmaktadır. Amacurların herhalde özel bir rasathaneleri vardı. Bunu sarahatla saptamak mümkün değildir. Sadece rasat aletleri hakkında zamanımıza kırıntılar halinde bir bilgi intikal etmiş durumdadır. Fakat bu bakımdan durum ne olursa olsun, Amacurların bu astronomi çalışmaları İslam dünyasının çok daha geç tarihlerde karşılaşılan en büyük ve gelişmiş rasathanelerindeki program ve çalışmalarla boy ölçüşebilecek uzunlukta bir süreyi kapsadığı gibi bir hayli erken olan tarihi ile de dikkatimizi çekecek mahiyyettedir. İslam dünyası astronomları arasında Türk asıllı olan ya da Türklerin yaşadığı bölgelerden neşet eden başka astronomların sayısı da oldukça büyüktür.10

İslam dünyasında dokuz büyük rasathane kurulmuştur ya da kurulmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilk ikisi çağdaştı ve Abbasî halifesi Me'mûn tarafından dokuzuncu asrın ilk yarısında kuruldu. Aslında, bu iki rasathane birbirini tamamlamaktaydı ve biri diğerinin yerini almak üzere kurulmuştu. Böylece, belki de İslam dünyasında kurulmasına teşebbüs edilen büyük rasathane sayısının dokuz değil de sekiz saymak bir bakıma daha doğru olabilir. Me'mûn'un bu iki rasathanesi, içinde daha eski olan Bağdat'ta kurulan Şemmâsiye Rasathanesi, ikincisi ise Şam'da kurulan Kaasiyun Rasathanesi'dir. Tarih sırasıyla, İslam dünyasının üçüncü büyük devlet rasathanesi onuncu asırda Büveyhî hükümdarı Şerefüddevle tarafından Bağdat'ta kuruldu. Fakat çok iddialı ölçü ve boyutlarda tasarlanan bu rasathane, en büyük âletinin başarılı bir şekilde imâl edilemeyişi yüzünden çalıştırılamadan kaldı. İslam dünyasının dördüncü resmî devlet rasathanesi Selçuklu hükümdarı Melikşah tarafından on birinci asrın üçüncü çeyreği sonunda İsfahan'da kuruldu. Me'mûn'un annesinin Türk olduğu anlaşılıyor.

Fakat biz Melikşah Rasathanesi'ni İslam dünyasında kurulan ilk Türk hükümdar veya devlet rasathanesi sayabiliriz.

Bu sekiz ya da dokuz devlet rasathanesi içinde üçü Türkler tarafından kurulmuştur. Bunlardan birincisi hemen az önce zikrolunan Melikşah Rasathanesi'dir. Diğer ikisi ise on beşinci asrın ilk yarısında Uluğ Bey tarafından Semerkant'ta ve on altıncı asrın ikinci yarısında III. Murat tarafından İstanbul'da, Tophane'de kurulmuştur. Büveyhîler İranli sayılabilir. On ikinci asrın ilk çeyreği sonlarında iki Arap Fâtimî veziri tarafından Kahire'de bir rasathane kurma teşebbüsü ile karşılaşıyoruz. Fakat bu teşebbüs başarılı bir şekilde sonuçlanmıştır. Bunlar dışında, İslam dünyasında kurulan iki devlet rasathanesinin ikisi de İlhanlılar zamanına aittir. Bunlardan birincisi çok önemli bir rasathane olup Hulâgû tarafından on üçüncü asrın üçüncü çeyreği sonlarında Azerbaycan'da Merâga'da kurulmuştur. Ötekisi ise yine İlhanlılardan Gazan Han tarafından aynı asrın sonunda Tebriz'de kurulmuştur. Bu iki rasathaneden ilki Türk-Moğol kültür çevresinin malı ve ürünü farz olunabilir ve burada İslam dünyası dışından bir Moğol etkisi faktörü mevcut sayılabilir. Fakat bunların her ikisi de tabiî ki Türk-İslâm Dünyası bilginlerinin eseri idi.

Merâga Rasathanesi İslam dünyasının herhalde Semerkant Rasathanesi ile birlikte en önemli iki rasathanesinden biri sayılmak durumundadır. Tebriz Rasathanesi'nin ise, anlaşıldığına göre, astronomi öğretimi faaliyeti yönü araştırma faaliyeti yönünden daha önemli ve daha ön plânda olmak üzere tasarlanmıştı. Bu rasathane esasen Merâga Rasathanesi'nin faaliyeti sona ermeden kurulmuş bulunuyordu.

Demek ki, kısaca İslam dünyasının devlet veya hükümdar rasathaneleri içinde en büyük ve en önemli olanları, bir başlangıç olarak büyük değer taşıyan Me'mûn'unkilerden sonra, Türklerin ve Türk-Moğol İlhanlı devletinin eseri oluyor. Bunların başında Merâga ve Semerkant

Rasathaneleri'ni, ikinci sırada da Melikşâh ve III. Murat Rasathaneleri'ni zikretmek doğru bir sıralamayı temsil etse gerektir.11

Türk-İslam dünyasında ortaya çıkmış önemli bir bilim ve öğretim kurumu da medresedir. Günümüz üniversitesinin menşei Geç Orta Çağ Avrupasına geri gider. Avrupa Geç Orta Çağ üniversitesinin ise, kuruluşunda medreseden etki almış olması ihtimali üzerinde durulmuştur. Fakat bu durum ne olursa olsun, İslam dünyasında yüksek öğretim müessesesi olarak on birinci asır ortalarında resmî bir hüviyetle ortaya çıkan medrese sistemi Selçukluların eseridir. Ayrıca bu öğretim sisteminin bir Selçuklu öncesi evresine sahip olduğu görülmektedir ki, bu hazırlık devresinde de Horasan va Maveraünnehir veya Kaşgarlı Mahmud'un ifadesi ile, Çayardı bölgesinin yani nüfusunun hiç değilse bir kısmı ve herhalde dolgunca bir kısmı, Türklerden oluşan coğrafi çevrelerin ve Karahanlılar ile Gazneliler gibi Türk devletlerinin etkili oldukları görülmektedir. Böylece İslam dünyasının yüksek öğretim kurumu olan medrese de hemen hemen tümü ile Türklerin bir eseri, İslam dünyası kültür ve uygarlığına Türklerin önemli bir katkısı olarak karşımıza çıkmaktadır.12

Medrese normal olarak, fıkıh öğretimi veren bir kurumdur. Fakat İslam dünyasında özel birtakım medreseler de kuruldu. Bunlar arasında on üçüncü asır başlarında ilk örnekleri görülen tıp medreselerini önemle zikretmek gerekir. Tıp medresesinin on üçüncü asır başında doğmasında da Türklerin etkili olduklarına tanıklık edilmektedir. Fakat bu tıp medreselerinin İslam dünyasında yeterince yaygınlaşamadığı görülüyor.

Anlaşıldığına göre, bunun belki de önemli bir sebebi, vakıf müessesesinin rasathanelerde olduğu gibi, tıp medreselerine intibak ettirilmesinde bazı güçlüklerle karşılaşılmış olmasıdır. Çünkü gerek tıp medresesi ve gerekse rasathane veya astronomi öğretimi ve astronomi alanındaki araştırmalar naklî bilimler faaliyeti alanının dışında

kalmaktaydılar ve yine bunlardan hiçbiri bir hayır kurumu sayılamazdı. Her iki saha müntesipleri arasında gayrimüslimlerin sayısı oldukça büyük olabilmekteydi.13

İslam dünyasındaki tıp öğretiminin çok ilginç bir yönü, az önce işaret edildiği üzere, bu öğretimin hastahanelerde hasta yatağı başında gerçeklendirilen bir kısmı, bir bölümü idi. İslam hastahanelerinin bu klinik veya serirî tıp öğretimi yönetiminin, yine az önce işaret edildiği üzere, Avrupa'yı özellikle Rönesans sıralarında etkilemiş olduğu anlaşılıyor. İslam dünyasında bir ara gelişme belirtileri gösteren tıp medreseleri ile Geç Orta Çağ Batı Avrupa tıp fakülteleri arasında kesin bir bağ kurmak pek mümkün görünmüyor. Ancak, böyle bir bağı klinik tıp öğretiminde kurabilmekteyiz. Bu yöntem Avrupada ilkin İtalya'nın Padua Üniversitesine geçmiş, İtalya'dan da Hollanda'ya özellikle Leiden Üniversitesi çevresine intikal etmiş, bundan sonra da Avrupa'da yaygınlaşmıştır.

İslam dünyasında klinik öğretim yöntemlerinin Bağdat'ın Adududdevle Hastanesi'nde başladığını görüyoruz. Fakat bunun bir tesadüf eseri olduğu, bu öğretim yönteminin İslam dünyasında güçlenip yaygınlaşması bakımından Halep ve Sam Atabeklerinden Türk hükümdarı Nureddin Zengî'nin Şam Hastahanesi'nin büyük bir önem taşıdığı özellikle kaydedilmeye değer bir husustur.14

İslam dünyası, bilim ve öğretim kurumlarıyla, kütüphaneleriyle, bilim adamları ve mütefekkirleriyle kurduğu uygarlık sayesinde Orta Çağda yeryüzünün en güçlü ve en saygın topluluğu haline gelmişti. Bu uygarlığın maddî ve manevî baskısı altında kalan Batı Avrupa Hıristiyan dünyası bu üstünlüğün kökeni ve nedenleri konusunda doğru bir teşhis yaparak özellikle on ikinci asrın ikinci yarısı içinde Arapçadan Latinceye yoğun bir çeviri faaliyeti içine girdi ve birçok Arap bilim, felsefe ve tıp eserini Latinceye kazandirdi.

Avrupa’nın bu uyanışı dünya uygarlık ve tefekkür tarihinde, evrensel düşünüm tarihinde büyük önem taşır. Bu uyanış Avrupa’yı Karanlık Çağdan ayırmış, Karanlık Çağı sona erdirmiştir. Avrupa bu uyanıştan aldığı hızla on altıncı asır Rönesansı aşamasına ulaşmış ve Batı uygarlığı bu suretle meydana gelmiştir. İşte bu itibarladır ki, Türklerin de himmet ve katkılarıyla meydana gelip şekillenmiş olan İslam dünyası uygarlığı, İslam dünyası bilim ve tefekkürü, evrensel uygarlık tarihinin, dünya tefekkür tarihinin bir ana aşamasını, kalburüstü bir merhalesini teşkil etmektedir. Demek ki, ayrıca Türklerin Orta Çağ İslam dünyası uygarlık ve düşünümüne, tefekkürüne yaptıkları bu katkı aynı zamanda dünya tefekkürüne yapılmış bir katkıdır; on altıncı asır Rönesansını hazırlayan Batı Avrupa Geç Orta Çağı tefekkürüne yapılmış önemli bir katkı sayılmak durumundadır.

1 Bkz., Aydın Sayılı, Copernicus and His Monumental Work, Unesco Türkiye Milli Komisyonu yayını, Ankara 1973, s. 52-53, 92-97.

2 Bkz Aydın Sayılı, “Islam and the Rise of Sevententh Century Science”, Belleten (Türk Tarih Kurumu), cilt 22, 1958, s. 353-368.

3 Aydın Sayılı, Abdülhamid ibn Türk’ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri (Logical Nececcities in Mixed Equations by Abd al Hamîd ibn Türk and the Algebra of His Time), Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1962.

4 Berthold Laufer, Sino-Iranica, Chicago 1919, s. 503-508; Gerard Clauson, An Ethnological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish, Oxford 1972, s. 403.

5 Laufer, aynı eser, s. 557-559.

6 Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1960, s. 21. Bu eser ayrıca Arno Press yayınevi tarafından ABD’de (New York 1981) aynen yayımlanmıştır. Arapça çevirisi Aydın Sayılı, Al

Marasit al Felekiyye fi’l Alam al Islamı (Çev.: Abdullah al Omar; metni gözden geçiren: Abd al Hamid Sabra), Muessese al Kuwait l’il Taqaddum al İlmi İdara al Telif ve’l Terceme ve’l Neşr, Kuwait 1995. [editörün notu].

7 İslam dünyasının en eski matematikçilerinden biri olan Abdülhamid İbn Türk’ün lakabı onun milliyetini kesinlikle belirlemek durumundadır. Abdülhamid’in torunu da matematikçi idi ve o da İbn Türk lakabını taşımaktaydı. Arapçada ilk bilimsel ve dolgun sözlük kitabını yazmış olan Ebû Nasr İsmaîl el-Cevherî (ölümü 1002) de Et-Türkî lakabını taşımaktaydı. Kendisinden bir kuşak öncesi bir yakın akrabası da Cevherî gibi lugatçı idi ve Fârâb’lı idi. Bunlarla ilgili olarak, bkz., Aydın Sayılı, Abdülhamid ibn Türk’ün Denklemlerde Mantıkî Zaruretler., s. 12-14, 85-89; Aydın Sayılı, Fuat Sezgin’in Geschichte des Arabischen Schrifttums adlı kitabının sekizinci cildine tanıtma yazısı, Belleten (Türk Tarih Kurumu), cilt 47, 1984, s. 453-454. Fârâbî’nin milliyetine ilişkin olarak, bkz, D. M. Dunlop, “A Source of Al-Masûdî: The Madînat al-Fâdılah of Al-Fârâbî”, Al Masûdî Millenary Commemoration Volume, ed. S. Maqbul Ahmad and A. Rahman, Aligarh Muslim University, 1960, s. 69-70; S. M. Stern, “Al-Masûdî and Al-Fârâbî”, Al-Masûdî Millenary Commemoration Volume, s. 40; Muhsin Mahdî, “Al-Fârâbî”, Dictionary of Scientific Biography, cilt 4, 1971, s. 523-525. Beyrûnî’nin milletine ilişkin olarak da bkz., Max Mayerhof, “Das Vorwort zur Drogenkunde des Berûnî”, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Berlin 1932, cilt 3, s. 39-40; Zeki Velidi Togan, “Bîrûnî”, İslam Ansiklopedisi, cilt 2, 1949, s. 635-637; Z. V. Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 420-421; A. Sayılı “Bîrûnî”, Belleten (Türk Tarih Kurumu), cilt 13, 1948, s. 55-57; A. Sayılı, “Doğumunun 1000’inci Yılında Beyrûnî”, Beyrûnî’ye Armağan, Türk Tarih Kurumu yayını Ankara 1974, s. 4-6.

8 Feth ibn Hakan için bkz., Yakût el-Hamevî İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'refetil-Edib (Udebâ), Margoliouth yayını (7 cilt, 1907-26), E. J. W. Gibb Memorial Series, cilt 6, 1913, s. 116-117; İbnü'n-Nedim, Kitâbü'l Fihrist, Flügel yayını Leipzig 1871, cilt 1, s. 116-117. Yine bkz., İbnü'n-Nedim'in Fihrist'i Bayard Dodge çevirisi, Columbia University Press, cilt 2, 1972, s. 986; Sûlî için bkz., Yâkût, Udebâ, cilt 7, 1926, s. 136.

9 Ahmed Issa Bey, Histoire des Bismaristans (Hopitaux) à l'Epoque Islamique, Kahire 1929; A. Süheyl Ünver, Selçuk Tababeti, Ankara 1940; A, Issa Bey, Tarîkh el-Bîmârîstânât Fi'1-İslâm, Şam 1939, s. 161, 163; George Sarton Introduction to the History of Science, cilt 3, Baltimore 1947, s. 293, 1247-1249; Arslan Terzioğlu, "Ortaçağ Türk-İslam Hastahaneleri ve Avrupaya Tesirleri", Belleten, (Türk Tarih Kurumu), cilt 34, 1970, s. 133; Aydın Sayılı, "Bizde Tıp Öğrenimi Üzerine", Belleten, (T. T. K.), cilt 35, 1971, s. 229-234; Arslan Terzioğlu, "Das Nureddin Krankenhaus in Damaskus (gegr. 154) aus der Epoche der Seldschuken und seine Bedeutung für die Medizin und Krankenhaqus Geschichte", Historia Hospitalium, Heft 11, 1976, s. 59-75; Arslan Terzioğlu, "Die Architechtonischen Merkmale der Seldschukischen, Mamelukischen, und Osmanischen Krankenhâuser und Einflüsse auf die Abendlândischen Hospitaler", Fifth International Congress of Turkish Art, ed. G. Feher, Budapest 1978, s. 827-856; Aydın Sayılı, "The Emergence of the Prototype of the Modern Hospital in Medieval Islam", Belleten, (T. T. K.), cilt 44, 1980, s. 279-286; Aydın Sayılı, "Certain Aspects of Medical Instuction in Medieval Islam", Belleten, (T. T. K.), cilt 4572, 1981, s. 27-42.

10 George Sarton, Introduction to the History of Science, cilt 1, 1927, s. 630; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, konuyla ilgili kısımlar; Aydın Sayılı, "The Importance of the Turkish-Islamic World in the History of the

Observatory”, Araştırma, cilt 11, 1979, s. 19-28; International Symposium on the Observatories of Islam (19-23 Eylül 1977), İstanbul, 1980, s. 21-32.

11 A. Sayılı, The Observatory in Islam; Aydın Sayılı, “The Importance of the Turkish-Islamic World in History of Observatory”.

12 Aydın Sayılı, “Higher Education in Medieval Islam”, Ankara Üniversitesi Yıllığı, cilt 2, s. 30-71.

13 Bkz., Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, s. 207-211, 216-217.

14 Yukarıda dokuzuncu dipnotta kendilerine atıf yapılan yayınlardan A. Issa, A. Süheyl Ünver ve Arslan Terzioğlu (1976) tarafından yazılmış olanlarda bu konuda ayrıntı bilgisi bulmak mümkündür.

İlk Müslüman Türklerde Düşünce ve Bilim / Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç [s.623-644]

Fatih Üniversitesi / Türkiye

Din değiştirme bir kimsenin hayata bakış açısını ve âlem anlayışını tamamen değiştiren bir olgudur. İnsanın hayata bakış açısını, âlem anlayışını, bizzat kendi algılayışını içeren ve ne düşünürse düşünsün bunları içinde değerlendirdiği zihinsel bütünlük, onun dünya görüşünü oluşturur.1 Dünya görüşü bu açıdan günlük davranışlarımızın da zihinsel alt yapısını oluşturur. Dünya görüşünün asıl önemini, onun sadece günlük davranışlarımızın zihinsel alt yapısını oluşturmasında değil, aynı zamanda ilmî ve fikrî faaliyetlerimizin de kavramsal ortamını teşkil ettiğinde ifade edebiliriz. Bu demektir ki her dünya görüşü, bilimsel faaliyetlerin etkin ve anlamlı bir şekilde sürdürülebilmesi için gerekli kavram yapısına sahip değildir; diğer bir ifadeyle her dünya görüşü bilimsel faaliyet yapmaya müsait değildir. Bu yüzdendir ki tarih içerisinde sadece bazı insan topluluklarında bilim denen insan olgusunu görmekteyiz.

Fakat burada bilim ile bilgi faaliyetlerini ayırt etmeliyiz. Her ne ihtiyaçla olursa olsun insanlık tarihinde hemen her toplumda çeşitli bilgi elde etme faaliyetleri elbetteki vardır. Ancak bu tür faaliyetler bilimi sonuç vermemiş olabilir. Mesela eski Mısır ve Mezopotamya'daki çeşitli hesaplama faaliyetlerini matematik olarak adlandıramayız; veya çeşitli gök cisimleri hakkında verilen bilgilerin tümüne astronomi bilimi diyemeyiz.2 Bugün onlara eski Mısır'da matematik veya astronomi faaliyetleri diye isim veriyoruz, ancak o gün onlar bunlara bilim olarak matematik veya astronomi demiyorlardı. Bu yüzden bunlar matematik ve astronomi ile ilgili buluşları olsa bile bilim olamazlar. Çok dikkatle incelediğimiz zaman herhangi bir bilgi edinme faaliyeti; ancak sınırları tanımlanmış belli bir

konunun, çeşitli nazariye birikimleri ile belli yöntemler dahilinde incelenmesi ile oluşan bilgi birikiminin düzenlenmesine ad verilince ‘bilim’ konumuna ulaşır. Bu durumda çeşitli bilgi faaliyetlerinin bilim olarak adlandırılabilmeleri için geçmeleri gereken bir bilimsel süreç vardır. İlk Müslüman Türklerde düşünce ve bilim tarihi de bu süreç içerisinde ele alınmalıdır. Aksi takdirde bilim olarak tanımlanmayan birçok bilgi edinme faaliyetleri de bilim olarak bu tarih içerisinde yanlış olarak değerlendirilebilir.

Teknolojiyi de geleneksel araç ve gereç üretimi olarak anlamayıp bilimin gelişmesiyle şekillenen insan, toplum ve çevre ilişkisini gündeme getiren daha kavramsal üretim uğraşları olarak algılarsak modern teknolojinin büyük ölçüde bilimle hayattar bir ilişki içinde olduğu görülür. Bu durumda teknoloji tarihini de bilimsel süreçten bağımsız bir şekilde sadece geleneksel araç-gereç üretim biçimleri olarak ele alabiliriz. Hâlbuki bu anlamda teknoloji günümüzde artık böyle algılanmamaktadır. Eğer bu kelimeyi aslındaki atomik kelimelerine ayrıştırırsak tekne-logos anlamında ‘teknoloji’ tam olarak ‘tekniğin bilimi’dir. Yani diğer bir açıdan teknolojiyi ‘âlet üretiminin bilimi’ olarak anlayabiliriz. Böylece günümüz açısından teknoloji tarihinin de bilimsel süreçten ayrı ele alınamayacağı anlaşılmaktadır. O halde burada sunacağımız konuyu bilimsel süreç içerisinde ele alıp kronolojik tarihi içerisinde Türklerin İslamiyet’e girmelerinden sonra bu medeniyet içerisindeki düşünce, bilim ve teknolojiye yaptıkları katkıları sunmaya çalışacağız. Burada sunacağımız bilimsel süreç bizim bilim tarihi anlayışımız olarak nazarî çerçevemizi oluşturacaktır.

I. Nazarî Çerçeve

Nazarî çerçevemizi çizmeden önce neden tarih için bir çerçeveye ihtiyacımız olduğunu ve başka hangi yaklaşımlarla çerçeve çizilebileceğini

çok kısa olarak belirtmemiz yerinde olacaktır. Önce şunu belirtelim ki ‘çerçeve’ derken herhangi bir nesneye veya konuya bakış açısını kastediyoruz. Ancak çerçevenin bakış açısından farkı onun kavramsal olarak daha belirgin bir şekilde tanımlanması ve özellikle soyut konularda bakış açısı (perspektif) görevi üstlenmesidir. Bu açıdan bakınca ister bir milletin ister bir olayın tarihi olsun belli bir şeyi hakikatine uygun olarak tasvir etme ancak tarih olabilir. Bu haliyle tarih, resimle bir manzarayı tasvir etmeye benzer. Ressam, gördüğünü bir çerçeve içerisinde tasvir edebilir; ve bu çerçevesini hem tuvalinde, hem de tasvire çalıştığı tabiatta çizer. Bunun gibi tarihçi de elde ettiği bilgileri bir çerçeve içerisinde takdim etmek zorundadır. Aksi halde anlattıklarından hiçbir şey anlaşılmaz. Bunu tarihçi, ressam gibi, hem tarihte ve hem de anlattığı kavramlarda yapmalıdır. Onun tarihte çizeceği çerçeve tarihin sınırlarını veren belli yıllar, asırlar, devirler, dönemler ve olaylar olabilir. Bunlar içerisinde burada sunacağımız ilk Müslüman Türk düşünce ve bilim tarihi için çerçevemiz Türklerin münferiden Müslüman olmaya başladığı aşağı yukarı 750’lerden başlayıp neredeyse 1100’lere kadar bir dünya gücü haline geldikleri Büyük Selçuklu Devleti’nin (1040-1157) sonlarına kadar olan kısmı bizim zamansal çerçevemizi oluşturacaktır. Dolayısıyla burada sunacağımız tarihin zamansal çerçevesi yaklaşık 750-1100 yılları arasıdır.

Kavramlar açısından çizeceğimiz çerçevemiz ise çok daha soyut ve zihinsel bir çaba isteyen çalışma olduğundan bunu oluşturmak için birtakım bilgisel ve bilimsel gereçlere ihtiyacımız vardır. Bilgisel gereç, aklımızın çalışma şekli olan bilgi elde ediş yollarıdır. Bilimsel gereç ise bilim kavramının bizzat kendisi ve bununla ilgili yöntem, nazariye ve bilimsel şuur gibi kavramlardır. Bu durumda epistemolojik olarak bilim kavramını dikkate alıp bilimsel faaliyetlerin bir toplumda nasıl ortaya çıktığını

sunmamız gerekir. Şimdi bu gereçleri kullanarak nazarî çerçevemizi çizmek için gerekli felsefi temeli kısaca oluşturmaya çalışacağız.

Herhangi bir toplumda bilgi edinme faaliyetleri o toplumda hâkim olan dünya görüşü çerçevesinde seçilen belli sorunlar etrafında yeterince bir süre devam ederse geniş bir bilgi birikimi ve bunun etrafında kümeleşen bilgi erbâbı oluşmaya başlar. Bu toplumdaki hâkim dünya görüşü de bilgi birikimi ile şekillenir ve içindeki bilgi yapısı, doktriner bir yapı halinde kavramlar yumağı oluşturursa toplumdaki bilgi erbâbı, oluşan mevcut bilgi birikimini dağınıklıktan kurtarma ve sınıflandırma çabasına girecektir. Bu çaba sayesinde oluşan bilgiler konularına göre sınıflandırılacak ve her konunun kendine has bir çalışma yöntemi belirlenecektir. Böylece kullanılan kelimelerden bazıları daha teknik anlamda kullanılmaya başlanacak ve yavaş yavaş ıstılah oluşacaktır. Ulaşılan bu safhada artık dağınık halde tek tek konular rastgele incelenmeyecek aksine her konu belli bir yöntem ve bu yöntemle oluşturulan nazariye ve bilgi birikimi çerçevesinde düzenli ele alınacaktır; yani sorunlar daha disipliner bir yaklaşımla incelenecektir. Şayet bu süreç o toplumda devam ederse; belli bir zaman sonra, sınıflandırılan konular etrafında oluşan bilgi birikiminin belli bir bütünlük içinde incelenebileceğini ve bu bütünlüğün bir adlandırılabileceğinin farkına varan bilgi erbâbı kişi veya kişiler ortaya çıkar. Bu bilgi erbâbı, aynı zamanda adlandırılan bilgi bütünlüğündeki nazariyelerin, bilgisel bulguların ve yöntemin bu bütünlük içinde kavramsal bir ifadeye dökülebileceğinin de farkına varırlar. Böylece belli bir konu etrafında tanımlanan ve bütünleştirilen nazariye, yöntem ve bilgi birikimini adlandırarak verilen ad etrafında bir bilim oluşur. Burada özetlemeye çalıştığımız bilimsel süreçte bir kaç noktayı ayrıntılı ele almalıyız.3

İlk önce bu süreçteki devamlılıkta, toplumdaki hâkim dünya görüşünün rolü çok büyüktür. Şayet bu dünya görüşü, oluşan bilgi birikimi ile sürekli

yeniden şekillenmiyorsa bilgisel süreç belli bir zaman sonra durağanlaşır ve yavaş yavaş kaybolur; böylece bilimlerin doğmasına yol açamaz. Ancak hâkim dünya görüşü, oluşan bilgi birikimi ile şekillenirse toplum umumen bu bilgisel sürecin içerisindeymiş gibi bilimin ortamı olarak onun gelişmesine katkıda bulunur. Bunun örneğini İslam medeniyetinde görmekteyiz. Bu medeniyet içerisinde sonradan bilimsel ve teknolojik açıdan çok etkin olan Araplar, Türkler ve Farslar İslam öncesi bilim ve teknolojide hiçbir varlık gösterememişlerdi. Bunun en önemli sebebi dünya görüşleridir. Bu her üç toplumda da İslam öncesi hâkim olan dünya görüşleri bilimsel faaliyetlere götürebilecek kavramsal yapıya sahip olamamışlardır. Ancak İslam'ın gelmesiyle insanlığa sunulan bir yeni dünya görüşü ilk önce Arap toplumunda oluşmaya başladı. Bu dünya görüşü içerisinde 'bilgi' ('ilm) kavramı çok vurgulanmakla kalmadı ayrıca bu vurguya kavramsal bir içerik kazandırılarak bilgi edinme faaliyetlerinin başlaması için öncülük edildi. Bu bilgi edinme faaliyetleri ilk Müslüman toplumların fertleri zihninde oluşan hâkim dünya görüşünü etkin bir biçimde şekillendirdiği için dünya görüşleri doğrultusunda faaliyet göstermelerini yönlendirmiş ve sonuçta gittikçe artan bilgisel birikimler zamanla sınıflandırılmaya başlanmıştır. Böylece bilimsel süreç de başlamıştır. Bu durumda bilimsel sürecin başlangıç noktasında belli bir tür dünya görüşünün bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu dünya görüşü ile bilgisel faaliyetler arasında birebir bir ilişkinin bulunması gerektiği de ortaya çıkmıştır.

İkinci olarak bilimsel süreçte tahlil yoluyla belli aşamaların bulunduğunu ortaya koyabiliriz. Birincisi, "sorunlar aşaması" diyebileceğimiz başlangıç dönemidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu aşamada bilgi edinme faaliyetleri gözlemlenmektedir. Bu faaliyetler tek tek sorunların çoğu zaman birbirinden bağımsız olarak ele alındığı öğrenme

çabalarıdır. İkicisi, “disiplinleşme veya yöntem aşaması” diyebileceğimiz dönemdir. Bu aşamada biriken bilgiler âdeta bir karmaşa oluşturduğundan ve karmaşa içerisinde insan aklı işleyemediğinden bilgi erbâbı, (İslam medeniyetinde neredeyse başlangıçtan beri bu kişilere ulemâ veya fukahâ denmiştir) bu dağınık bilgileri belli yöntemler icad ederek sınıflandırmaya başlarlar. Sınıflandırmadan sonra zaten insan aklı kendi yapısı gereği bu konuların her birinin değişik yöntemlerle incelenebileceğini görür ve bu yöntemleri de belirlemeye başlar. Böylece bilgi edinme faaliyetleri sorunlar aşamasındaki gibi tek tek, dağınık ve bir bakıma biribirinden bağımsız olarak ele alınan konuların öğrenilme çabası olmaktan çıkar; daha disipliner bir yaklaşımla belli yöntemlerle ve akılcı yaklaşımlarla daha düzenli bir şekilde incelenen disipliner bir özellik almaya başlar. Bundan sonra da üçüncü aşama olan “adlandırma aşaması” gelir. Bilimsel sürecin içine girdiği bu dönemde sınıflandırılan her bir konunun, yöntemi ve nazariyeleri birikimi ile bir ad verilebileceğinin farkına varan artık bilim adamı diyebileceğimiz yeni türden bilgi erbâbı ortaya çıkar. Bunlar bu konulara uygun isimleri kendi geleneklerinden seçerek verirler ve böylece bilimler tesis edilmiş olur.4 Burada sınıflandırılan konuların, adlandırılabilen belli kavramsal bütünlükler oluşturduğunun farkına varma olgusuna “bilimsel şuur” diyoruz. Bilimsel şuurun oluşması ile bilimler tek tek adlandırılarak tarih sahnesine çıkmış olurlar.

Üçüncü olarak, bilimsel süreç adlandırma aşamasından sonra yeni oluşan bilimlerin gelişmeleri şeklinde kendi tarihi içerisinde devam eder. Bu tarih içerisinde bilgi edinme faaliyetlerine ilişkin olarak yukarıda işaret etmeye çalıştığımız, dünya görüşü ve bilgi edinme faaliyeti arasındaki organik bağ gibi bilimsel sürecin gelişim

aşamalarında da bilimsel faaliyetlerle dünya görüşü arasında çok nâzik bir hayattar bağ vardır. Bu bağ koparsa; toplumdaki hâkim dünya görüşü,

bilimsel faaliyetler doğrultusunda etkilenemeyeceğinden bilimsel çalışmalar da yavaşlar ve bir müddet sonra zayıflayıp söner. Böylece elbetteki bilimsel süreç de sona ermiş olur.

Dikkat edilirse burada İlk Müslüman Türklerde bilim tarihi için nazarî bir çerçeve çizmeye çalıştık. Konumuzu bu nazarî çerçeveden ele almaya çalışacağız. Özellikle İslam öncesi Türklerde, "bilgi erbâbı" dışında, önemli bir bilim adamı görmediğimizden her hangi bir bilimsel faaliyetin bulunduğunu da söyleyemeyiz. Sadece yukarıda da belirttiğimiz gibi hemen hemen her toplumda görebildiğimiz bilgi edinme faaliyetlerini sürdüren bir takım bilgi erbâbı kimseler görebiliriz. Ancak bunların ortaya koydukları bilgi birikimini bugün "bilim" olarak adlandıramayız. O zaman Türkler açısından bilim ve teknoloji tarihi de bu ilk Müslüman Türklerle başlamıştır diyebiliriz. Şimdi bilimsel süreci, bu tarihin nazarî çerçevesi olarak kullanıp sergilenmesine başlayabiliriz (nazarî çerçevenin tablo olarak ifadesi açıklık kazanmasını sağlayacağından tablo olarak gösterilmiştir).

II. Sorunlar Aşaması ve

Bilgi Erbâbının Tezahürü

Yaklaşık VIII. yüzyılın ortalarında Türkler İslamiyet'i kabul edince yeni bir dünya görüşü kazandılar. İslam dünya görüşü olarak adlandırdığımız bu âlem ve varlık tasavvuru içerisinde bilgi ('ilm) kavramı çok özel bir yer işgal ediyordu. Bu dünya görüşü özellikle bu çağlarda artık kendi toplum ve kültürü içerisinde bilgisel faaliyetlerle çok zinde bir ilişki içerisinde idi. Bilimsel sürecin ise başlamasına gerek yoktu; zira bu süreç zaten İslam'ın hemen ilk asrından itibaren başlamıştı. Ancak henüz başlamış olan bu süreç içerisinde Türkler doğrudan bilimsel faaliyetlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız bilgisel bilim sürecinden de anlaşılacağı gibi yeni Müslüman olmuş Türk toplumunun bilimsel süreç içinde etkin olabilmeleri için evvel emirde bu bilimsel sürecin en önemli itici gücü olan

İslam dünya görüşünü özümsemeleri gerekirdi. Bu özümseme sürecinin 50-100 yıl gibi çok kısa bir süre aldığını 870 civarlarında Farâbî (ö. 950) gibi dünya tarihine adını yazdırmış bir filozof ve bilim adamının Türkler arasından gelmesinden anlıyoruz.5 Bu zaman dilimini bilimsel süreç açısından değerlendirecek olursak Türklerin ilk İslam'ı kabul etmeye başladıkları dönemi, yaklaşık olarak İslam bilimsel sürecinin sorunlar aşamasını geçip disiplinleşme aşamasına yaklaştığı dönem olarak tespit edebiliriz. Bu dönemde aslında önemli bir Türk düşünür ve bilim adamı olmaması gerekir. Ancak bunun aksine hemen IX. yüzyıldan itibaren önemli filozof ve bilim adamları görmekteyiz. Bunun sebebi, hemen bu dönemde Türklerin bilim tesis etmeye gayet müsait olarak oluşturulan İslam dünya görüşünü büyük bir hızla özümsemeleri ve böylece bilimsel sürecin sorunlar aşamasına süratle adapte olmalarıdır. Bunun neticesinde toplumda bilgi faaliyetleri ilgisini çeken kimselerin bu faaliyetlere katılmak istemelerine yol açılmış ve bunlar eğitim kurumlarına girmişlerdir.

Bu dönemde yetişen önemli bilgi erbâbını incelemeden bunların sorunlar aşamasından neden geçtiğini kısaca inceleyeceğiz. Bu bilge kişiler büyük düşünür ve bilim adamlarının eserlerini özümseyerek daha basit bir dille halka ve devlet erbâbına aktarmışlardır. Böylece yüksek seviyede oluşturulan bilimsel bilgiler alt tabakalara kadar yayılarak Türk toplumunu o günün şartlarında bir bilgi toplumuna dönüştürmüştür. Böylece bilgi erbâbı daha sonra gelen büyük düşünür ve bilim adamlarına zemin hazırlamışlardır. Onun için bilim adamlarına gerekli kavramsal ve zihinsel zemin bizzat toplum seviyesinde tesis edilmişti. Bu yüzden sorunlar aşamasının Türk bilim ve teknoloji tarihindeki yeri ve önemini kısaca belirtmemiz yararlı olacaktır.

A. Sorunlar Aşamasının Türk Düşünce ve Bilim Tarihindeki Yeri

İslam dünya görüşü, bir medeniyet vüs'ati gösterdiğinden ve içinde oluşan zihinsel yapıları itibariyle diğer kültürleri dışlayıcı fikirleri barındırmadığından Türkler de Müslüman olduklarında kendi kültürlerini diğer Müslüman milletler gibi tamamen kaybetmediler. Sadece İslam'ın din anlayışı ile uyum arzetmeyen fikir, kavram ve davranışların yerlerine İslami olan unusurlar yerleştirilince Türkler de uyum içerisinde diğer milletlerle beraber İslam medeniyetinin bilimsel ve teknolojik faaliyetlerine kısa sürede katılabilmişlerdir. Bu açıdan çok kısa bir sürede İslam medeniyeti içerisinde iki önemli Müslüman Türk devleti görmekteyiz: Samânîler Devleti'nde vali ve ordu komutanı olan Sebüktigin'in kurduğu Gazneliler (969-1187) 6, diğeri de Karahanlılar (10-13. yüzyıllar). Yaklaşık olarak 3/9. yüzyılda Maveraünnehir bölgesindeki Karluk Türklerinin lideri Bilge Kül Kadir Han ilk olarak yine Samânîlerle girdiği bazı çatışmaları kazanarak Karahanlıların ilk kuruluş öncülüğünü yaptı.7 Ancak asıl Batı Karahanlıların lideri Satuk Buğra Han (ö. 955) Müslüman olup Abdulkerim adını alınca bu bölgelerdeki Türkler büyük gruplar halinde İslam'a girdiler.8

Gazne ve Kaşgar kısa zamanda bu bölgenin önemli kültür ve fikir merkezlerine dönüştü. Kaşgarlı Mahmud ve Kutadgu Bilig'i, Buğra Han'a (1074-1103) ithaf ederek kaleme alan Yusuf Has Hâcib bu dönemde yetişmişlerdir. Karahanlıların ve Gaznelilerin saraylarında Firdevsi (ö. 1020), Ebu'l-Fadl Beyhakî (ö. 1077), Bedi'u'z-Zaman Hemedânî (ö. 1008) ve Birûnî gibi birçok ilim, kültür ve bilim adamları barınmış bunlara hâmilik edilmiştir. Bunlara ek olarak zikretmemiz gereken önemli iki Müslüman Türk devleti de Selçuklular ve Hârezmşahlardır.

Selçuklular, Oğuz Türklerinden olup Göktürk İmparatorluğu'nun bir parçasıydılar. Oğuzlar 744'de dağılan Göktürklerden bağımsız gruplar halinde güneye doğru gelerek Mâveraünnehir, Hârezm ve Horasan

bölgelerine yerleşmeye başladılar. Samânîler o zamanlar bu bölgelere hâkim durumda olduklarından Oğuzlara askerî görevler vererek önemli sınır güvenliğinde onlardan yararlanmaktaydılar. Ancak Oğuzlar arasında çıkan bir anlaşmazlık üzerine Selçuk Bey onlardan ayrılarak Ceyhun nehri kıyılarına gelip buraya yerleştiler. Selçuk Bey'in hemen ölümünden sonra neredeyse topluca İslam'ı kabul ederek tamamen yeni bir ortama girmiş oldular. Selçuk'un oğlu Mikail Dönemi'nde pek önemli bir gelişme olmasa da onun oğulları Tuğrul Bey ve Çağrı Bey sayesinde Selçuklular kısa zamanda çok geniş topraklar üzerinde Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdular. Bununla birlikte sürekli onlardan koparak ayrılan diğer bazı Selçuklu grupları, Irak, Kirman ve Anadolu'da diğer Selçuklu beyliklerini kurmuşlardır. Böylece Selçuklu idaresi değişik şekillerde Orta Asya, İran, Hindistan, Irak, Suriye ve nihayet Anadolu gibi çok geniş topraklarda etkili olmuş ve buralarda büyük İslam medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır.9

Hârezm bölgesi de aynı şekilde Türklerin hâkimiyetine geçerek İslam medeniyetindeki işlevini sürdürmüştür. Pers İmparatorluğu zamanında başlayan Ceyhun'un (Amu Derya) aşağı havzasındaki İran hükümranlığı ilk önce Gazneli II. Mahmud'un bir generali olan Altun Taş'ı buraya vali tayin etmesiyle (433/1041) Türk idaresine geçmiştir. Ancak Büyük Selçuklu Devri'nde tamamen Selçukluların tayin ettiği valiler tarafından bu bölge yönetilmiş ve 'Ala'ud-din Muhammed (1200-1220) zamanında tam bağımsızlık elde ederek başlıbaşına bir devlet olmuştur. Bu bölge valilerine Perslerden kalma bir gelenekle Hârezmşah dendiği için bunlar da Hârezmşahlar olarak anılmıştır.10 Son idareci olan Celaleddin Hârezmşah'a (1221-1231) Muhammad ibn Kays Tibyânu Lugati't-Türkî 'alâ Lisani'l-Kangli adıyla ilginç bir eser sunmuştur. Ancak eser bize ulaşmamıştır. Bu nedenle Kaşgarlı Mahmud'un Dîvânu Luğati't-Türk adlı eseri ile bunun

arasındaki ilgiyi kuramıyoruz. Ancak Türkçe ile ilgili gramer çalışmalarının ilerletildiğini tahmin edebiliriz.

Gazneliler, Karahanlılar, Selçuklar ve Hârezmşahlar ilk Müslüman Türkler olarak devletleşen düzenli topluluklar olduğundan bunlar dönemindeki bilim ve düşünce tarihi bizim için önemlidir. Ancak bu; devlet kurmadan, gerek münferiden gerekse belli topluluklar halinde İslam'a girince bu devletlerin kurulmasından çok önce Türklerin İslam bilim ve düşünce tarihinde rol üstlenmedikleri anlamına gelmez. Aşağıda göreceğimiz gibi Türk olduğu bilinen Fârâbî gibi filozoflar yanında Ebû Ma'şer Cafer ibn Muhammad el-Belhî (ö. 886), Ebu Nasr Abdullah ibn Ali el-Sarrâc (ö. 988) ve Ebu'l-Leys el-Semerkandî (ö. 984) gibi düşünürler de gelmiştir.

Bu bilim adamları hakkında daha ayrıntılı bilgi vermeden önce bilimsel sürecin sorunlar aşamasının önemli bir özelliğini burada belirtmek yerinde olacaktır. Sorunlar aşaması özellikle bilimsel faaliyetlere ortam görevi yapan dünya görüşünün belirlediği konuları kendine sorun edineceğinden bu dönemde yetişen bilim ve fikir erbâbının tarihçi, bilge kişi, yani hakîm, bugünün deyimiyle "aydın" (entelektüel), düşünür, edîb, şair ve mütekellim (filozof) olması benimsenen İslam dünya görüşünün âlem tasavuru içerisinde şekillenen tevhid, adalet, ubudiyyet ve ahlak gibi temel kavramlarından kaynaklanmaktadır.

Bundan anlaşılıyor ki Türkler bilimsel sürecin sorunlar aşamasını doğrudan önceki Müslüman milletlerden devralmışlar ve kendi toplumlarında yetişen çeşitli bilgi erbâbı ile bu aşamayı kendi kültürlerinde bir süre canlı tutmuşlardır. Bu sebepledir ki sürecin başında gelmesi gereken bazı bilgi erbâbı sonra gelmesi gereken bazı büyük bilim adamlarından sonra gelmişlerdir. Mesela, Farabî gibi büyük bir filozof ve bilim adamının bu süreçte Yusuf Has Hâcib, Kaşgarlı Mahmud ve Ahmet

Yesevî gibi bilgi erbâbından sonra gelmesi gerekirdi. Çünkü bilimsel süreç bilgisel (epistemolojik) olarak bunu gerektirir. Bunun sebebi; daha önce belirttiğimiz gibi, sorunlar aşaması, Türkler Müslüman olduklarında çok mesafe almış ve İslam bilimsel kavramlar yumağı artık oluşmuştu. Bütün gereken şey bu kavram ve ıstılah yumağının o devre kadar artık çok gelişmiş olan eğitim kurumları vasıtasiyle yeni Müslüman olanlara aktarılması idi. Türkler bunu başarı ile özümsediler ve kısa sürede disiplinleşme ve adlandırma sürecine diğer Müslüman milletlerle birlikte girdiler.

Burada ayrıca belirtmemiz gereken husus şudur; Türklerde düşünce ve bilim tarihini işlerken sunduğumuz her bilim adamının Türk olması gerekmez. İslam medeniyeti içerisinde ele alınan her millet bu tarih mirasına sahip çıkabilir. Çünkü medeniyetlerde mahalli kültür ve ırk aşıldığından evrensel bir kültür oluşturulmuştur. Bu kültür içinde olan her fert, milliyeti ne olursa olsun bu medeniyetin mirasına katkıda bulunmuştur. Aynen bir üretim kurumunda genel müdüründen en küçük işçisine kadar herkes üretilen şeyde pay sahibi olduğu gibi; bir medeniyet içerisinde en üst düzey bilim adamından en alt medrese öğrencisi ve bunlara ortam hazırlayan hâmiler ve köy halkları hepsi milliyetleri ne olursa olsun bu bilimsel mirasın pay sahipleridir. Ayrıca bir medeniyette hâkim olan dünya görüşünün dili âdeta o medeniyetin resmi dili olarak bütün bilimsel ve kültürel faaliyetlerde kullanılır. Bu yüzden diğer milletler gibi Türkler de bu medeniyetin resmi dili ile eğitim görmüşler ve bu dilde bütün bilimsel ve düşünsel eserlerini yazmışlardır. O halde Türklerde bilim ve düşünce tarihini işlerken sergilenmesi gerekenin Türklerin bu faaliyetlerdeki rolünün ne olduğudur. Türkler bu rolü bazan bilim adamlarına milliyetleri ne olursa olsun sahip çıkarak üstlenmişler, bazan da bizzat kendileri bilim adamı olarak bu faaliyetlere iştirak etmişlerdir. Bu anlayış ve nazarî çerçeveden

hareketle bilimsel sürecin disiplinleşme aşamasını ve bu aşamadan hemen adlandırma aşaması ile bilimsel ilerlemenin nasıl hızla geliştiğini incelemeye geçmeden önce bilgi erbâbında kısaca söz edebiliriz.

B. Bilgi Erbâbının Tezahürü ve Oluşturulan Kavramsal
Bilim Ortamı

Bu geleneğin elimizde yazılı eseri bulunan en önemli temsilcileri, Yusuf Has Hâcib ve Dede Korkut'tur. Her iki yazar hakkında da elimizde eserleri dışında bilgi mevcut değildir. Hatta bunlardan ikincisinin gerçekten bir yazar mı yoksa anlatılan öykülerdeki kahramana verilen bir ad mı olduğu da açık değildir. Dede Korkut hakkında bizlere aktarılan birçok menkıbeler vardır ancak bunların efsane özelliğinde anlatımlar olduğu gayet açıktır.11 Bu açıdan biz Dede Korkut adını bu tür eserlerin yazarı olarak alacağız ki bu tür eserlerin yazar ve/veya yazarları hakkında konuşmamız mümkün olsun. Dede Korkut'un içerik olarak tahlili hem mantıken hem de bilimsel süreç açısından daha önce gelmesi gerekir. Hâlbuki elimizde mevcut tek eksiksiz nüshada anlatılanlardan anlaşıldığına göre bu hikayeler her ne kadar İslam öncesi Oğuz Destanı'ndan mülhem ise de tarihçiler, anlatılan olayların ilgisi bu eserin 15. yüzyılda yazılmış olma ihtimali üzerinde durmaktadırlar. Bizce bu doğru olamaz; elimize geçen nüshalar onların bu yüzyılda neşredildiğini gösterebilir. Ancak burada anlatılan bilgelik hikayeleri İslam dünya görüşü ile çelişki arzetmediğinden yeni bilgi ortamına uydurulmak için büyük tadilat gerektirmeden ağızdan ağıza söylenerek gelmiş ve büyük ihtimalle 10. yüzyıl civarlarında yazıya dökülmüştü.

Dede Korkut masallarında Anadolu'ya yerleşmeye başlayan Oğuz Türklerinin hayat hikayelerini ahlâkî bir ibret ortamında bulmaktayız. Bunlar sadece eğlence olsun diye anlatılmamış belli bir dünya görüşünü

veya bu dünya görüşünde belli anlayışları eğitme yoluyla yerleştirme amacı ile işlenmiştir.

Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'i bilgelik hikaye türünden olmayıp ahlâk ve insanlık değerlerini kavramsal olarak işlemektedir.12 Yusuf Has Hâcib 11. yüzyılda Balasagun'da Karahanlı Buğra Han'ın hizmetinde bulunduğu sırada 1069 yılında bizzat ona sunmuştur. Siyasetname türü eserlere bir örnek teşkil edebilir.13 "Mutluluğun bilgisi" anlamını taşıyan eser, her iki dünyada da mutluluğu elde etmek için bilgiye ihtiyaç olduğunu değişik ve Türk kültürüne uygun kavramlarla işlemektedir.

Bundan önce Fârâbî de mutluluk için bilginin zorunlu olduğunu, aşağıda göreceğimiz gibi, felsefî açıdan savunmuştu.14 Büyük ihtimalle Kutadgu Bilig kendinden sonra bir gelenek başlatarak Alp Arslan'ın meşhur veziri Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi'ne de öncülük etmiştir. Bu kavramsal yaklaşımların bir siyasi anlayış sergilediklerini dikkate alırsak daha sonraki siyaset felsefesinin gelişmesine de öncülük ettiğini bilimsel sürece dayanarak söyleyebiliriz.

Yusuf Has Hâcib ideal bir idarenin nasıl olabileceğini kavramsal dille ifade ederken Hakan Kül Toğdi ve veziri Ay Toldi'nin ağzından hikmetli sözlerini aktarmaktadır. Bu eserde ayrıca bilge Oğurmiş hikmetli sözlerle yol göstermektedir. Mecazi bir anlatımla Kün Toğdi hakikat yolunu, Ay Toldi mutluluğu ve Kün Toğdi'nin oğlu aklı, hikmeti, bilge kişi Oğurmiş ise insanın geleceğini temsil etmektedir. Bu anlatımını büyük bir ustalıkla sergileyen düşünürümüz, gününün en güzel edebî ve fikrî yapıtını düşünce tarihimize kazandırmıştır.

Kutadgu Bilig kendi zamanındaki bilgisel birikiminin olgunlaştığını göstermektedir. Özellikle bilginin güvenilir bir rehber olarak burada işlenmesi Türklerin çok kısa zamanda sorunlar aşamasını geçerek İslam medeniyetinde henüz erişilen disiplinleşme aşamasına kendilerini

uydurduklarını göstermektedir. Bu tür şahsiyetler elbetteki az değildir; ancak bütün kültür ve medeniyet tarihlerinin ilk dönemlerinde olduğu gibi tarihimizin bu döneminde de sadece birtakım isimler ve genel olarak başarılarından söz edecek kadar elimizde kaynak kalmıştır. Mesela Edib Ahmed Yüknekî, bu sıralarda Uygur harfleriyle günümüze kadar ulaşan Kaşgar Türkçesi ile yazdığı Atebetü'l-Hakâyık ile karşımıza çıkmaktadır. Yüknekî hakkında tek bildiğimiz şey bu eseri ve yaklaşık 12. yüzyıl sonları ile 13. yüzyıl başlarında yaşamış olmasıdır.15

Kutadgu Bilig'in bir nevi yeniden tasarlaması olarak görülebilecek bu eser manzum olarak kaleme alınmıştır. Ancak Yüknekî, görüşlerini âyet ve hadislerle destekleyerek sergilemiştir. Ona göre mutluluğun yolu bilgi yoludur. O halde sadece bilgili insanları dost edinmeli ve cahillerden uzak durmalıdır. Bilginin gerçek anlamını ve değerini sadece bilgili insan (âlim) bilir. Yaratan bile ancak bilgi ile bilinir. İslam dünya görüşünün oluşma aşamasında bilgiye yapılan vurgunun Türklerin bilimsel sürecin sorunlar aşamasında yapılması bir tesadüf değildir; aksine özümsedikleri dünya görüşünü gayet açık bir şekilde yansıtmaktadır.

Bu aşamanın diğer önemli bir ismi de Ahmed Yesevî'dir. Önemli bir tasavvuf şeyhi olan Yesevî'nin babası da Şeyh İbrahim adında bir bilgi erbâbıdır. Türkistan'da Seyram kasabasında yaklaşık 1080 yılından sonra doğduğu tahmin edilmekte ve ilim tahsili için Hemedân'a gelip Şeyh Yusuf Hemedânî'den ders aldığı bilinmektedir. 1160'ta Şeyh Yusuf Hemedânî'nin ölümünden sonra Yesevî, onun halifesi olarak postnişin olmuştur. Sonra Yesevî nisbesini aldığı şehir olan Yesi'ye gelerek burada yerleşmiş ve 1160'ta ölümüne kadar burada ders vererek hayatını geçirmiştir. Gerçekten kendisine ait olduğunu kesinlikle bildiğimiz hiçbir eseri günümüze kadar ulaşmamıştır. Meşhur Divan-ı Hikmet adlı şiirlerinin toplandığı eser sonraları yazıya dökülerek büyük bir ihtimalle 17. yüzyılda

oluşturulmuştur.16 Yesevî'nin hayat anlayışını ve kültürümüze katkısını çok iyi bildiğimiz Yunus Emre'ye kıyaslayarak anlayabiliriz. Bu tür bilgi erbâbının katkılarıyla Türk dünyasında İslam dünya görüşü ve onun 'ilm yapısı özümsenmiştir. Böylece bu gelişmeler, Türk kültürüne bilimsel yaklaşımın ilk örneğini kısa zamanda henüz 11. yüzyılın ilk yarısında Kaşgar'da doğan Kaşgarlı Mahmud'un elinden vermiştir.

Kaşgarlı Mahmud'un hayatı hakkında malesef sahip olabildiğimiz tek bilgi en önemli eseri olan Dîvânü Lugati't-Türk'te (Türk Dili Sözlüğü) kendisinden kısaca bahsettiği cümleleridir. İyi bir eğitim gördükten sonra (ilim tahsili için) seyahata çıkarak Bağdat'a geldi ve burada uzun süre yaşadı. Buradaki ilim çevrelerinin Türk dillerine gösterdikleri ilgiyi görünce bu Dîvânı'nı kaleme almaya karar verdi ve 1072'de başlayarak 1074'te tamamladı.17 Kaşgarlı Mahmud'un bu eserini bilimsel ölçütlere gayet riayet ederek ele aldığını bu eserine bir bakıma tetimme olarak yazdığı Kitabu Cevâhiri'n-Nahv fi Lugati't-Türk adlı gramer kitabından anlıyoruz. Böylece o, Türk dilinin kendi günündeki dilbilimsel bütün gereksinimlerini tamamlamış oluyordu. Fakat ne yazık ki bu eserin hiçbir nüshası günümüze kadar ulaşmamıştır.

Kaşgarlı Mahmud'un Dîvânı kendi zamanındaki coğrafî bilgileri de kullanarak bir dünya haritasıyla Türklerin yaşadıkları bölgeler hakkında da bilgi içermektedir. Bîrûnî'nin verdiği bilgilere yakınlığı, onun eserinin kullanıldığını da göstermekle birlikte ondan ayrıldığı noktalar diğer coğrafyacıların da eserlerine müracaat edildiğini sergilemektedir. Kaşgarlı Mahmud'un haritası dairevî olup renkli olarak ve Türk devletinin o zaman bulunduğu Balasagun şehri esas alınarak çizilmiştir. Bu erken dönemde bile bilgi akışının ve bilimsel faaliyetlerin dinamizmini göstermek için Kaşgarlı Mahmud'un coğrafya kaynaklarına kısaca işaret edebiliriz. Çizdiği haritada Kaşgarlı Mahmud, Ebu Abdullah el-Ceyhânî (ö. 10. yy), Ebu Zeyd Ahmad

el-Belhî (ö. 934), İbn Hevkel ve Ebu İshak İbraim ibn Muhammed el-İstahrî'den (ö. 10. yy) yararlanmış olabilir. İbn Hevkel'in 10. yüzyılda (ö. 980 civarları) yaşadığını ve Sicilya'ya kadar gittiğini bizzat eserinden bilmekteyiz. Bu coğrafya uzmanlarının hemen hepsi aşağı yukarı çağdaş olup Maveraünnehir bölgesinden Endülüs'e kadar tüm İslam coğrafyasını bir kısmı dolaşmıştır.

Belhî'nin Suveru'l-'Âlem veya Takvîmu'l-Buldân adlı eseri bize ulaşmamıştır. İstahrî ve İbn Hevkel'in bundan yararlandıkları bilinmekte ve böylece İslam bilimsel sürecinde önemli bir coğrafya akımının öncülüğünü yapmaktadırlar. Belhî ayrıca büyük Aristocu filozof Kindî'den feflsefe, astronomi, tıp ve diğer bilimleri tahsil etmiştir. Böylesine coğrafî bilgiye sahip olmak o zamanın imkanlarına göre gerekli teknolojinin de geliştirilmesine bağlıdır. Bundan anlaşıldığına göre tam bu sıralarda çeşitli rasathane, astronomik ve coğrafi bilgiler için gerekli olan bilimsel araç ve gereçleri yapacak teknolojinin de bilimsel ilerleme ile paralel geliştiğini belirtmemiz gerekir. Bunlardan ilk bildiğimiz 1075 yılında Selçuklu sultanı Celâleddin Melikşah'ın İsfahan'da Ömer Hayyam'a kurdurduğu rasathanedir. Tabii ki meşhur Merâğa Rasathanesi bundan aşağı yukarı 150 sene sonra kurulmuş ve bunu büyük matematikçi ve astronomici filozof Nasiruddin Tûsî kullanmıştır. Ancak bu gelişmeler artık bilimsel sürecin gelişme aşamalarında cereyan eden bilimsel ve teknolojik faaliyetler içerisindedir.

Yine bu devrin önemli teknolojileri arasında mimarî yapıları ve yol, kervansaray, su kemerleri, büyük kale ve câmi yapmada kullanılan mühendislik bilgilerini aktarabiliriz. Özellikle Karahanlı hakanı Şemsülmülk (1068-80) kamu yapılarına önem vermiş ve bu alanda birçok yollar, kervansaraylar ve câmiler inşa ettirmiştir. Muhammed ibn Süleyman (1102-30) ise Buhara kalesini yeniden inşa ettirmiş ve buraya yakın bir

yerde meşhur Şemsâbâd sarayını yaptırmıştır. Semerkand'da İbrahîm Tamğaç Han 458/1066'da bir vakıf kurarak buradaki medresede görev yapan hocaların ve ilim tahsil eden talebelerin ihtiyaçlarını karşılamaları için gerekli tedbirleri almıştır. Aşağıda göreceğimiz gibi bu medreselerde büyük Türk filozofu Mâtûrîdî'nin ve Ebu Hanife'nin eserleri çalışılmakta ve görüşleri öğretilmekte idi. Şimdi bu bilgi erbâbının fikir faaliyetleri sayesinde Türklerin İslam medeniyetindeki bilimsel sürecin disiplinleşme aşamasına nasıl katkıda bulunduklarını ve bu sayede hangi bilim ve fikir adamlarının yetiştiğini kendi tarihsel çerçevesi içerisinde ele almaya çalışacağız.

III. Disiplinleşme Aşaması ve Bilimsel İlerlemeler

Yukarıda belirttiğimiz gibi Türklerin münferiden Müslüman olmaya başladıkları yaklaşık 750'li yıllar İslam medeniyetinde bilimsel sürecin artık sorunlar aşa

masını terkedip disiplinleşme aşamasına girmeye başladığı bir dönemdir (bk. tabloya). Bu bakımdan ilk Müslüman Türk toplumları bir bakıma sorunlar aşamasıyla karşı karşıya kaldıklarında hızla bilimsel sürece kendini uyarlayan münferit Türkler de vardı. Onun için sorunlar aşamasında da olduğu gibi ilk Müslüman Türklerdeki düşünce ve bilimlerdeki gelişmeleri kronolojik sıraya uyarak aktarmak imkansızdır. Bunun aksine yukarıda bilgisel açıdan sunmaya çalıştığımız bilimsel süreç sıralamasını takip etmek daha uygundur. Bu yüzden yukarıda sunduğumuz düşünürlerin zamanlarından geriye doğru gidip İslam bilim geleneğinin ilk temsilcilerini iki sınıfta toplayarak burada anlatmaya çalışacağız. Böylece bilimsel sürecin bilgisel önemi de ortaya çıkacaktır. Bu açıdan ele aldığımızda epey gerilere giderek Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Hârezmşahların da öncesine geçip ilk yetişen birinci tabaka düşünür ve bilim adamlarını; sonra

da Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Hârezmşahlar dönemlerinde bunların himayesinde yetişen bilim adamlarını sunmak zorundayız.

Burada belirtmemiz gereken bir husus şudur; Disiplinleşme aşamasından sonra yukarıda belirttiğimiz gibi adlandırma aşaması gelmektedir. Ancak bu aşamayı ilk Müslüman Türkler açısından ele almamıza gerek yoktur. Çünkü İslam medeniyetinde disiplinleşme aşamasının son dönemleri, yani yaklaşık 800-850'ler, aynı zamanda adlandırma aşamasıdır. Zira hemen bu yılların sonlarına doğru adlandırılmış olarak birçok bilimin tesis edildiğini görmekteyiz. Zaten ilk Müslüman Türk devletlerinin ortaya çıkışı da bundan hemen sonradır. Fakat tabi biz burada ilk Müslüman Türk devletleri kurulmadan münferiden Türk topluluklarından bu sürece giren Türklerin bulunduğundan bahsetmiştik. O halde burada disiplinleşme aşaması, adlandırma aşaması ve hemen bundan sonra gelen bilimlerin artık kendi tabii süreçlerinde geçirdikleri gelişme aşamalarını hep birden değerlendirebiliriz. Aslında burada sunmaya çalıştığımız olgu bir bütün içerisinde koparılarak çıkarılan bir tarihtir. Bu bütün İslam medeniyetidir, koparılmaya çalışılan parça ise Türklerin bu medeniyet içerisinde bilim ve düşünceye verdikleri hizmettir. Bu fikri göz ardı etmemeliyiz ki bazan ortamsız gibi görünen düşünürler karşımıza çıkmaktadır. Mesela, Fârâbî, Türk; hocası Ortodoks Hıristiyan Arap, talebeleri ise Arap, Fars ve hatta yine Hıristiyan kökenli kimseler. Şimdi Fârâbî'yi bu ortamından nasıl koparabiliriz? Bu yüzden karşımıza kimliksiz ve ortamı olmayan bir tarih çıkmaması için Türk bilim tarihini Yüksek İslam Medeniyeti'nin bir parçası olduğu gerçeğini göz ardı etmemeliyiz.

A. Birinci Tabaka Düşünürler ve Bilim Adamları (750-950)

İlk Müslüman Türk devletlerinden önceki dönemi şekillendiren çok önemli "Birinci Tabaka" diye adlandırdığımız Türk veya İran-Fars asıllı birçok düşünür vardır. Bu dönemde Türk İslam tarihi İran kültürü ile o

kadar girgindir ki birçok düşünürün milliyetini kesin olarak belirlememiz henüz mümkün değildir. Bunlardan bir kısmının, Mâtûrîdî ve Fârâbî gibi, Türk olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. Diğer bir kısmının Türk olma ihtimalinin bulunduğunu; Ömer Hayyâm gibi, diğerlerinin ise İran-Fars asıllı olduklarını kesinlikle bilmekteyiz. Mesela bilimsel sürecin sorunlar aşamasında çok erken döneme gidersek Hasan el-Basrî'de (642-728) olduğu gibi birçok düşünürle karşılaşırız. Hasan el-Basrî'nin babasının adı, Perûz olarak belirtilmekte ve Irak'ın fethi sırasında esir alındığı söylenmektedir.18 Sonra Medine'ye getiriliyor ve burada hürriyetini kazanınca Peygamberimiz'in hanımı Ümmü Seleme'nin azatlı kölesi Hayre ile evleniyor. Hasan'ın bizzat Peygamberimiz'in evinde doğduğu ve burada büyüdüğü belirtilmektedir. Onun Basra'daki meclisi, İslam düşüncesinin belki de ilk Sünni eğilimli diyebileceğimiz kelam tartışmalarının bir bakıma merkezi durumundadır. Halife Abdulmelik'e bir mektup yazarak insan cüz'i ihtiyarisini Eş'ari ve Mâtûrîdî'den çok önce Kur'an ve hadislere dayanarak aklen savunmuştur.19 Tasavvuf düşüncesine de öncülük etmiş ilk dönem düşünürlerindendir.

Yine Mutezile'nin önemli öncülerinden ve Hasan el-Basrî'nin halkasına katılmış bir düşünür olan 'Amr ibn 'Ubeyd'in de ismi Bâb olan dedesi Afganistan'ın fethi sırasında Kabül'de esir alınmıştır. 'Amr ibn 'Ubeyd'in 80/699 civarında Belh'de doğduğunu belirten kaynaklar olmakla beraber Basra'da doğduğunu da söyleyenler vardır.20 Hacdan dönerken 761'de vefat etmiştir. Ebu Hanife'yle birçok ilmi tartışmalar yaptığı söylenmektedir. Zaten Ebu Hanife'nin (699-767) babası da Kabül'de esir alınarak Kufe'ye getirilmiş ve bir zaman sonra azat edilmiştir. Bu her iki düşünürün de sorunlar aşamasından disiplinleşmeye geçişte oynadıkları rol çok büyüktür. Yine bu dönemin önemli soyut düşünürlerinden Ğeylan el-

Dimeşkî, Halife Hz. Osman'ın bir kölesinin oğludur. Doğum tarihini bilmemekteyiz;

Evzâ'î'nin verdiği bir fetva ile Halife Abdulmelik'in onu öldürttüğünü belirten kaynaklar vardır. Bu da onun 724 ile 743 arasında öldüğünü gösterir. Ğeylan el-Dimeşkî kaderî görüşleri savunmakla bilinmektedir. Bu gelişmelerin önemli diğer bir düşünürü de Cehm ibn Safvân ebu Muhriz el-Semerkandî'dir. El-Tirmizi olarak da anılmaktadır. Horasan'da Emevi idaresine karşı ayaklanan gruplara katıldığı için 746'da yakalanınca öldürülmüştür. Cehm ibn Safvân'ın Türk kabileleriyle bu ayaklanmayı desteklemeye çalıştığı onun Türk olma ihtimalini artırmaktadır.21 Soyut düşüncenin bu dönemde bizce en önemli temsilcisidir. Bu yüzden onun fikirleri Cehmiyye okulu olarak adlandırılmış ve ilk dönem Selef okulu mensupları tarafında zındıklıkla suçlanarak ağır şekilde eleştirilmiştir. Bunlardan en önemlisi Ahmed ibn Hanbel'in yazdığı, al-Radd 'alâ'l-Cehmiyye adlı eserdir.22 Hâlbuki Taberî'nin belirttiğine göre Cehm devletin adil olmasını ve Kur'an ile sünnete ters düşmemesini savunuyordu. O halde Cehm'e gösterilen tepkinin sebebi ne idi? Bize göre felsefî düşüncenin henüz filizlenmekte olduğu bu dönemde Yunan felsefesinde uzman birtakım kişilerle girilen tartışmalar neticesinde aklı kullanarak belli görüşler geliştirme eğilimi bazı düşünürler arasında hızla kabul görmeye başladı.23 Bunun neticesi olarak Allah'ın zâtını idrak etme ve akıl ile anlatma çabaları başlamıştır. Bunun yanında kader, cüz'i ihtiyari ve mebde', me'ad meseleleri gibi hadislerle üzerinde fazla fikir yürütülmemesi istenen konularda da bu düşünürler aşırı şekilde tartışmalara girmişlerdir. İşte Selef Okulu'nun alışkın olmadığı bu düşünce biçimi ağır eleştirilere maruz kalmıştır.

Ancak bu soyut düşünce okulları dışında yine Horasan ve Orta Asya Türk bölgelerinden yetişen birçok hadis, tefsir ve fıkıh uzmanı bilim

adamları yetişmiştir. Bunlardan en önemlisi Muhammed ibn İsmail Ebu Abdulah el-Buhârî'dir (810-870). Buhârî, topladığı hadislerin ve tarihî bilgilerin doğruluğunu belirleyebilmek için binlerce kilometrelik yol kat ederek bugün en sıhhatli kaynak olarak görülen Sahîh'ini kaleme almıştır. Devrinin bilimsellik ölçütünü gösteren bu yapıtı aynı zamanda İslam medeniyetinde tarih geleneğinin oluşmasında öncülük etmiştir. Bunu destekleyen Ferganalı bu erken dönem tarihçileri arasında Ebu Muhammed Abdullah el-Fergânî (895-972) ve onun oğlu Ebu Mansur Ahmed el-Fergânî'yi (939-1007) zikredebiliriz. Abdullah el-Fergânî bizzat Taberî'den ders almış ve onun meşhur tarih kitabına ölümünden sonra el-Sila ikmal yazmıştır. Oğlu Ahmed el-Fergânî de babasının kaldığı yerden tarihi devam ettirmiş ve Silatu's-Sila adıyla buna ikmal yazmıştır.

Bu dönemin çok önemli bir bilim adamı da yine Fergana'dan gelmektedir. Muhammad ibn Kesîr el-Fergânî olarak zikredilen bu bilim adamı herhalde 900'lu yılların başına kadar yaşamış olmalı. Fakat hakkında hemen hemen hiçbir bilgiye sahip değiliz. Sadece Halife Me'mun ve Mütevekkil zamanında yaşadığı belirtilmekte ve devrin önemli astronomi uzmanlarından olduğu söylenmektedir.24 Meteorolojik verileri kullanıp Nil nehrindeki su akış miktarına uygun bir ölçüm aleti geliştirmesi için Mütevekkil, Fergânî'yi Fustat'a (Mısır) göndermiştir. En önemli eseri olan Usûl 'İlmi'n-Nucûm veya diğer bir adıyla "Astronomi Bilimine Giriş" Latinceye bir kaç defa çevrilmiştir. İbraniceye de çevrilen bu eserin Arapça aslı, bugün yazma olarak birçok kütüphanede mevcuttur. Ayrıca usturlab hakkında yazdığı al-Kâmil fî'l-Asturlâb kitabı da astronomi tarihinde çok önemli rol oynamıştır ve halen bazı elyazma nüshaları kütüphanelerde mevcuttur.

Fergânî'nin biraz daha yaşlı çok önemli bir çağdaşı olan Ebu Ma'şer Cafer ibn Muhammed el-Belhî de astronomi uzmanı idi. Memleketi olan

Belh’ten ayrılıp Bağdat’a gelmiş ve Kindî’den ders almıştır. Vâsit’de 272/886’da ölmüştür. Eserleri Latinceye çevrilmiş ve Batı’da Albumasar adıyla çok ün yapmıştır. Astronomide çeşitli hesaplamalarda kullanılan zîc yapımını Pehlevi dilinde anlatan bir eseri yanında “Astronomiye Ayrıntılı Giriş” anlamında el-Medhalu’l-Kebir adlı bir kitabı vardır.

Bu arada tarihin âdeta karanlıklarına gömülü olarak duran çok önemli bir matematikçi bulmaktayız; kısaca İbn Türk olarak anılan Ebu’l-Fadl Abdulhamîd ibn Vâsi’ ibn Türk. Büyük matematikçi Hârizmî’nin çağdaşı fakat ondan yaşça büyük olma ihtimali olan İbn Türk hakkında klasik kaynaklarda çok az bilgi vadır ve ne yazık ki onun sadece bir eseri gün ışığına çıkarılabilmiştir.25 Ad-Darûrât fî’l-Mukterinât min Kitâbi’l-Cebr ve’l-Mukâbele adlı bu eserin ne yazıkki sadece bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. Bunun dışında ona atfedilen bir kaç eser daha vardır ancak bunlardan hiçbiri elimizde mevcut değildir. Fakat mevcut bilgiler ışığında İbn Türk’ün Hârizmî düzeyinde bir matematikçi olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak Batı dillerine ve özellikle 12. yüzyılda Latinceye eserleri çevrildiği için adı çok iyi bilinen Ebu Ca’fer Muhammed ibn Musa el-Hârezmî hakkında da pek bilgiye sahip değiliz. Sadece Halife Me’mun zamanında eser vermiş olmasından yaklaşık 800-847 tarihleri arasında yaşamış olduğunu tahmin edebiliyoruz. Matematik, coğrafya ve astronomi alanında bu kadar büyük üne sahip bir bilim adamı hakkında bilgi bulunmaması çok şaşırtıcıdır. Hârizmî, cebir biliminin müessesidir. Onun adının Latince’ye alghorismo gibi bozuk şekillerde transkribe edilmesinden ‘algoritma’ matematikteki birtakım işlemler için ad olarak kalmıştır. J. Vernet, Hârizmî’nin El-Muhtasar fi Hisabi’l-Cebr ve’l-Mukabele adlı kitabının Latinceye çevrilmesi ile o zaman kadar Avrupa’da hiçbir surette duyulmamış ve hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir bilim duyulmuş oluyordu.26 Cebirin bulunması ile ancak 17. yüzyılda Newton ve Galile

tabiatta cereyan eden olayların matematiksel hesapla ifade edilebileceğini keşfetmişler ve matematiği tabiat âleminin dili olarak telakki etmişlerdi.

Bu düşünürlerle ilk Müslüman Türk devletleri dönemine de yaklaşmış oluyoruz. Ancak hâlâ bundan önce karşımıza Ebu Mansur Muhammed ibn Mahmud el-Mâtûrîdî ve Ebu Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarkan ibn Uzlug el-Fârâbî çıkmaktadır. Bilim ve fikir hayatındaki gelişmeler bu iki büyük düşünüre gerekli zemini hazırlamıştır. Bunların ikisi, İslam felsefesinde iki ayrı akımı temsil etmektedirler; Mâtûrîdî kelam geleneğinin önemli düşünürlerinden, Fârâbî ise, Aristo geleneğinin önemli temsilcilerindendir. İlginç olan ise ayrı gelenekleri temsil eden iki düşünürün de çağdaş olmaları, ancak birinin Bağdat ve civarında, diğerinin ise Semerkand'da (Mâtûrîdî) yaşamış olmasıdır. Önemlerine binaen bu iki düşünürün fikir ve düşünce sistemlerini kendi geleneklerinin temsilcileri olarak biraz daha ayrıntılı ele almaya çalışacağız.

1. Kelam Geleneğinin
Temsilcisi Olarak Mâtûrîdî

Mâtûrîdî'nin hayatı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Yaklaşık 850 civarlarında doğduğunu tahmin edebiliriz. Ebu Nasr Ahmad el-‘Iyadî (ö. 874 ve 892 arası) ve Nuseyr ibn Yahyâ el-Belhî (ö. 881) gibi devrinin önemli bilim adamlarından ders almıştır. Yaklaşık 944 yılında Semerkand'da ölmüştür.

Bilgi felsefesinde Eş'arî gibi Mu'tezili bir geçmişe sahip olmamasına rağmen onların akılcılığını savunmuş ancak önemli hususlarda onlardan ayrılmıştır. Bu yüzden Eş'arî gibi Mu'tezile ıstılahi kavramlarını kullanmayıp kendi kelam kavramlarını oluşturarak tamamen yeni bir okul kurmuştur. Tam bir felsefi sistem olarak algılanabilecek olan Kitab'ut-Tevhid adlı eserinde tecrübe ve duyu organlarına bilgi edinmede önemli işlevler düştüğünü savunmuştur. Sistemli bir varlık felsefesi (ontoloji)

kurarak buna dayalı ilahiyat ve metafizik doktrinleri tesis etmiştir. Malesef Mâtûrîdî'nin sadece bazı konularda görüşlerinin incelendiği eserler dışında onun düşüncesini sistemli bir şekilde bir bütün olarak sergileyebileceğimiz önemli bir çalışma elimizde mevcut değildir.27 Eserlerinin bir çoğu hâlâ el yazma nüshalarla muhafaza edilmekte olup sadece bir kaç tanesi basılmıştır.

Genel İslam felsefesi içerisinde kelam geleneği, Aristocu gelenek ve daha sonra onun takipçisi niteliğinde olan Suhraverdî'nin (ö. 1191) temsil ettiği İşraki okulu ve Sadrâ olarak bilinen Sadruddin Şirazî'nin (ö. 1640) temsil ettiği Vücudiyye (veya Corbin'in adlandırmasıyla Isfahan) okulunda olduğu gibi düzenli bir sistem kurma çabası göstermemiştir. Bu aynı özellik Mâtûrîdî düşüncesinde de göze çarpmaktadır. Tek tek fikirlerini gayet akılcı ve sistemli sunduğu halde bunlardan düzenli bir sistem kurma çabasını Mâtûrîdî'de görmüyoruz. Hâlbuki aşağıda sunacağımız üzere Fârâbî gibi Aristocu filozoflarda düzenli bir sistem kurma çabası gayet açık bir şekilde görülmektedir. Bu durumda Mâtûrîdî'nin çeşitli eserlerinden derleyerek onun düşünce sistemini düzenli bir yapı içerisinde sergileyebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi insan aklı ancak belli bir düzen içerisinde üretken olarak işleyebildiği için sistem karşıtı yaklaşımlar bizce kelamda önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eksikliği bir nebze olsun gidermek için genel olarak baktığımızda Mâtûrîdî düşüncesini onun tek tek fikir ve görüşlerinden derleyerek sistemleştirebiliriz. Buna göre bütün kelamcılarda olduğu gibi Mâtûrîdî sistemi de her şeyi yaratan bir Allah fikri ile yola çıkmaktadır. Buna göre Allah'ın varlığı insan aklının alamayacağı bir hakikat değildir. Akıl kendi başına O'nun varlığını ve birliğini bulabilir ve bu bilgiyi elde etmekten sorumludur. Ancak Allah'ın zatını insan aklı elde edemeyeceği için bu konuda vahye muhtaçtır. Bu bakımdan bilgi edinme yolları sadece akıl ve duyu organları olmayıp aynı zamanda

Mâtûrîdî'nin "haber sahîh" dediği Peygamber'den bize aktarılan vahyî bilgidir.

İnsan bütün bu bilgi yollarını kullandığı zaman görür ki bu âlem belli bir amaç için yaratılmıştır. İnsan bu amacı elde etmek için Allah tarafından bir sorumlulukla görevlendirilmiştir. İnsana böyle bir sorumluluk yüklendiğine göre insan, sadece bunu yerine getirebilecek bir yapıda yaratılmakla kalmamış aynı zamanda bunu seçebilmesi için bir cüz'i ihtiyari ile donatılmıştır.

O halde insan hür olarak istediği yolu seçer ve bunu kendisi yerine getirir, bu yüzden sorumluluk da kendisine aittir. Onun için insan fiillerini Allah yaratır ancak bu fiillerin sahibi bunların seçicisi olan insandır. Kelamın tartışmalı konularına girmeden doğrudan Mâtûrîdî'nin görüşleri üzerine yoğunlaşmaya çalıştığımızdan onun Mutezile gibi diğer okullarla girdiği tartışmaları burada ele almamız mümkün değildir.

Allah'ın Kur'an'da anlatılan isimlerinden sıfatları olduğunu çıkarabiliriz. Ancak bu sıfatlar insan sıfatları gibi olmayıp Allah hakkında mecazi olarak kullanılırlar. Âlemin ezelî olduğunu savunan bir kimse "Allah ezelden beri yaratıyor (lem yezel khâlikan)" anlamında bunu savunuyor ise aklımız bunu kabul edebilir. Aksi halde âlem bizzat kendinden ezeli olamaz. Allah bu yaratması ile insanı muhatap alıp ona rehberlik etmesi için peygamberleri göndermiştir. Onun için insan inanmakla mükelleftir ve bu inanmanın getirdiği yükümlülük ise dinin emrettiği âhlaki bir yaşantıdır. Bu emirler de Kur'an'da açık ve net bir şekilde bizlere iletilmiştir, bizler bunu aklımızla ancak belli fıkıh yöntemleri ile çıkarır uygulamaya dökeriz.

İnsanın Allah tarafından yüklenen bu zorlu görevde başarılı olabilmesi için hakiki imanı elde etmesi gerekir. İman ise, Mâtûrîdî'ye göre, kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibarettir. Onun için amel imanın bir parçası değildir.

O halde iman eksilmez veya bir mal gibi de çoğalmaz, ancak sürekli yenilemeyle (tecdid iman) ve tekraratla artabilir yani daha da güçlenebilir. Diğer taraftan anadan babadan görerek elde edilen bir inanç taklidle iman olduğundan bu tür iman her zaman zayıflayabilir ve kayboluverir. O halde tahkik ile yani araştırarak ve aklımızı kullanarak imanı elde etmeliyiz. Bunlara ilaveten insan sadece akıldan ve duyulardan meydana gelmiş bir varlık olmayıp nefsinin çok çeşitli arzu ve istekleri olan kuvveleri vardır. İnsan bu arzu ve isteklere mağlup düşerek kötülük işleyebilir. Böyle bir durumda ümitsizliğe kapılıp kötülüğe devam edilmemeli, aksine tövbe ederek bu yoldan derhal geri dönmelidir. İmanı olan günahkar bir kulu Allah affetmezse cezalandırdıktan sonra imanı için onu cennetle mükafatlandıracaktır. İnsan ve varlık âleminin hedefi bu ebedi saadettir.

Mâtûrîdî'nin birçok görüşleri maalesef henüz basılmamış olan tefsirinde daha ayrıntılıdır. Bu bakımdan onun görüşlerini sistemleştirmede zorlandığımızı itiraf etmeliyiz. Bu görevi tam olarak başarabilmemiz için bütün bu eserlerin gün ışığına çıkarılmasına ihtiyaç vardır.

2. Aristo Geleneğinin (Meşşâ'î) Temsilcisi Olarak Fârâbî

Fârâbî'nin de hayatı hakkında pek bilgiye sahip değiliz. Türkistan'ın Fârâb vilayetinin Vâsic kasabasında 870 civarlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Babasının halifenin ordusunda bir kumandan olduğu belirtilmektedir. Bu gösteriyor ki babası bu göreve getirilince Bağdat'a taşınmışlar ve Fârâbî burada yaşamıştır. İyi bir eğitim aldığı tahmin edilmektedir. 942'de Hamdanî sultanı Seyfud-Devle'nin daveti üzerine Şam'a gitmiş ve 950 tarihinde ölünceye kadar burada yaşamıştır. Hıristiyan Aristoculardan Yuhanna ibn Heylân'dan Aristo felsefesi dersi almıştır.28 Fârâbî'nin tıp dışında hemen hemen her bilime dair eserleri mevcuttur ve bunların bir çoğu zamanımıza kadar ulaşmıştır.29 Bu eserlerinde Fârâbî tek tek çeşitli felsefî ve bilimsel konuları incelemiş ve kendi görüşlerini

sistemli bir şekilde geliştirmiştir. Ancak onun felsefî sistemini, kısaca Medinet'ul-Fâdila olarak bilinen Mebâdi' Âra' Ehl'ul-Medinet'ul-Fâdila adlı eserinden özetleyebiliriz.

Bu eser, her ne kadar sadece sonuç kısmı belki de Fârâbî tarafından fazla vurgulandığı için siyaset felsefesi olarak tanıtılmış ise de aslında onun tüm sisteminin bir özetidir. Bundan anlaşılıyor ki Fârâbî'ye göre siyaset felsefesi, belli bir bilgi ve varlık felsefesi üzerine kurulabilir. Buna göre bilginin temeli kavramlardır. Kavramların bilgisi mantık biliminde tanımlar yoluyla elde edilir. Nesneler hakkındaki bilgimizi ise, duyular yoluyla elde eder, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerle ifade ederiz. Nesnelerden genelleme yoluyla soyutlanan bilgiler akıl yürütme (kıyas) ile ilişkilendirilir ve böylece en üst düzey olan evrensel bilimsel bilgiye ulaşılır. Elde edilen her bilgi bir varlığın bilgisidir. Her varlık ise ya mümkün, ya zorunlu ya da mümteni'dir.

Mümkün varlık, var olması kendinden olmayan ve varolabilen fakat bunun için kendi dışında bir varlığa muhtaç olan şeylerdir. Mümteni', varolması mümkün olmayan varlıktır. Zorunlu varlık ise var olması için hiçbir şeye muhtaç olmayan varlıktır. Böyle bir varlık zorunlu olarak var olduğundan buna Vâcib'ul-Vücûd denir ve bu dinde Allah kavramı ile ifade edilmektedir.

Allah birdir, çünkü birden fazla olsa yaratıcılar sonsuz olurdu. Tüm varlığın varolmasını O'nunla açıklayabildiğimize göre herşey O'ndan gelmektedir. Bu gelme sudûr yoluyla olur. O'ndan ilk sudûr eden varlık Akl-ı Evvel'dir (İlk Akıl). Evrensel ve mutlak düşünceyi temsil eden bu İlk Akıl Allah'tan sudûr ettiği için mükemmel olsa da artık O'nun gibi değildir. Bu yüzden bir vecihle O'nu müşahede etmeye müştak, diğer bir vecihle kendi kendini izlemektedir. Birinci vecih itibariyle bu Akıl'dan bir Nefs zuhur eder, ikinci vecih itibariyle de şeffaf bir küre oluşur. Bu küreye

“felek” denmektedir ve bu felek, astronomide evrenin en dışını oluşturan sabit yıldızlar küresini temsil etmektedir. Sonra bu İlk Akıldan sırasıyla ve aynı yolla dokuz felek (şeffaf küre) ve bunların Akılları ve Nefsleri (Evrensel Ruh) birbirinden sırasıyla sudûr ederler. Bunlardan en sonuncusu, onuncu akıl olan Fa’al Akıl’dır ve bunun küresinde ay yer almaktadır; bu yüzden buna ‘Ay Küresi’ de denir. Güneş, merih, Mars, Venüs gibi diğer bütün gök cisimleri Ay küresi ile sabit yıldızlar küresi arasında kalan kürelerde yer almaktadırlar.

Bu küreler Allah’a olan iştiyaklarından dolayı dairevî bir hareket içindedirler ve bu yüzden bunlara âdeta asılı gibi duran gezegenler ve diğer gök cisimleri hareket etmektedirler. Bu şekilde çizilen metafizik bir astronomi çerçevesinden hareketle Fârâbî, felsefî sisteminin temelini oluşturmaktadır. Bu metafizik çerçeve içerisinde astronomisini ayrıca kurmakta ve bunu matematiksel hesapla takvim oluşturmaya esas almaktadır. Fârâbî’ye göre Fa’al Akıl yer kürede ilk önce şekilsiz olan saf maddeyi (heyula) harekete geçirir ve şekil kazanmasına sebep olur. Zaten “ilk madde” olarak da adlandırılan bu saf madde bil-kuvve şekil almaya müsait olup Allah’a olan sevgisinden (‘işk) dolayı bu harekete hazırdır. İlk maddenin şekil almasıyla hava, ateş, su ve toprak olarak dört unsur ve bunlardan da sırasıyla mineraller, madenler, hayvanlar, bitkiler ve insanlar varlık mertebelemesinde yerlerini alırlar. Her bir varlık mertebesinin, altındakilere rüçhaniyeti daha doğrusu üstünlüğü ve üstündekilere ise eksikliği, noksaniyeti vardır. İnsan yer kürenin en üstün varlığıdır. Bu yüzden Allah’a en yakın olabilecek ve dine muhatap olabilecek bir kapasitededir. Bu hitabı Fârâbî şu şekilde açıklamaktadır.

Fa’al Akıl, yukarıda görüldüğü gibi yer küremizde etkin olan en önemli semavî varlıktır. Bu aklın nefsi, Cebrail olarak bilinen melek olup Peygamberimiz’le irtibata geçerek ona Allah’tan vahiy getirmiştir.

Peygamberlerde akıl yanında hayal kuvvesi çok gelişmiş olduğundan vahiy için Cebrail ile temasa geçebilirler ve ondan aldıkları hakikatları halkın anlayacağı bir dille sembolik olarak onlara anlatabilirler. Onun için onların anlattıkları ile filozofların felsefi sistem içinde nazarî olarak ifade ettikleri bilgiler aynı hakikatın değişik anlatımından ibarettir. O halde felsefe bir bakıma nazarî dindir; din ise, sembolik veya mecâzî olarak ifade edilmiş bir felsefedir. Gerek felsefe gerekse din insanın mutlu olmasını esas alır. Mutluluğun özü ise bilgidir. Bilgi ya nazarî veya amelî olur. Bunlardan birincisi felsefede elde edilir, ikincisi ise ahlak ilminde elde edilir. Din ise bunu bize fıkıh olarak aktarır. Burada Fârâbî'nin ahlak felsefesinin ayrıntılarına girmeden bu felsefenin bir alt dalı olan siyaset felsefesini de burada sistemine esas aldığımız Medinet'ül-Fadila adlı eserinden çok kısa aktaralım.

Burada kısaca özetlediğimiz gibi tekâmüle dayalı bir âlem anlayışı sergileyen Fârâbî kozmolojisi, insanı hiyerarşik bir varlık anlayışı ile madde âleminin en üst düzeyinde görmektedir. Çünkü insan, sadece bedenden oluşan maddî bir varlık olmayıp aynı zamanda çeşitli duygu ve kuvvelere sahip bir nefesten müteşekkildir. İnsan nefsi akıl ile en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Çünkü insan, aklı sayesinde ilahî vahye mazhar olduğu gibi âhlaki yaşantısı ile diğer bütün hayvanlardan manen ve ruhen çok daha yüksek bir seviyeye ulaşır. Ancak insan bedeni ve nefsinin çok çeşitli ihtiyaçları vardır ve insan bunları tek başına temin edemez. Bu yüzden "teavün" (yardımlaşma) esasına dayalı topluluklar oluşturması insanın fıtratı gereğidir. Bu insan topluluklarının bir kısmı "mükemmel" (olgun), diğer bir kısmı ise "mükemmel" değildir. Bu toplumları da kendi aralarında sınıflandıran Fârâbî böylece kendi felsefî sosyolojisinin temelini atmıştır.

Fârâbî'ye göre, ahlakın temeli en "yüksek hayrı" (el-hayru'l-afdal) veya 'iyiliği' elde etmektir. Bunu elde eden toplumlar mutluluğu kazanırlar. Bu

ise, ancak her yönüyle tam olarak kurulmuş bir şehirde (el-medînetu'l-mutekâmile) (veya şehir devletinde) gerçekleştirilebilir. Fârâbî'nin, erdemli şehir (el-medînetu'l-fâdila) olarak adlandırdığı böyle bir şehir mükemmel işleyen bir insan bedenine benzer. Böyle bir bedende akıl, idareci olarak nefsin diğer bütün kuvvelerini yönetir. Bedenin bütün organları da buna uyarak her bir kuvve ve organ kendi rütbesinin fıtraten kendine tayin ettiği görevi yerine getirir. İşte erdemli bir şehir de böyledir; en erdemli insan bu şehrin idarecisi (emîr) olur, diğer insanlarda bilgi ve erdemlerine göre oluşan hiyerarşik bir düzen içerisinde idarecinin ve kendi üstlerinin verdikleri görevleri birbirleriyle uyum içerisinde yerine getirirler. Erdemli şehrin en erdemli insanı ancak bir peygamber olabilir, çünkü peygamber vahiy de aldığından fa'al akıl ile temas halinde olacak ve hiçbir zaman hata yapmayacaktır. Ancak peygamber olmadığı zamanlar erdem esasına dayalı çeşitli ilkelere göre belirlenebilecek olan filozoflar idareci olurlar.

Bu özelliklere sahip olmayan toplumlar ise, erdemli şehrin zıttı olarak 'câhil' şehire sahip olabilir; veya erdemli şehir insanları gibi aynı bilgilere sahip olup heva ve nefsine yenilerek bu bilgiler doğrultusunda yaşamayan toplumlar olabilir ki bunları da Fârâbî 'fâsık' şehirler olarak adlandırmaktadır. Bütün bu şehirleri ve alt sınıflarını ayrıntılarıyla belirleyen Fârâbî, aynı zamanda bu şehir halklarını öldükten sonra âhirette mükafat ve ceza beklediğini söylemektedir. Böylece Fârâbî en basit bir kavramdan başlayarak belli bir hedefe doğru giden âlem anlayışı içerisinde sistemini kurmuştur. Bu sisteminin ayrıntılarını mantık, fizik, matematik, astronomi ve psikoloji gibi değişik bilimlerde işlemektedir. Fârâbî sadece soyut bir düşünce sistemi kurmakla kalmamış bunları özümseyen ve daha ileri götürmeye çalışan birçok öğrenciler yetiştirmiştir. Böylece genel İslam felsefesi içerisinde Fârâbî okulu denilen ve İbn Sina'ya kadar uzanan önemli bir okulun kuruculuğunu da yapmıştır.30

Burada düşünce sistemlerini kısaca sunmaya çalıştığımız Mâtûrîdî ve Fârâbî kendilerinden sonra gelen düşünürleri kendi gelenekleri içerisinde çok ağır bir şekilde etkilemişlerdir. Bir bakıma diyebiliriz ki kelam geleneği Eş’ari ile birlikte tamamen Mâtûrîdî düşüncesi ile şekillenmiş, Aristo geleneğini izleyen düşünürlerin ve bilim adamlarının fikirleri de Fârâbî sistemi ile oluşmuşlardır. Sonraki gelişmelerde bunu daha açık bir şekilde görebiliriz.

B. İlk Türk Devletleri Dönemi Düşünürleri ve Bilim Adamları(950-1100)

En güçlü şahsiyet olarak karşımıza İbn Sina, Bîrûnî ve Gazali çıksa da bu dönemde birçok düşünür ve bilim adamı yetişmiştir.

Ancak bu incelememize sınır olarak aldığımız 1100 tarihinden sonra gelen özellikle Anadolu Selçuklularında İspanya’dan gelip Malatya ve Konya’da ikamet eden İbn Arabî, Sadreddin Konevî, Davud el-Kayserî ve Suhraverdi gibi yine çok büyük düşünürler ve bilim adamları vardır. Biz burada kendimize çizdiğimiz çerçeveye sadık kalarak ilk Müslüman Türk devletlerindeki önemli düşünür ve bilim adamlarını incelemeye çalışacağız. Bu şahsiyetler çok değişik gelenekleri ve düşünce okullarını temsil ettiklerinden düzenli bir sınıflandırma ile bu dönemin bilim ve düşünce tarihini aktarmak gerçekten çok güçtür. Aslında İslam medeniyetinde bilim ve düşünce tarihimizi böyle sistemli olarak anlatan bir eser henüz mevcut değildir.

Bu zorluklar içerisinde genel bir sınıflandırma ile ilim ve fikir adamlarını sunmaya çalışacağız. Bu sınıflandırmamıza bulundukları yerleri veya devletleri esas almamız mümkün değildir, çünkü birçok düşünür o zamanın şartlarında hem Selçuklu ve hem de Hârezmşahlar veya Gaznelilerin himayesinde bulunmuşlardır. Yine içinde bulundukları bilimsel ve fikrî ortam da çok farklılık arz ettiğinden yaşadıkları zaman sırasını esas

alarak bir sınflandırma da yapmak çok güçtür. Bu bakımdan fikri geçmişlerini esas alarak bir sınıflandırma içerisinde bunları sunmak bizce en uygun olanıdır. Bu şekilde yaklaşınca 1. Edebiyat ve fikir adamları, 2. Fıkıh geleneğini temsil eden düşünürler, 3. Kelam geleneğinin öncüleri, 4. Tabiat bilimlerine ağırlık veren düşünürler ve 5. Felsefe ve tasavvuf geleneğinde önem kazanan düşünürler olmak üzere beş sınıfta bu dönem düşünür ve bilim adamlarını sunabiliriz. Fakat bu sınıflamamızda bile yine zorluklar olduğunu kabul etmeliyiz, çünkü birden fazla geleneğe sahip şahsiyetler karşımıza çıkmaktadır.

1. Edebiyat ve Fikir Adamları

Gaznelilerden yola çıkacak olursak Ebu’l-Feth Ali ibn Muhammed el-Bustî ile karşılaşırız. Ebu’l-Feth bugünkü Afganistan’ın güneyinde kalan ancak tamamen tahrip edilmiş olan Bust şehrinde doğdu. Doğum tarihini bilemiyoruz ancak kaynaklar onun, 1011’de Buhara’da öldüğünü belirtmektedirler. Sebuktegin Bust’u fethedince Ebu’l-Feth onun himayesine girdi. Sonra bir müddet Gazneli Mahmud’un sarayında ağırlandı. Kendini Arap dilinin önemli bir şairi olarak temayüz ettirmiş bir aydındır. Şairlerin bilgisel faaliyetlerdeki en önemli işlevi soyut düşünceleri anlayabilmeleri ve bunları güzel ifadelere döküp herkesin anlayabileceği bir şekilde genel halk tabaklarına yaymaktır. Ebu’l-Feth, bu görevi başarı ile yerine getirmiş bir şairdir. Gazne’de bu şekilde Mahmud’un himayesinde olan diğer önemli bir şahsiyet de Bedi’uz-zaman el-Hemedânî’dir (ö. 1008). Bu arada yine Gazne sarayının himayesinde olan ve Gaznelilerin tarihini yazan önemli bir tarihçi de karşımıza çıkmaktadır, Ebu’l-Fadl Muhammed ibn Huseyn Kâtib el-Beyhakî (ö. 1077).

Sorunlar aşamasını işlerken zikrettiğimiz Kaşgarlı Mahmud, Yusuf Has Hacib, Ahmed Yesevî ve Edib Ahmed Yüknekî gibi şahsiyetleri burada tekrar zikretmemiz gerekmez. Bilgisel yaklaşımı sergileyebilmek için onları

daha önce işlememizin gerektiğini yeterince vurguladık. Ancak bunlara ek olarak Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ü de zikretmek gerekir. Her ne kadar Nizamülmülk ahkâmu's-sultâniyye türünden bir eser vermişse de onu Mâverdî (ö. 1058) gibi bir düşünür saymak mümkün olmadığından iyi bir devlet ve fikir erbâbı olarak bu sınıfta yer alabilir. Nizamülmülk, Tus şehrinde 1018'de doğdu. Babası Gaznelilerin idaresinde vergi görevlisi olarak çalışmaktaydı. Sonra babası Selçuklu idaresini seçip Tuğrul Bey zamanında bir devlet görevi üstlendi. İyi bir eğitim alan Nizamülmülk Alp Arslan zamanında vezirliğe getirildi.

Ünlü eseri, Siyasetnâme'yi 1091'de yazdı. Toplam elli bölümden oluşan eser, devlet başkanına öğüt verici ibretli hikayelerle süslenmiştir. Son on bölümü ise, devleti yıkan tehlikelerin neler olabileceğini konu edinmektedir. Melikşah zamanında da vezirlik görevini yürüten Nizamülmülk Alp Arslan gibi bir Hasan Sabbah fedaisi tarafından 1092'de öldürülmüştür. Alp Arslan'ın emriyle kurdurduğu medreseler onun adıyla Nizamiye medreseleri olarak anılır ve bunlar içerisinde Gazali'nin ders verdiği Bağdat Nizamiyesi en önemlisidir.

Bu gelenek içerisinde kısaca bahsedebileceğimiz bir müfekkir de Hakîm Ata'dır. Hârezm'de doğup büyüdüğü tahmin edilmektedir. Asıl adı Süleyman Bakırğânî olan Hakîm Ata'nın ölüm tarihi olarak yaklaşık 1186 verilmektedir. Ona "Hakîm" (bilge) adını veren Ahmet Yesevî'nin öğrencilerinden ve müritlerindendir.31 Büyük bir şair ve mutasavvıftır. Ancak kelam ve diğer bilimlere dair eseri mevcut değildir. Ona atfedilen üç eserden bahsedilmektedir: Bakırğân Kitabı (Kazan, 1846'da basılmıştır), Ahirzaman Kitabı (Kazan, 1847'de basılmıştır), Hazret-i Meryem Kitabı (Kazan, 1878). Bunların hepsi belli konuları ele alan ve toplumu aydınlatmaya çalışan şiirlerden oluşmaktadır. Onun için bu dönemin önemli edib düşünürlerindendir.32

2. Fıkıh Geleneğini Temsil Eden Düşünürler

Bu dönemde yetişen fakihler o kadar çoktur ki bunların hepsini saymak elbetteki mümkün değildir. Ancak önemine binaen ve sonraki yüzyıllardaki etkisini de göz önüne alırsak karşımıza Muhammed ibn Ahmed ibn Abî Sehl Ebu Bekr el-Serahsî çıkmaktadır.33 Hayatı hakkında geniş bilgiye sahip değiliz. 11. yüzyılda Maveraünnehir bölgesinde yaşamıştır. Eserlerinin çoğu fıkıh ile ilgilidir. Usulu'l-Fıkh, Şerhu's-Siyeri'l-Kebir ve Mabsut bu konudaki en önemli eserleridir. Şeybânî olarak bilinen İmam Muhammed'in önemli şarihlerindendir. Hanefi mezhebine bu açıdan çok hizmet etmiştir. Uzun zamanlar Osmanlı Devri'nde bile Hanefi ulemasının başvurduğu eserleri İslam fıkıh tarihinde bu açıdan önemli bir yere sahiptir. En önemli şârihi de Kasım ibn Kutlubuğa'dır (ö. 1474). Serahsî'nin hayatını da Tâcu't-Terâcim adlı şerhinde kaleme alan İbn Kutlubuğa'ya göre Serahsî Fergana'da 1106 yılında öldü.34

Ebu'l-Leys el-Semerkandî bu dönemin diğer önemli bir Hanefi fakih düşünürüdür. Her ne kadar fakih olarak şöhret yapmış ise de bir kelamcı olarak aynı üne sahiptir. Ancak aşağıda inceleyeceğimiz diğer kelamcılarla boy ölçüşecek düzeyde bir eser verememiştir. Bu konuda Ebu'l-Leys meşhur Hanefi inanç sistemini sergilediği Akîde adlı eseriyle bilinmektedir. Kaynaklar ölüm tarihini 983 ile 1002 arasında göstermektedir.35 Buna ek olarak bir de Tefsir'i vardır. Bundan da çok yönlü bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Bu eser, İbn 'Arabşah (ö. 1450) tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir. Fıkıh konusundaki diğer bir önemli eseri de Hizânetu'l-Fıkh adlı kitabıdır. Ayrıca çeşitli değişik Hanefi fukahasının görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bir de Muhtelifu'r-Rivaye adlı eseri mevcuttur. Yine bir nevi Gazali'nin İhya'sı gibi Ebu'l-Leys'in de Tenbîhu'l-Ğâfilîn ve Bustânu'l-'Ârifîn adlı iki eseri vardır.

Bu sınıf düşünürler arasında Gazali’yi de zikretmemiz gerekir. Gazali çok yönlü bir düşünür olduğundan onu bütün bu sınıflar içerisinde zikredebiliriz. Ancak tekrarı önlemek için biz onu felsefe-tasavvuf geleneği içerisinde sunacağız.

3. Kelam Geleneğinin Öncüleri

Felsefe ve tasavvuf geleneği içerisinde görüşlerini sunacağımız Gazali dışında bu dönemin önemli kelamcıları arasında iki önemli simadan birisi Şehrestânî, diğeri ise İmamu’l-Haremeyn olarak bilinen ve Gazali’nin de hocası olan Cuveynî’dir. İmâmu’l-Haremeyn unvanı ile anılan Ebu’l-Me’âlî Abdulmelik el-Cuveynî 1028 tarihinde Nişabur’da doğdu. Çok başarılı bir öğrenci olduğundan babasının ölümünde sonra çok genç bir yaşta onun yerine müderris tayin edildi ve burada ders vermeye başladı. Bu sırada Selçuklu sultanı Tuğrul Bey’in Eş’arî kelâmına olan ters tutumu özellikle veziri el-Kundurî’nin Eş’arîleri diğer bozuk mezheplerle bir tutması ve Cuveynî gibi ulemanın öğretimine karşı olması Cuveynî gibi birçok düşünürün buradan kaçmasına yol açmıştır. Cuveynî de buradan ayrılarak önce Bağdat’a geldi sonra 1058 yılında da hacca gitti ve hem Mekke’de hem de Medine’de kalarak buralarda bir süre ders verdi. Bu iki şehirde de ders vermesinden dolayı ona “İmâmu’l-Haremeyn” unvanı verilmiştir. Nizamülmülk vezir olunca Selçuklu siyaseti değişti ve Cuveynî tekrar Nişabur’a döndü. Nizamülmülk burada Bağdat’ta olduğu gibi bir Nizamiye medresesi kurarak başına Cuveynî’yi getirdi. Burada 1085 yılında ölümüne kadar ders veren Cuveynî birçok önemli düşünür ve Gazali gibi filozof yetiştirmiştir. Bu bakımdan kelam geleneğini kendinden sonraki devirlere sağlam temeller üzerinde aktardığını söyleyebiliriz. Bunu neşrettiği ve bize kadar ulaşılan eserlerinde de açıkça görebiliriz. İslam hukuk felsefesinin önemli bir kaynağı olan Kitâbu’l-Burhân fî Usûlu’l-Fıkh adlı eseri günümüze kadar bu konuda kaynaklık etmiştir. Düşünce yönünde kelam

geleneğinin önemli bir eseri de onun Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'u'l-Edille adlı kitabıdır. Bu konuda kısaca el-Şâmil olarak bilinen bir kitabı sadece elyazma olarak mevcuttur.

Görüldüğü gibi Cuveynî fıkıh ile ilgilenmiş olsa bile bunu daha ziyade kelam açısından yapmıştır. Onun meyli daha ziyade felsefî düşünceden tarafa olduğundan Gazali gibi bir öğrenci yetiştirmiştir. Bu açıdan Kelam geleneğinin Eş'arî okulu Cuveynî ile daha felsefî bir yol tutmuştur. Böylece eski dönem Eş'arilik bir açıdan tamamen yön değiştirmiş ve hemen yaklaşık bir yüzyıl sonra gelen Fahreddin Râzî gibi temsilciler daha da felsefî bir karakter kazanmışlardır. Hatta Paul Craus'a göre Râzî felsefe ile kelamı tam anlamda meczetmiştir.36

Bu yaklaşımda Aristo mantığı başta olmak üzere mantık çalışmaları hız kazanmış ve fizikte atomcu yaklaşım bir derece ikinci plana itilmiştir. Bilgi teorisi çok önemli bir konuma gelmiş ve daha sonraları neredeyse bütün felsefî sistemler bu sorunla işe başlamışlardır.

Burada kısaca bahsetmek istediğimiz kelam geleneğini bu dönemdeki diğer önemli temsilcisi Ebu'l-Feth Muhammed ibn 'Abdulkerim ibn Ahmed Tâcuddin el-Şehrestânî 1086 tarihinde bugünkü Türkmenistan topraklarında kalan Şehristân'da doğdu.37 İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra Nişabur'a yüksek ilimleri tahsile gitti. Burada devrin önemli âlimlerinden Ebu'l-Kâsım Salmân el-Ensârî (ö. 1118) ve Gazali'nin meslektaşlarından Ebu'l-Muzaffar Ahmed el-Hafî'den (ö. 1106) ders aldı. Sonra hacca ve oradan Bağdat'a gitti. Burada Selçuklu Nizamiye Medresesi'nde bir müddet ders verdikten sonra 1120 civarında memleketine döndüğü belirtilmektedir. Sonra Merv'de Sultan Sencer'in hizmetine girdi ve onunla yakın arkadaşlık kurdu. Guzların Merv'i ele geçirmesinden sonra buradan ayrılarak Şehristân'a döndü ve burada 1153 tarihinde vefat etti.

Şehrestânî kelam tarihi açısından çok önemli bir bilim adamımızdır. Onun çok iyi bilinen el-Milel ve’n-Nihel adlı eseri bir dünya felsefe tarihidir. Eski Yunan felsefesinin başlangıç dönemi olan Tales ve Elea okullarından başlayarak Eflatun, Aristo ve daha sonra gelen İskenderiyeli şârihlere kadar ve daha sonra İslam medeniyeti içerisinde birinci yüzyıldan başlayarak kendi gününe kadar bütün düşünce okulları hakkında bize çok önemli bilgiler vermekte ve bunların görüşlerini özetlemektedir. Bir çok Batı dillerine de tercüme edilen bu eser ilk dönem İslam bilim ve felsefe tarihi için önemli bir kaynaktır.38 Bu eser Türkçeye de Nuh ibn Mustafa (ö. 1660) tarafından çok erken bir dönemde çevrilmiştir ve bunun bir İstanbul 1862 baskısı mevcuttur. Şehrestânî’nin kelam geleneği içindeki önemli eseri Kitâb Nihâyeti’l-Akdâm fî ‘Ilmi’l-Kalâm adlı kitabıdır.39

Diyebiliriz ki Şehrestânî Aristo geleneğindeki (Meşşâ’î) filozoflar gibi çok sistemlidir. Ortaya koyduğu sistemini kısaca şöyle özetleyebiliriz. Bütün bilimlerin temel konusu varlıktır. Varlığı anladığımız nispette ve anlayış şekillerimize göre nasıl sınıflandırıyorsak o kadar da bilim vardır. Diğer bir ifadeyle Şehrestânî’ye göre her bir bilim her bir sınıf varlığı incelenmektedir. Varlık ise duyularımıza hitap eden tek tek nesnelerin bıraktığı izlenimlerden oluşturulan bir bütün içerisinde değerlendirilebilir. Bu açıdan bakınca aklımız hemen idrak eder ki varlık için bir kaynak vardır ve her kaynakta olduğu gibi varlıkta da bu kaynak en üst varlıktır. Bu varlık Tek’tir, ‘Allah’ adıyla anılan bu yüce varlık, aklımıza sadece fiilleriyle hitap etmektedir. Fakat bu fiilerden onun ‘hüviyyeti’ne dair bir bilgi çıkarabiliriz. Bunu yapmaya çalışan bilim ise kelamdır. Varlık Allah’ın yaratması ile ilk önce İlahi bir düzen içerisinde bir kimlik kazanır, sonra maddî âlem içerisinde bir düzenle varoluş kazanır. Bu varoluş düzeni birbirini takip eden yedi devirle oluşur; başlangıç noktası, âlem-i şer’iyye (müste’nef) olan bu dünya; nihai noktası ise dar-ı karar olan öbür dünyadır.

Allah’ın, Kur’an’da belirtildiği gibi, Esmaü’l-Hüsna’sı (Güzel İsimleri) vardır. Esmâ ve sıfat her şeyin kaynağı olarak bu âlemi bir ayna gibi kendi tezahürleri ile doldurmaktadır. Bunların cilveleri ve yansımaları her şeyde aklımızla okunabilir. Ancak bu yansımalar temelde paralel iki yol gibi sözlü ifadeler (kelîmât kavliyye) ve fi’lî ifadeler (kelîmât fi’liyye) olarak tezahür ederler. Birincisi vahiy, ikincisi ise peygamberler ve onların vârisleridir. Bu dinamik yapı iki ilke etrafında bir hiyerarşik varlık bütünlüğü oluşturur; terettüb ve tezad. Birinci ilke varlıkların bir düzen içerisinde bulunmalarını sağlar, ikincisi ise, varlığı her zaman hayır tarafından şer tarafına yönlendirir. İşte böyle bir varlık hazinesinde insan ahlaki bir tutum ve peygamberlerin önderliği ile şer tarafında kurtulma ödevi ile görevlendirilmiştir. Bu düzen içerisinde yukarıda da belirttiğimiz gibi her bir varlık sınıfı bir bilim türünü temsil etmektedir. Mesela varlıklardan soyutlanarak adetlerini alıp buna dayanarak ilkeler ortaya koyma aritmetik (hisâb) olduğu gibi, maddeyi soyutlamadan madde yönü ile incelemek de fizik (tabi’iyyât) bilimini oluşturur. Bu bilimlerin yöntemini ise bizler konularına uygun bir şekilde geliştiririz.

Şehrestânî ile artık ilk Müslüman Türkler Dönemi’ni de geçmiş bulunuyoruz. Kelam geleneğinin bundan sonra nasıl bir seyir takip ettiğini izleyecek olursak diyebiliriz ki Râzî ve Tûsî dışında önemli bir kelamcı düşünür gelmemiştir (Gazali’yi felsefe-tasavvuf geleneğinde görmek şartıyla). Bu açıdan burada sunmaya çalıştığımız düşünce tarihi aslında ikiyüz senelik bir dönemi de kapsamakla birlikte diyebiliriz ki bu dönem İslam düşünce tarihi altın çağıdır. Yüzlerce bilim adamı ve filozof bu dönemde (700/1300) yetişmiştir.

4. Tabiat Bilimlerine Ağırlık Veren Düşünürler

Bu dönemin ilk zikredilmesi gereken bilim adamı Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed ibn Yusuf el-Kâtib el-Hârizmî olabilir. Hayatı

hakkında pek bilgiye sahip değiliz. En önemli ve sonraki bilimsel ve felsefî çalışmalarda çok etkisi olan meşhur bilimler ansiklopedisi diyebileceğimiz eseri Mefâtihu'l-'Ulûm adlı kitaptır. Bu kitabını Hârezmî Sâmânî emiri Nuh ibn Mansur'un (976-997) veziri Ebu'l-Hasan 'Utbî'ye ithaf etmiştir. Bu eser temel olarak iki bölüme ayrılmıştır: 1. Dinî ilimler, bu bölümde fıkıh, kelam, nahiv (Arapça grameri), kitabet, şiir ve tarih gibi Müslümanların tesis ettikleri bilimler ve konuları özetlenerek mahiyetleri ve sorunları anlatılmaktadır; 2. Yabancı ilimler ('ulûmu'l-'acem), bu bölümde de Yunan medeniyetinden alınan felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi, astroloji, müzik, elsimya, ve teknoloji bilimler ve konuları anlatılmaktadır.40

Şüphesiz ki bu dönemde tabiat bilimlerine ağırlık veren bilim adamlarının başında İbn Sina ve Bîrûnî gelmektedir. Ancak İbn Sina'nın felsefî kişiliği ağır bastığı için onu felsefe ve tasavvuf geleneği içerisinde inceleyeceğiz. Burada Bîrûnî'yi ve İslam bilim tarihine katkılarını sunmaya çalışacağız. Ebu Reyhân Muhammed ibn Ahmed Bîrûnî, Hârizm'de Kâs şehrinin dışta kalan mahallesinde (Farsça bîrûn) 973 yılında doğmuştur. İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra Sâmânî emiri Mansur ibn Nuh'un himayesinde bilimsel çalışmalarına başladı. İbn Sina ile meşhur bilimsel yazışmalarını bu sıralarda yapmış olmalı. Bundan sonra Cürcan ve Rey şehirlerinde bir müddet kaldı. Cürcan'da bulunduğu sıralarda Sultan Kâbus'a ithaf ettiği meteoroloji kitabını yazdı (yaklaşık 1000). Gazneli Mahmud Hârezm'i fethettikten sonra Bîrûnî'yi de diğer birçok düşünür ve bilim adamlarıyla birlikte Gazne'ye götürdü (1017). Mahmud'un Hindistan seferine katıldı ve burada Sanskrit öğrenerek Hint tarihi çalıştı. Târihu'l-Hind adlı kitabını ve (1030) çok önemli olan geometri, aritmetik, astronomi ve astrolojiye dair Kitabu't-Tafhîm li-Awâ'il Sina'ati't-Tencîm adlı eserini burada telif etmiştir.41 Yine 1030 yıllarında Kitâbu'l-Kânûn el-Mes'udî

fi’l-Hay’a ve’n-Nucûm adlı eserini tamamlayarak Sultan Mesud’a ithaf etmiştir. Nihayet 1048 yılında büyük ihtimalle Gazne’de öldü. Bîrûnî, matematik, astronomi, fizik, coğrafya, tarih, dil bilimleri ve antropoloji gibi bilimlerde eserler üretmiş çok önemli bir bilim adamıdır. Onun bilim tarihindeki yeri sadece burada zikrettiğimiz bir kaç eseri ile ölçülemez. Bilimsel başarıları eserleri tek tek incelenerek ancak ortaya konabilir.42

Bîrûnî ve İbn Sina dışında Hârezmşahlar himayesinde çalışmalarını sürdüren ve Seyyid İsmail olarak bilinen İsmail ibn Huseyn el-Cürcânî’yi burada zikredebiliriz. Ömrünün büyük bir kısmını Hârezm’de geçirdiği belirtilmektedir. Farsça olarak kaleme aldığı Zahîre-i Hârezmî adlı meşhur tıp kitabını, Kutbuddin Muhammed’e (1097-1127) ithaf etmiştir. Sonra Hârezmşahlardan Atsız ibn Muhammed’in (1127-1156) isteği üzerine el-Khuffîyyi’l-Âlâ’î adlı daha kısa eserini yazdı. Daha sonra Selçuklu sultanı Sencer’in himayesinde çalışmalarına Merv’de devam eden Seyyid İsmail Cürcânî burada 1136 yılında ölmüştür. Zahîre-i Hârezmî çok iz bırakmış bir tıp el kitabıdır ve Türkçeye özet halinde çevrilmiştir. Bunun dışında felsefe ve astronomi üzerine yazılmış birçok eseri, sadece el yazma olarak günümüze kadar gelmiştir.

5. Felsefe ve Tasavvuf Geleneğinde Önem Kazanan Düşünürler

Tasavvufu burada felsefe geleneği ile beraber zikretmemizin sebepi, Gazali ve hemen sonra İbn Arabî ile beraber sufi geleneğinin tamamen felsefi bir karaktere bürünmesindendir. Hatta burada sunacağımız İbn Sina bile tasavvufla ilgilenmiş ve bu konuda eserler vermiştir. Nitekim bu dönemden hemen sonra gelen Suhraverdî gibi ünlü filozoflar tasavvufa felsefe kapısının açılmasında öncülük etmişlerdir. Diğer bir deyişle bu devirden sonra tasavvuf ilk devir sufilerin karşı çıkmalarına rağmen felsefeyle büyük ölçüde bütünleşmiştir. Diyebiliriz ki Davud el-Kayseri, Sadreddin Konevî ve daha sonra gelen Mir Dâmâd ve Sadrâ gibi ünlü

mutasavvıf filozoflarla 17. yüzyılda bu sufi felsefe geleneği zirveye ulaşmıştır. Hallac, Bâyezid el-Bistâmî, Muhâsibî ve Juneyd el-Bağdâdî ile başlayan tasavvuf okulu bu devirde gelen Serrâc, Kuşeyrî, Necmuddin Kübrâ ve Necmuddin Râzî Dâya ile yarı felsefî bir kisveye bürünmüş ve 13. yüzyıldan sonra Gazali, Suhraverdî ve İbn Arabî gibi düşünürlerin etkisiyle tamamen felsefî bir karakter kazanmıştır.

El-Serrâc olarak bilinen Ebu Nasr Abdullah ibn Ali, Horasan'da Tus şehrinde 10. yüzyılın ortalarında doğdu ve yine 988 tarihinde burada öldü. Tasavvuf geleneğini değişik bir mecraya taşıyan düşünürlerden ilki olarak algılanabilir. Tasavvuf tarihi ve tasavvuf deyimleri ansiklopedisi olan en önemli eseri Kitâbu'l-Luma' adlı kitaptır.43 Bu kadar önemli bir eser vermiş olmasına rağmen hayatı hakkında pek bilgi mevcut değildir. Bu eseri ile ayrıca tasavvufta bu tür eserlerin yazılmasına bir öncülük etmiştir. Kuşeyrî olarak bilinen ve ayrıca kelam ile de ilgilenen Ebu'l-Kasım Abdulkerim ibn Havâzin de er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-Tasavvuf adıyla bu türden bir eser vermiştir.44 Kuşeyrî 986 yılında Horasan'ın kuzeyinde Ustuvâ şehrinde doğdu ve öğrenimini burada gördü. Nişapur'a bir iş için gittiği sırada burada Şeyh Dekkâk ile tanıştı ve ilgisini çekmesi üzerine tasavvufu ondan öğrenerek orada kaldı. Ayrıca fıkıh ve kelam tahsiline de burada devam etti. Şeyh Dekkâk'ın kızı ile evlendi ve ölümünden sonra onun halifesi olarak şeyhlik görevini üstlendi. Kendisini kurduğu medresede burada ders verdi ve birçok öğrenci yetiştirdi. 1056 yılında Bağdat'a gitti, halifenin emri üzerine burada ders vermeye başladı. Bir müddet Tus'da ikamet ettikten sonra Alp Arslan zamanında tekrar memleketine döndü ve 1072 yılında vefatına kadar burada yaşadı. Çok yönlü bir mutasavvıf olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Görüşleri nedense daha ziyade tasavvuf eksenli olarak neredeyse tamamen Risâletu'l-Kuşeyriyye üzerinde yoğunlaşmıştır. Hâlbuki Kuşeyrî'nin bir de Letâifu'l-

İşarât adıyla tasavvufî tefsiri ve ayrıca kelam ve fıkıha dair eserleri mevcuttur. Risâletu'l-Kuşeyriyye'de tasavvufun temel ilkelerini ve tasavvuftaki ana kavramları ayrıntılı olarak ele almaktadır.

Tasavvuf geleneğinin bu dönemde Gazali'yi atlayarak Serrâc ve Kuşeyrî'den adeta geçiş aşamasını teşkil edebilecek iki önemli temsilcisinden de bahsedebiliriz. Ancak artık felsefî tasavvuf döneminde gelmiş olmalarına rağmen gelenek olarak Serrâc ve Kuşeyrî'yi andırmaktadırlar. Bu bakımdan sadece kısaca bahsederek geçebiliriz. Necmüddin Kübrâ olarak bilinen Kübrevî tarikatının kurucusu, Hârezmli Ebu'l-Cennâb Ahmed ibn Ömer (1145-1220), Kuşeyrî gibi çok yönlü bir düşünürdür. Fıkıh ve kelam çalışmış bu konularda eserler vermiştir. Çok seyahat ederek Anadolu ve Mısır'a kadar gidip buralarda yaşamıştır. Çok önemli öğrenciler yetiştirmiştir ve bunlar belirtmeye çalıştığımız tasavvuf geleneğinin felsefi kisveye bürünmesinde önemli rol oynamışlardır. Bunlardan birisi de Necmüddin Râzî Dâya'dır (1177-1256). Necmüddin Râzî üstadı Necmüddin Kübrâ gibi çok seyahat etmiş ve Konya'da Mevlâna ile, Sadreddin Konevî ile sohbetlerde bulunmuştur. Şihabuddin Suhraverdi ile de buluşmuş ve onunla fikir alışverişinde bulunmuştur. Bütün bu çağdaşları ile felsefe-tasavvuf geleneğinin temsilcilerinden olduğu anlaşılmaktadır. Tabi bunlardan bir kısmı, özellikle Mevlana, felsefeye karşı olduklarını açıkça ifade etmişse de bundan biz onların Aristo felsefî geleneğini kasdettiklerini rahatlıkla anlayabiliriz. Çünkü Meşşâ'î olarak bilinen bu gelenek kalbe gerekli önemi vermiyor ancak sadece akıl ile her insan sorununun çözülebileceğini savunuyorlardı. Bizim burada yeni bir yorumla sunmaya çalıştığımız felsefe-tasavvuf geleneği ise kalp ile aklı birleştirmeyi amaçlamıştır. Ancak bunu felsefî açıdan yapabilmek için gerekli bilgi teorisi henüz ellerinde mevcut değil idi. Bu bilgi teorisini geliştiren düşünür Ebu Hâmid el-Gazalî'dir (1058-1111).45

Gazalî'nin hayatı ve fikirleri hakkında o kadar çok eser yazılmıştır ki bunları tekrar etmeye gerek yoktur. Onun için burada sadece onun bu fikirlerin geçiş döneminde oynadığı rolden bahsedeceğiz. Aynı durumda olan bir düşünürümüz de bu dönemin son temsilcisi olan İbn Sina'dır. Bu iki felsefe-tasavvuf geleneği temsilcileri sadece bu yönden biribirleri ile irtibatlı değiller, aynı zamanda aralarında tek taraflı geçen bir felsefî münazaranın da içindedirler. Tek taraflı bir münazara diyoruz çünkü bilindiği gibi İbn Sina, Gazalî'den önce yaşamıştır ve onun çağdaşı değildir. Bu açıdan önce onu takdim edelim. Batı'da Latince tercümelerden Avicenna olarak bilinen İbn Sina, öğrecilerinden Cüzcânî'ye hayatını kısaca yazdırdığına göre 980 yılında Buhâra yakınlarında Efşane'de doğmuştur.46 Öğrenimini Buhâra'da yapmış ancak üstün zekasından dolayı çok kısa bir sürede kendi zamanına kadar olan bütün bilimsel gelişmeleri elde edebilmiştir. Bunu elde etmesine hocaları yardımcı olamamış kendi kendini eğiterek birçok bilimi bir hoca yardımı olmadan tahsil etmiştir. Bunda Sâmânî idarecilerinin kütüphanelerini onun emrine vermeleri çok etkin olmuştur. Bu bakımdan onların himayesinde bilimsel çalışmalarını sürdürmüştür. Ancak Aristo metafiziğinde zorlanmış ve bunu da Fârâbî'nin şerhleri yardımıyla öğrenebilmiştir. Vezir olarak siyasi bir görev de üstlenmiş ve zamanındaki bütün bilimler üzerine otorite denecek düzeyde eserler vermiştir. Isfahan'da Alauddevle'nin himayesi sırasında çalışmalarını sürdürürken 1037 tarihinde vefat etmiştir.

İbn Sina, Fârâbî gibi çok düzenli bir felsefe sistemi kurmuştur ve bu sistemini üç şekilde önce çok ayrıntılı olarak Kitâbu'ş-Şifâ'da; sonra özet olarak Kitabu'n-Necât'da ve nihayet çok öz olarak da 'Uyûnu'l-Hikme ve el-İşarât ve't-Tenbîhât adlı eserlerinde sunmuştur.47 İbn Sina'nın genel felsefesini özetlemeden önce diğer bilimlerdeki başarılarından kısaca söz edebiliriz. Tıp konusunda ansiklopedik eseri Kânûn fi't-Tıb yüzyıllarca tıp

konusunda Batı ve Doğu dünyasını etkisi altında tutmuştur. Farmakolojide de onun önerdiği ilaçlar hâlâ önemli ölçüde yol göstericidir. Tedavi için kullandığı bitkiler bugün araştırılmakta ve ilaç yapımında kullanılmaya çalışılmaktadır. İbn Sina sadece tıp ile ilgili nazarî kitaplar yazmamış aynı zamanda doktorluk yapmıştır ve bu konuda öğrenciler yetiştirmiştir. Bir doktor olarak ameliyatlar da yapmış ve kendi zamanına göre çok değişik tedavi yöntemleri geliştirmiştir.

İbn Sina fizikte Aristo fiziğini takip etmiş ve bu açıdan Gazalî tarafından da eleştirilmiştir. Zaman Gazalî'nin sebeplilik nazariyesi gibi bazı konularda haklı olduğunu ispatlamıştır. Çünkü İbn Sina sebeplilik konusunda Aristo'nun zorunluluk ilkesini kullanıyordu, Gazalî ise bunu eleştirmiş ve Batı'da ancak David Hume'un 15. yüzyılda geliştirmeye başlayarak Kant'ın 18. yüzyılda ortaya koyabildiği zorunsuzluk ilkesini savunmuştur. Ancak İbn Sina diğer konularda kendi zamanını aşan eserler vererek bilimin ilerlemesinde öncülük etmiştir. Bunun dışında metafizik, matematik, müzik, psikoloji, astronomi, meteoroloji, mineraller, kimya ve ahlak, siyaset, ekonomi gibi bütün bilim dallarında o bilim dallarına katkıda bulunabilecek eserler vermiştir.

İbn Sina insanlık tarihinin ender rastlanan şahsiyetlerindendir. Bilimsel vüs'ati o kadar geniştir ki bunu ancak yıllarca çalışmakla anlaşılabilir. Ne var ki bilim, durağan bir yapıya sahip olmadığından İbn Sina'dan sonra geçen 1000 yıllık sürede ortaya çıkan bilimsel birikimlerin etkisiyle onun bu başarıları çok azmış gibi görünmeye başlamıştır. Eserlerinin bir çoğu Latinceye çevrilmiş ve Batı dünyasını bu şekilde yüzyıllarca etkisi altında tutmuştur.

İbn Sina'nın felsefi sistemi Fârâbî sistemi ile genelde aynıdır. Ancak onunki Fârâbî'ninkinden daha ayrıntılı ve farklı özellikler sergileyen bir yapıya da sahiptir. Fârâbî gibi İbn Sina'nın sistemi de mantıkla başlar, fizik,

mekânik, astronomi, biyoloji ve psikolojiyi içeren tabiat felsefesi ve müzik, aritmetik, geometriden oluşan matematik ile devam eder. Sonra metafizik, ahlak, siyaset ve toplum felsefesi ile sona erer. Tıp ilimlerini İbn Sina felsefe ilimleri ile karıştırmamış ve tıbba daha ziyade tecrübi ve deneysel yaklaşmıştır. Tecrübi bilimlerden bir tek mühendislikle ilgilenmemiş ancak fiziğinde ve mekâniğinde mühendislerin kullanabileceği teorik bilgiler vermiştir.

İbn Sina'ya göre, biz var olan her şeyi aklımızla algıladığımıza ve bunu da dille ifade ettiğimize göre bütün insan bilgisi kelimelerle ifade etmeye çalıştığımız kavramlardan oluşur. O halde bilgi, kavramlarla başlar. Yani bir şeyi bilmek istediğimizde onu ifade ettiğimiz kavramı anlayınca onun ne olduğunu bilebiliriz. Ancak kavramlar, duyular yoluyla algılanan nesnelerin de ifade ediliş yollarıdır. O halde duyularımızı kullanmadan sadece kavramlar yoluyla bilgi elde edebiliriz diye bir sonuç İbn Sina epistemolojisinden çıkarılamaz. Bu epistemolojinin açıklamak istediği aynen fizikte yapıldığı gibi bileşik bir cismin mahiyetini anlayabilmek için onu daha basit bileşiklerine ayırdığımız gibi mantıkta da bilgi elde ediş şekillerimizi göstermek için böyle bir tahlile ihtiyaç vardır.

Kavramların bilgisi, tanımlarla (ta'rîf) elde edilir; kavramların duyulara ve akla dayalı olarak bir kurallar zinciri içerisinde birleştirilmesinden ise nesnelerin bilgisini elde ederiz. Belli kurallarla yapılan bu birleştirme

işlemi ile "önermeleri" (kadâyâ) elde ederiz. Mantık bilimi, bize bu kuralları verir; biz de bunları tabiata uygularsak fizik bilimindeki bilgileri elde ederiz. Bu şekilde mantıkla hakikat uygulaması İbn Sina felsefesinde bütün bilimler için geçerlidir. Mesela bunu insan bedenine uygularsak bu bilimin de yöntemini kullanıp anatomi bilgilerini elde ederiz. O halde mantık diğer bilimlerin bir yordam âletidir. Ancak önermelerin de düzenli birleştirilmesi bize İslam mantığında kıyas denilen akıl yürütmeyi verir. İşte

İbn Sina mantığı kavram, önerme ve kıyas üçlüsünden oluşmakta ve bunların duyuları da kullanarak varlık modalitelerine uygulanması onun bilgi nazariyesini oluşturmaktadır. Duyularla ilgili açıklamalar mantıkta ele alınmaz zira bunlar psikolojinin (‘ilmu’n-nefs) konusudur.

Varlığın bilgisini nasıl elde edeceğimizi öğrendiğimize göre şimdi bu kurallar dahilinde varlığın bir tahlilini yaparsak onun bir yok hükmünde sayılabilecek olan bil-kuvve (potansiyel) bir ilkeden başlaması gerekir. Bu ilke “ilk madde”dir. Tamamen şekilsiz ve ancak bir ilke olarak var olduğu düşünülebilen bu ilk maddenin hayat ışığı kazanabilmesi için onu harekete geçirecek bir “İlk Sebep”e ihtiyaç vardır; bu İlk Sebep de Allah’dır. Ancak hareket eden bir şey varsa onun hareketi bir yerden bir yere doğru olmalı; bu ilk maddenin hareketi nereye doğrudur? İlk madde şekilsiz olduğu için onun bir şekil kazanmaya karşı aşk ve şevki vardır. Bu sayede ilk madde Allah’ın verdiği bu potansiyel güçle asıl sevgi kaynağı olan yine Allah’a doğru hareket edebilmek için kendisine tayin edilen ilk şekli alır. Ancak buna geçmeden önce ele alınması gereken bir konu varlığın maddeden soyutlanarak incelenebileceği durumlardır. Mesela rakamlar ve müzikteki notalar bu kâbildendir. O halde tabiat bilimlerinden önce bu bilimler çalışılmalıdır. Matematik bilimleri (riyâdiyyât) aritmetik, geometri ve (teorik) müzikten oluşur. Ancak matematik, mantık gibi varlığın bütün alanlarına uygulanabilir; mesela seslere uygulanması şarkıların yapılabilmesine yol açar ve böylece uygulamalı müzik ortaya çıkar. Geometride soyut olarak incelenen şekiller, varlıklara uygulanırsa mühendislik ve mimarlık gibi uygulamalı sanatlar veya pratik (amelî) bilimler doğar.

Şimdi varlığın durumlarını maddi âlemde ele alabiliriz; ilk şekli alan birçok madde olduğu için bunların hepsine birden ait olan bir genel şekil; bir de tek tek bütün varlıklara ait olan hususi şekil vardır. Bunlardan ilkine

“biçim”, ikincisine de maddi şekil denir. İlk maddenin şekil kazanmış hali dört unsurdur; ateş, hava, su ve toprak. Bu dört unsurdan sırasıyla, Fârâbî’de olduğu gibi, mineraller, bunlardan madenler ve ondan da bitkiler, hayvanlar ve insanlar varlık sahasına çıkarlar. Varlığın aldığı bu her bir şekil ve mod her bir bileşimin konusunu oluşturur ve felsefe bu bilimleri aynen bu oluş sırasına göre ele alıp inceler. O halde İbn Sina’ya göre mantıktan sonra tabiat ilmi gelir ve bu ilim maddi alemi incelediğine göre önce ilk maddenin oluşum ilkelerini belirler ve sonra buradan minerolojiye, oradan biyolojinin alt dalları olan botaniğe, zoolojiye, anatomiye ve nihayet psikolojiye geçer. Bu sıra tabiat bilimlerinin sona ermesidir. Bundan sonra insanı ele alan bilimler gelir çünkü varlık modları tabiat âleminde insanla son bulur bundan sonra insanı inceleyen bilimler gelir. Bu durumda psikoloji artık insan bilimlerinin başladığı yerdir. İnsan bilimlerinin İbn Sina açısından genel adı “ahlak” bilimidir. Bunun da alt dalları vardır, şimdi kısaca bunları özetleyelim.

İnsan maddi varlığın tepesinde olduğuna göre onun kendi âlemini aşması ancak belli bir âhlaki yaşantı ile mümkündür. Bu yaşantıyı tasavvuf İbn Sina’ya göre mükemmel bir şekilde dile getirmekle beraber sadece bu yaşantı içerisine girip kalmaktadır. Onun için tasavvufun felsefi kavramlarla ifadesi onun zenginleşerek insana daha yararlı bir durum almasını sağlayacaktır.

Bunu yapabilmek için İbn Sina, Risâletu’t-Tayr, Hayy ibn Yakzan ve İşarât’ın “Tasavvuf” bölümü gibi eserleri kaleme almıştır. Ancak insanı iki açıdan ele almak zorundayız; birincisi kişi olarak, ikincisi toplum olarak. Böylece İbn Sina, insan ve toplum felsefesini de oluşturarak bu bilimlerin alt dalları ile beraber sistemini bütünlüğe kavuşturması için varlığın nihayette ulaşması gereken noktayı belirlemeye çalışır; bunu anlamaya çalışan ve böylece bütüncül bir âlem tasavvuru oluşturan bilim İbn Sina’ya

göre metafiziktir (ilâhiyyât). Gazalî'nin eleştirdiği konu da işte budur ve bu konu İbn Sina-Gazalî münazarasının temelini oluşturmaktadır. Gazalî'ye göre metafizik bir bilim değildir, Hâlbuki İbn Sina bunu bir bilim olarak takdim etmektedir.

Önce Gazalî, "bu bilimin ele aldığı konuya bakalım" der. Âlemin yaratılması, yaratıcının zâtı ve insanın nihâî hedefi. Bu konuları İbn Sina'nın bilgi nazariyesi ile ölçsek dahi insanın bu konularda bilgi edinmesinin mümkün olmadığını görürüz. Bu yüzden bu bilim taklidi kurgular birikiminde felsefe tarihi boyunca filozoflar bir tek konuda bile anlaşamamışlar ve çok değişik fikirler ileri süregelmişlerdir. Çünkü bu sözde bilimde hakikat keşfedilemez, içinde hakikat olarak bize anlatılan bir bilgi varsa o da vahiy yoluyla filozofların peygamberlerden elde ettikleri bilgilerdir. O halde din, metafiziğin yerine geçen İslamî bir mutlak ilimdir. Bu konuları ancak dinden öğrenebiliriz, çünkü bunlar peygamberlere vahiyle bildirilirler, bizim aklımıza uygun bilgiler olduğundan ancak yorum getirmeden ve kendi vahiysel yapısına sadık kalarak biz de onları sistemleştirebiliriz.

İbn Sina-Gazalî münazarasının ayrıntıları da vardır; bunlara bir nebze değinebiliriz. Birincisi, felsefe olgusu; felsefe çalışmanın hükmü nedir? Bu konuda Gazalî felsefenin çok dalları olduğunu gayet açık bir şekilde belirtmektedir, bunlardan sadece metafiziğin bir bilim olmadığını ispat ettikten sonra onun çalışılmasının insana kazandıracağı hiçbir erdem olmadığını belirtmektedir. Bunun dışında fizik, kimya, biyolojoji ve hatta mantık gibi diğer felsefi bilimlerin çalışılması gerektiğini Gazalî açıkça söylemektedir. Bu bilimleri İbn Sina sistemini incelerken tek tek saydık. Yalnız metafizik açısından bile baktığımızda şunu görebiliriz; artık bugün için felsefe anlayışımızda bir değişme söz konusudur. Bugün biz felsefeyi ne diğer bilimlerin bir cinsi olarak, ne de metafiziğin bir üst dalı olarak

anlıyoruz. O zaman diyebiliriz ki Gazalî zamanında felsefe kelimesi sadece Aristocu düşünce biçimi için kullanılıyordu. Mesela kelam türünden felsefe yapmaya felsefe denmiyordu çünkü bunlar tamamen değişik bir gelenekten geliyordu. O zaman İbn Sina-Gazalî münazarasında felsefe kelimesinin kullanımına dikkat etmeliyiz.

İkincisi, bu münazarada bazı nazariyeler ağır eleştirilmiştir. Bunlardan üç tanesi ayrı önem taşımaktadır: birincisi, âlemin ezeli oluşu; ikincisi, Allah'ın cüz'iyyatı bilmesi konusu ve üçüncüsü, bedenlerin haşri meselesi. Dikkat edilirse bu her üç konu da metafiziğe girmektedir. Bizce İbn Sina'yı eleştirirken Gazalî bazan haksızlık etmektedir. Çünkü İbn Sina, "âlem ezeli" derken, Allah'ın ezelden beri yarattığına işaret etmektedir ki yukarıda gördüğümüz gibi Mâtûrîdî bunun söylenebileceğini belirtmiştir. Ancak Gazalî bu konuda yorum istememektedir ve onun tercih ettiği Allah'ın yaratmasını kabul ettikten sonra mantıken bunun yoktan olması gerektiğini düşünmektir. O halde sadece bu düşünce içinde kalalım. Diğer taraftan İbn Sina cismani haşrin akıl ile kabulünün zor olduğunu söylemesinden kasdettiği ise, aklen bunun ispatlanamayacağıdır. Fakat Kur'an'da söylendiği için bunu Allah söylediğine göre bir gerçeklik olarak idrak edebiliriz.

Gazalî, İbn Sina gibi düzenli bir sistem kurmamıştır. Ancak Ihyâ'u 'Ulûmu'd-Dîn adlı eserinde gayet sistemli bir dünya görüşü kurmuştur; bu yüzden de Gazalî bu açıdan çok etkili olmuştur. Onun İbn Sina'yı eleştirisine İbn Rüşd cevap vermiş ve böylece İbn Sina-Gazalî münazarası devam eden bir gelenek olarak 18. yüzyıla kadar süregelmiştir. Bu iki filozofumuzun da insanlık ve düşünce tarihine katkıları çoktur. İbn Sina felsefî sistemiyle Batı dünyasını yüzyıllarca etkisi altına almıştır. Gazâlî'nin de etkisi azımsanamaz. Denebilir ki modern felsefenin ulaştığı birçok görüşün öcülüğünü yapmıştır. Bunlardan en önemlisi yukarıda zikrettiğimiz

sebeplilik nazariyesidir. Ayrıca Descartes'in taklit etmeye çalıştığı hakikatı bulmak için şüphe etme yöntemini yine ilk önce Gazâlî uygulamıştır. Nihayet Kant'ın 18. yüzyılın sonlarında ulaştığı metafiziğin bilim olmaması görüşünü Gazâlî, İbn Sina'yı eleştirirken geliştirmişti.

Kısa bir düşünce ve bilim tarihi olarak burada sunmaya çalıştığımız düşünürleri 750-1100 tarihleri içinde cereyan eden bilimsel süreç çerçevesi içerisinde değerlendirdik. Bu düşünürlerimizden sonra gelen bazı düşünür ve bilim adamlarımız istisna tutulursa denebilir ki bu dönemde düşünce tarihimiz altın çağına ulaşmıştır.

1 Dünya görüşünün ne olduğu, önemi ve zihinsel açıdan yapısı ile ilgili ayrıntılı inceleme için bk. Alparslan Açıkgenç, Bilgi Felsefesi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992).

2 William C. Dampier, önemli bir bilim tarihçisi olmasına rağmen eski Mısır ve Mezopotamya'daki hesaplama türü bilgi edinme faaliyetlerine "matematik bilimi" tabirini kullanmıştır. Ancak bunun tam bilim halini almasını yine Öklid'e dayandırmaktadır. Aslında burada bir kavram kargaşası vardır. Bilim tarihçileri sadece mecazi olarak bu faaliyetleri "bilim" diye adlandırmaktadırlar. Bu yüzden özellikle yanlış anlamalara yol vermemek için dikkatli olamlıyız: A History of Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), xiv.

3 Bilimsel süreç, buradaki konumuzun akışını engellememesi için kısaca ele alınmıştır. Ayrıntılar için bk. Alparslan Açıkgenç, Scientific Thought and its Burdens (Istanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları, 2000).

4 Aslında adlandırma insan aklının bir çalışma biçimidir. Nesnelere veya olaylara ad takmadan onlar hakkında düşünebilsek dahi konuşamayız. Bilim ise bir süreçten geçerek oluşan insan etkinliği olduğuna göre nesiller boyu süren bir olgudur. Geleneğin kesintiye uğramaması ve süreç olarak

devam ederek bilimlerin ortaya çıkmasına yol açması için bilgi birikiminin kelimelerle muhafazası gerekir.

5 Medeniyetler içerisinde 50-100 yıl bilimsel süreç için çok kısa bir zaman süresidir. İnsan ömrüne kıyaslayarak bunu uzun bir süre gibi görmek yanlış olur. Bir bilim adamının yetişmesi bile 30 yıl gibi bir eğitim sürecini gerektirdiği hatırlanacak olursa bir toplumun bu süreçten geçmesi için ne kadar süre gerektiği tahmin edilebilir.

6 Geniş bilgi için bk. C. E. Bosworth. The Ghaznavids (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).

7 C. E. Bosworth. “Ilek Khans or Karakhânids”, Encyclopedia of Islam, New Edition, Leiden, (EI2).

8 Ibn el-Ethîr’in belirttiğine göre bu sırada çok kısa bir sürede guruplar halinde ve bir defada 200.000 çadırda yaşıyan göçebe bir grup Müslüman olmuştur; el-Kâmil fi’t-Târikh, 13 c. (Beyrut: Daru Sadır, 1979), 8: 396.

9 Geniş bilgi için bk. İbrahim Kafesoğlu. “Selçuklular”, MEB İslam Ansiklopedisi.

10 M. F. Köprülü. “Hârizmşahlar”, MEB İslam Ansiklopedisi. Ayrıca C. E. Bosworth. “Khwârizmshahs”, EI2; ve İbrahim Kafesoğlu. Hârezmşahlar Devleti Tarihi (Ankara, 1956).

11 Daha geniş bilgi için bk. Orhan Şaik Gökyay “Dede Korkut”, TDV İslam Ansiklopedisi.

12 Yusuf Has Hacib. Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması, haz. Fikri Silahdaroğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996). Ayrıca bk. Kutadgu bilig, çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.

13 Ayrıntılı bilgi için krş. Mahmut Arslan. Kutadgu Bilig’deki Top

lum ve Devlet Anlayışı (İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987); yine bk. İbrahim Kafesoğlu. Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki

Yeri (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980).

14 Bk. Kitab Tahsil'us-Sa'adeh (Haydarabad: Da'irat el-Ma'arif el-'Osmaniyyeh, 1345), ayrıca Kitabu't-Tanbih 'ala Sabili's-Sa'adeh (Haydarabad: Da'iret el-Ma'arif el-'Osmaniyyeh, 1346).

15 Tuncer Gülensoy. "Edib Ahmed Yüknekî", TDV İslam Ansiklopedisi.

16 Zahir İz. "Ahmad Yasawî", EI2. Daha geniş bilgi için bk. M. F. Köprülü. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (Ankara: Diyanet İşleri Başk. Yayınları, 1981).

17 Daha geniş bilgi için bk. Ahmet Caferoğlu. İlk Türk Dilcisi Kaşgarlı Mahmut (İstanbul: CHP Yayınları, 1938); Mustafa S. Kaçalin. "Dîvânü Lugâti't-Türk", TDV İslam Ansiklopedisi.

18 Geniş bilgi ve diğer kaynaklar için bk. Tefsîru'l-Hasan el-Basrî, neşreden M. Abdurrahim (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1992); Helmut Ritter, "Hasan al-Basrî", EI2.

19 Helmut Ritter. "Studien zur Geschichte der islamischen Frommigkeit: I. Hasan al-Basri", Der Islam 21 (1933); ayrıca bk. Julian Obermann. "Political Theology in Early Islam", JAOS 55 (1935), 138vd.

20 Geniş bilgi ve özellikle bu dönemle ilgili kaynaklar için bk. W. Montgomery Watt. Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh: At The University Press, 1973); Türkçe çevirisi Ethem Ruhi Fığlalı İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (Ankara: Umran Yayınevi, 1981). Ayrıca 'Abdulkâhir el-Bağdâdî. Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihel, neşreden Albert N. Nader (Beyrut: Dar el-Maşrık, 1992). Şehrestânî'nin Milel'i, Eş'arî'nin Makalât'ı gibi diğer klasik eserler de bu devir düşünürleri için kaynaktır.

21 W. Montgomery Watt. "Jahm ibn Safwân", EI2.

22 Dar ül-Fünun İlahiyyat Fakültesi Mecmuası, v-vi (1927), 313-27. Yine diğer bir reddiye de Sa'id el-Dârimî'nin eseridir: Kitab al-Radd 'ala'l-

Jahmiyya des Abu Sa'îd 'Uthmân ibn Sa'id al-Dârimî, neşreden Gösta Vitestam (Lund/Leiden: E. J. Brill, 1960).

23 Cehm ibn Safvân'ın görüşlerinin ayrıntılı bir tahlili için bk. Richard MacDonough Frank. "The Neoplatonism of Gahm ibn Safwan", Le Museon 78 (1965), 395vd.

24 H. Suter. "Farghânî", EI2.

25 Aydın Sayılı. Abdülhamid İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985).

26 "Al-Khwârazmî", EI2.

27 Mâtûrîdî üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Mustafa Said Yazıcıoğlu. Matüridi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982); Hanifi Özcan. Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1993; Hanifi Özcan. Mâtûrîdî'de Dînî Çoğulculuk (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1999); Mustafa Çeriç. The Roots of Synthetıc Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansûr al-Mâtûrîdî (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995); M. Saim Yeprem. Mâtûrîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 2000).

28 Daha geniş bilgi için bkz. Ibn Abi Usaybi'a. 'Uyûn'ul-Enbâ' fî Tabakât'il-Atibbâ' (Beyrut: Dâr Maktabat el-Hayât, tarihsiz), 603 vd.

29 Fârâbî'nin eserlerinin kısa bir listesi ve onun üzerine yapılan çalışmalar için bu yazının sonundaki bibliyografyaya bakılabilir.

30 Ayrıntılar için bk. Ian Richard Netton. Al-Fârâbî and his School (London, New York: Routledge, 1992).

31 M. F. Köprülü. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (Ankara: Diyanet İşleri Başk. Yayınları, 1981).

32 Günay Alpay. "Hakîm Ata", EI2.

33 Geniş bir fukaha listesi için bk. Yusuf Ziya Kavakcı. XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra’ al-Nahr İslam Hukuçuları (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976).

34 N. Calder. “al-Sarakhsî”, EI2.

35 Geniş bilgi için bk. The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abû Layth al-Samarqandî’s Commentary on Abû Hanîfah’s al-Fiqh al-Absat, tahkikle ve notlarla neşreden Hans Daiber (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1995).

36 Paul Kraus. “The Controversies of Fakhr al-Dîn Râzî”, Islamic Culture, 12 (1938), 131-53.

37 Tarihler ve diğer ayrıntılar için krş. G. Monnot. “al-Shahrastânî”, EI2.

38 El-Milel we’n-Nihel, 2 cilt halinde neşr. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dar el-Ma‘rife, 1961). İngilizce’ye Muslim Sects and Divisions adıyla çevirenler A. K. Kazi ve J. G. Flynn (London: Kegan Paul International, 1984).

39 Tahkikli neşreden ve İngilizce’ye çeviren Alfred Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1934).

40 C. E. Bosworth. “A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al-Khwârizmî’s Keys of the Sciences”, Isis 54 (1963), 97-111; ayrıca İlhan Kutluer, “Hârizmî”, TDV İslam Ansiklopedisi.

41 Bu eser Arapça aslı ile birlikte İngilizce’ye tercüme edilerek basılmıştır. R. Ramsay Wright. (Londra, 1934); Ayrıca yeni baskısı; The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology: Kitabü’t-Tefhim li-Evaili Sınaati’t-Tencim, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1998).

42 Bk. Günay Tümer. “Bîrûnî” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi. Yine a. y. Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini (Ankara: Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, 1986); Beyruni’ye armağan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1974).

43 Kitâb al-Luma‘ fî’t-Tasavvuf, yay Reynold A. Nicholson (London: E. J. W. Gibb Memorial Fund, 1963).

44 Er-Risâletu’l-Kuşeyriyye fi ‘İlmi’t-Tasavvuf, yay. Ma‘rûf Zurayk ve ‘Ali ‘Abdulhamid Baltaci (Beyrut: Daru’l-Hayr, 1988).

45 Gazâlî’nin eserlerinin bir listesi ve onun hakkındaki yapılan çalışmalar için bu çalışmanın sonunda verilen Bibliyorafya’ya müracaat edilebilir.

46 William E. Gohlman. The Life of Ibn Sina: A Critical and Annotated Translation (Albany: State University of New York Press, 1974). Bu eserin Alparslan Açıkgenç ve Mehmet Hayri Kırbaşoğlu tarafından İbn Sina’nın diğer bir takım risaleleriyle birlikte Arapça’dan yapılan tercümeleri yakında basılacaktır.

47 İbn Sina’nın genel felsefesi üzerine yapılan çalışmalar ve kendi eserleri için Bibliyografya’da verdiğimiz kısa listeye bakılabilir.

Abdul Haq, Muhammad. “Ibn Sina’s Interpretation of the Qur’an”, Islamic Quarterly 32 (1988), 46vd.

Açıkgenç, Alparslan. Bilgi Felsefesi, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Scientific Thought and its Burdens, İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları, 2000.

Afnan, Soheil M. Avicenna: His Life and Works, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.

Ahmed ibn Hanbel. “Kitâbu’r-Radd ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye”, yay. Kıvamuddin, Dar ül-Fünun İlahiyyat Fakültesi Mecmuası, v-vi (1927), 313-27.

Alpay, Günay. “Hakîm Ata”, EI2.

Arslan, Mahmut. Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.

Aydın, Mehmet. "Ibn Sina'da Mutluluk (Es-Sa'ade) Anlayışı" in Ibn Sina: Ölümünün Bininci Yılı Armağanı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, 433vd.

Bağdâdî, 'Abdulkâhir. Kitâb Milel ve'n-Nihel, neşreden Albert N. Nader, Beyrut: Dar el-Maşrik, 1992.

Bayraktar, Mehmet. İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Bosworth, Clifford Edmund. The Ghaznavids, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

"Ilek Khans or Karakhânids", EI2.

"Khwârizmshahs", EI2.

"A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al-Khwârizmî's Keys of the Sciences", Isis 54 (1963), 97-111.

Caferoğlu, Ahmet. İlk Türk Dilcisi Kaşgarlı Mahmut: Devri ve Eseri, İstanbul: CHP Yayınları, 1938.

Calder, N. "al-Sarakhsî" maddesi, EI2.

Corbin, Henry. Avicenna and the Visionary Recital, çev. Willard R. Trask, Irving Texas: Spring Publications, Inc., 1980.

Çeriç, Mustafa. The Roots of Synthetıc Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansûr al-Mâtûrîdî, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

Dampier, William C. A History of Science, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Dârimî. Kitab al-Radd 'ala'l-Jahmiyya des Abu Sa'îd 'Uthmân ibn Sa'id al-Dârimî, neşreden Gösta Vitestam, Lund/Leiden: E. J. Brill, 1960.

Ebu Leys Semerkandî. The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abû Layth al-Samarqandî's Commentary on Abû Hanîfah's al-

Fiqh al-Absat, tahkikle ve notlarla neşreden Hans Daiber, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1995.

Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali ibn İsmail. Kitâb Makâlâti’l-İslâmiyyin, tahkikle neşreden Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Fakhry, Majid. “The contemplative Ideal in Islamic Philosophy: Aristotle and Avicenna”, Journal of the History of Philosophy 14 (1976), 137vd.

“The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina”, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani ed. Marmura, Michael, Albany: State University of New York Press, 1984.

Fârâbî, Ebu Nasr. Fusûl’ul-Medenî: Aphorisms of the Statesman, yay. D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

Ihsa’ul-‘Ulûm, yay. Osman Emin, Mısır: Dar el-Fikr el-Arabi, 1949.

Kitab fi’l-Mantik: Al-‘Ibarah, yay. Muhammed Salim Salim, Mısır: Dar al-Kutub, 1976.

Kitab’ul-Hurûf, yay. Muhsin Mahdi, Beyrut: Dar al-Maşrik, 1969.

Kitab Siyasât el-Medeniyye, yay. Fevzi M. Neccar, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1964.

Kitab Tahsil’us-Sa‘adah, Haydarabad: Da’irat el-Ma‘arif el-Osmaniyye, 1345.

Kitab’ut-Tanbih ‘ala Sabil’is-Sa‘adah, Haydarabad: Da’irat el-Ma‘arif el-Osmaniyye, 1346.

Kitab Mebâdi’ Âra’ Ahl’ul-Medinat’ul-Fâdilah, İngilizce’ye çev. ve yay. Richard Walzer, Oxford: Clarendon Press, 1985.

Risalah fi’l-‘Akl, yay. Maurice Bouyges, Beirut: Imprimerie Catholique, 1938.

Frank, Richard MacDonough. “The Neoplatonism of Gahm ibn Safwan”, Le Museon 78 (1965), 395vd.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed. (eserlerinin kısa bir listesi, tercümeler dahil).

The Alchemy of Happiness, çev. Claud Field, Armonk, N. Y., London: M. E. Sharpe Inc., 1991.

The Book of Knowledge, Ihya' nın Kitab al-'Ilm bölümü, çev. Nabih Amin Faris, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1962.

Deliverance from Error, The Faith and Practice of al-Ghazali, çev. Montgomery Watt, London: George Allen and Unwin Ltd., 1970.

The Fatawa of Imam al-Ghazzali, yay. Mustafa Abu-Sway, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.

Al-Ghazzali's Mishkât al-Anwar, çev. W. H. T. Gairdner, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1952.

"Al-Ghazzali's Tract on Dogmatic Theology (al-Risalat al-Qudsiyyah) ", çev. ve tahkik A. L. Tibawi, The Islamic Quarterly 9 (1965).

Al-Iktisad fi'l-I'tikad, çevirenler: İbrahim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kalâm, yay. Muhammed el-Mu'tasim Billah el-Bağdâdî, Beyrut: Dar el-Kitab el'Arabi, 1985.

The Just Balance (al-Qistas al-Mustaqim), çev. D. P. Brewster, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1978.

Kitabu'l-Erbe'în fî Usulu'd-Dîn, Kahire: Matba'at el-Kurdistan, 1328.

Ma'aricu'l-Kuds fi Medaric Ma'rifeti'n-Nefs, Beyrut: Dar el-Afaq al-Cedide, 1978.

Makâsidu'l-Felâsife, 3 cilt. Kahire: el-Matba'at el-Muhamediye el-Ticariyye, 1936.

Mişkatu'l-Envâr, yay. Ebu'l-'Ula 'Afifi, Cairo: el-Dar el-Favmiyye, 1964.

Mi'yâru'l-'Ulûm fi Fenni'l-Mantik, Beyrut: Dar el-Endelus, 1964.

Mîzânu'l-'Amel, yay. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Dar el-Kutub el-'Ilmiyye, 1989.

El-kıstâsu'l-Mustakîm, yay. Riyad Mustafa 'Abdullah, Beyrut: Dar el-Hikme, 1986.

Tehâfutu'l-Felâsife, yay. 'Ali B. Mulhem, Beyrut: Dar Mektebet el-Hilal, 1994.

Gazalî üzerine yapılan bazı çalışmalar:

Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Süleyman Hayri Bolay, İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1980.

Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna, Richard M. Frank, Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1992.

The Ethics of Al-Ghazali: A Composite ethics in Islam, Muhammad Abul Quasim, Delmar, N. W.: Caravan Books, 1978.

Ghazâlî: La Raison et le Miracle, Table Ronde UNESCO 9-10 decémbre 1985, yay. A. -M. Turki, Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1987.

Gazâlî'de Devlet, yazan Fahrettin Korkmaz, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Al-Ghazzaliyy: A Study in Islamic Epistemology, by Mustafa Abu-Sway, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.

Ghazali's Theory of Virtue, Mohamed Ahmed Sherif, Albany: State University of New York Press, 1975.

Ghazali's Unique Unknowable God, Fadlou Shehadi, Leiden: E. J. Brill, 1964.

The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant, Muhammad Amin Abdullah, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Islamic Occasioanlism: and its Critique by Averroes and Aquinas, Majid Fakhri, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.

Mu’ellefâtu’l-Gazâlî, ‘Abdurrahman Bedevi, Küveyt: Vekalet el-Matbu‘at, 1977.

Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali, W. Montgomery Watt, Edinburgh: At The University Press, 1963.

Studies in Al-Ghazzali, Hava Lazarus-Yafeh, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1975.

Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali’s “Best of all Possible Worlds”, Eric L. Ormsby, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Gohlman, William E. The Life of Ibn Sina: A Critical and Annotated Translation, Albany: State University of New York Press, 1974.

Gökyay, Orhan Şaik. “Dede Korkut”, TDV İslam Ansiklopedisi.

Gülensoy, Tuncer. “Edib Ahmed Yüknekî”, TDV İslam Ansiklopedisi.

Hasan el-Basrî. Tefsîru’l-Hasan el-Basrî, neşreden M. Abdurrahim, Kahire: Dar el-Hadîs, 1992.

Hourani, George F. “Ibn Sina’s Essay on the Secret of Destiny”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 29 (1966), 25vd.

Ian Richard Netton. Al-Fârâbî and his School, London, New York: Routledge, 1992.

İbn Abi Usaybi’a. ‘Uyûn’ul-Enbâ’ fî Tabakât’il-Atibbâ’, Beyrut: Dâr Maktabat el-Hayât, tarihsiz, 603 vd.

İbnu’l-Ethîr. El-Kâmil fi’t-Târikh, 13 c. Beyrut: Daru Sadır, 1979.

İbn Sina, Ebu ‘Ali al-Huseyn ibn Abdullah. Tercümeler dahil eserlerinin kısa listesi:.

Avicenna on Theology, çev. Arthur J. Arberry, Westport, Conn.: Hyperion Press, Inc., 1979.

Avicenna’s De Anima, yay. Fazlur Rahman, London: Oxford University Press, 1959.

Fi Beyâni’l-Mu‘cizât ve’l-Keramât, “Avicenna’s Conception of Miracles”, basılmamış doktora tezi, George N. Atiyeh, The University of Chicago, 1954.

Fi İsbâti’n-Nubuvvât, yay. Michael Marmura, Beyrut: Daru’n-Nehâr, 1968.

Hayy ibn Yakzân li-Ibn Sina wa Ibn Tufeyl wa Suhraverdi, yay. Ahmed Emin, Kahire: Dar el-Ma‘arif, 1952.

Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part IV, çev. Shams Inati, London and New York: Kegan Paul, International, 1996.

Ibn Sina Risaleleri 1: ‘Uyun al-Hikma et l’opuscule d’Abu’l-Faraj et la réfutation d’Ibn Sina, yay. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953.

Ibn Sina Risaleleri 2: Les Opuscules D’Ibn Sina et Le Livre de la Difference entre L’Esprit et L’Ame, yay. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.

Kitabu’n-Necât, yay. Sabri el-Kurdi, Mısır: Matba‘at el-Sa’âde, 1331.

Al-Mabda’ wa’l-Ma‘ad, yay. ‘Abdullah Nurani, Tehran: Institute of Islamic Studies, 1984.

Mantık el-Meşrikiyyin, yay. Şukri el-Neccar, Bayrut: Daru’l-Hadasah, 1982.

The Metaphysica of Avicenna, çev. Parviz Morewedge, London: Routledge, 1973.

Er-Risalatu’l-‘Arşiyye, yay. İbrahim Hilal, Kahire: Dar el-Nehdat el-‘Arabiyye, 1980.

Et-Ta‘lîqât, yay. Abdurrahman Bedevi, Mekteb el-I‘lâm el-Islâmî, 1404.

‘Uyun al-Hikme, yay. Abdurrahman Bedevi, Kahire: L’Institut Français d’Archelogie Orientale, 1954.

El-Shifa’; El-İlâhiyât, 2 cilt. Yay. Ibrahim Madkur, el-Ebb Kanavati ve Sa‘id Zayid Kahire: Vezaret el-Sakafe, 1960.

İbrahim Kafesoğlu. Hârezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara, 1956.

Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

“Selçuklular”, MEB İslam Ansiklopedisi.

İz, Fahir. “Ahmad Yasawî”, EI2.

Kaçalin, Mustafa S. “Dîvânü Lugâti’t-Türk”, TDV İslam Ansiklopedisi.

Kavakcı, Yusuf Ziya. XI ve XII. Asırlarda Karahanlıla Devrinde Mâvâra’ al-Nahr İslam Hukuçuları, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.

Köprülü, Mehmet Fuat. “Hârizmşahlar”, MEB İslam Ansiklopedisi.

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara: Diyanet İşleri Başk. Yayınları, 1981.

Köymen, Mehmet Altay. Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.

Kraus, P. “The controversies of Fakhr al-Dîn Râzî”, Islamic Culture, 12 (1938), 131-53.

Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdulkerim ibn Havâzin. er-Risâletu’l-Kuşeyriyye fî ‘ilmi’t-Tasavvuf ed. by Ma‘rûf Zurayk ve ‘Ali ‘Abdulhamid Baltaci, Beyrut: Dar al-Hayr, 1988.

Kutluer, İlhan. “Hârizmî”, TDV İslam Ansiklopedisi.

Madelung, Wilferd. “The Early Murji’a in Khurasan and Transaxiona and the Spread of Hanafism”, Der Islam 59 (1982).

Mâtûrîdî, Ebu Mansur. Kitâbu’t-Tevhîd, tahkik ve neşr. Fathalla Kholeif, Beyrut: Dar el-Machreq, 1982.

Mehren, August F., ed. Traites Mystiques D’Avicenne, Amsterdam: APA-Philo Press, 1979).

Monnot, G. “El-Shahrastânî”, EI2.

Nizamülmülk, Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshak. Siyasetname, haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.

Obermann, Julian. “Political Theology in Early Islam”, Journal of Amarican and Oriental Studies 55 (1935), 138vd.

Özcan, Hanifi Mâtûrîdî’de Bilgi Problemi, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1993.

. Mâtûrîdî’de Dînî Çoğulculuk, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1999.

Ritter, Helmut. “Hasan al-Basrî”, EI2.

. “Studien zur Geschichte der islamischen Frommigkeit: I. Hasan al-Basri”, Der Islam 21 (1933).

Serrâc, Ebu Nasr Abdullah ibn Ali, Kitâb al-Luma‘ fî’t-Tasavvuf, yay Reynold A. Nicholson, London: E. J. W. Gibb Memorial Fund, 1963.

Suter, H. “Farghânî”, EI2.

Şehrestânî, Ebu’l-Feth Muhammed ibn Abdulkerim. al-Milel ve’n-Nihel, 2 cilt, yay. Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut: Dar el-Ma‘rife, 1961.

Muslim Sects and Divisions, İngilizce’ye çev. A. K. Kazi and J. G. Flynn, London: Kegan Paul International, 1984.

The Summa Philosophiae of al-Shahrastânî: Kitâb Nihâyat al-Iqdâm fî ‘Ilm al-Kalâm, İngilizce’ye çev. ve yay. Alfred Guillaume, Oxford: Oxford University Press, 1934.

Tekeli, Sevim ve diğerleri. Bilim Tarihine Giriş, Ankara: Nobel, 2000.

Tümer, Günay. “Bîrûnî”, TDV İslam Ansiklopedisi.

Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.

Türk Tarih Kurumu. Beyruni’ye Armağan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1974.

Watt, W. Montgomery. Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh: At The University Press, 1973; Türkçe çevirisi Ethem Ruhi Fığlalı İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (Ankara: Umran Yayınevi, 1981).

“Jahm ibn Safwân”, EI2.

Wickens, G. M. (nâşir) Avicenna: Scientist and Philosopher, London, 1952.

Wright, R. Ramsay. The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology: Kitabü’t-Tefhim li-Evaili Sinaati’t-Tencim, yay. Fuat Sezgin, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1998.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. Matüridi ve Nesefi’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.

Yeprem, M. Saim. Mâtûrîdî’nin Akîde Risalesi ve Şerhi, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 2000.

Yusuf Has Hacib. Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması, haz. Fikri Silahdaroğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

Kutadgu bilig, çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.

Yükneki, Edib Ahmed. Atebetü’l-hakayık, trc. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1951).

İbni Sînâ'nın Hekimliği ve Tabâbetin Gelişmesine Etkileri / Prof. Dr. Arslan Terzioğlu [s.645-661],

İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi / Türkiye

İslâm kaynaklarında kendisinden eş-Şeyh ül-Reis olarak bahsedilen, Avrupa'da 17. yüzyıla kadar hep hekimlerin hükümdarı olarak yüceltilerek daima başında bir taçla resmedilen Abu 'Ali al-Hüseyin İbn 'Abdullah İbn Sina (Şekil 1), hekim, filozof, kimyager, eczacı, astronom, şair ve devlet adamlığı vasıflarını şahsında toplayan, İslâm kültürünün yetiştirdiği eşine ender rastlanan, tanınmış bilim adamlarından biri olarak, sadece Türkistan'dan Endülüs'e kadar uzanan İslâm ülkelerinde değil, Avrupa'da da tababeti 17. yüzyılın sonuna kadar 600 yıldan daha uzun bir süre, hiçbir faniye nasip olmayacak derecede büyük ölçüde etkilemiştir. Avrupa'da adının Latinceleşmiş şekliyle Avicenna olarak tanınan İbn Sina, ölümünden hemen bir yüzyıl sonra Toledo'da, Latinceye çevrilen al-Kanûn fi't-tıbb eseri ile Hippokrat ve Galenos'un şöhretini bile gölgelemiş olan müstesna bir hekimdir (Bk. Carra de Vaux: Avicenne. Paris, 1900 s. 131 ff; Casiri: Bibliotheca Arabico-hispana. C. 1, Madrid 1760, s. 263; Wüstenfeld, Ferdinand: Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher. Göttingen

1840, s. 64,75; Sarton, George: Introduction in the History of Science. C. 1, Baltimore (1927), s. 709 ff; Ullmann, Manfred: Die Medizin im İslâm. Leiden-Köln 1970, s. 152-156).

Albertus Magnus, Thomas von Aquino ve Johannes Scotus tarafından en büyük filozof olarak nitelendirilen İbn Sina, Julius Scaliger'e göre Galenos'tan bile büyük bir hekimdir (Hirschberg, Julius u. Julius Lippert: Die Augenheilkunde des Ibn Sina. Leipzig 1902, s. 3).

İbn Sina'nın ölümünden bir asır sonra tıbba dair en ünlü eseri el-Kanûn fi't-tıbb'ın hemen İspanya'da Latinceye çevrilip Avrupa üniversitelerinde tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okunmaya başlanması ve hatta 17. yy.'da Vallodolid Üniversitesi'nde bir Avicenna (İbn Sina) Kürsüsü'nün tesis edilmesi, onun sadece İslâm aleminde değil Avrupa'da da gelmiş geçmiş en büyük hekim olarak kabul edildiğinin, hatta tababette Hippokrat ve Galenos'un şöhretini bile gölgelediğinin birer delilidir. Ayrıca İbn Sina'nın el-Kanûn fi't-tıbb isimli eserinin Pavia'da 1510'da yayınlanan Latince tercümesinin kapağındaki resimde (Şekil 1) İbn Sina'nın (Avicenna) ortada tababetin hükümdarı olarak tahtta otururken solunda Hippokrat, sağında Galenos'un onun veziri gibi yer almış bir şekilde gösterilmiş olması bu hususu belgeleyen diğer bir delildir.

Kendisinden sonra gelen İbn en-Nefis ve Hacı Paşa gibi meşhur İslâm hekimleri hakkında devrinin İbn Sinası idi, deyiminin kullanılması ve İbn Sinâ'nın tıp alanında İslâm âleminde en büyük otorite olarak kabul edildiğini göstermektedir. İbn Sinâ'dan bir asır sonra Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah ve Sencer zamanında yaşayan Semerkandlı hekim Nizamî-i Arûzî (ölümü 1147) Çehar Makale isimli eserinde İbn Sina'nın tıbbî eseri Kanûn hakkında der ki:

"… eğer Bukrat (Hippokrat) ve Calinos (Galenos) sağ olsalardı, bu kitabın (İbn Sina'nın Kanûn'u) önünde secde etmeleri yaraşırdı…"

(Nizami-i Arûzi: Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti. Türkçeye Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, neşr. Süheyl Ünver, İstanbul 1930, s. 17).

A. İbn Sina'nın Hekim Olarak Yetişmesi

Abû'l-Kâsım az-Zahrâvî, Abû'l-Raihan al-Birûnî, Bağdat'ta meşhur Adûdî Hastanesi'nde çalışan 'Abd Allah ibn at-Taiyib ve Ali ibn 'İsa (Latince ismi Jesu Haly) gibi meşhur hekimlerin muasırı olan İbn Sina'nın tabâbet eğitimini nasıl yaptığı hakkında, kendisinin talebesi Abû 'Ubaid al-Cüzcânî'ye yazdırdığı ve İbn Abi Usaibia ile İbn el-Kifti'nin eserlerinde olduğu gibi yer alan biyografisinden

(Bkz. İbn Abi Usaibia: Uyun al-anba… Ed. August Müller. c. 2. Kahire 1882-1884, s. 2-9; İbn el-Kıfti: Tarih al-Hukama. Ed. J. Lippert, Leipzig 1903, s. 413-420) şunları öğreniyoruz:

Türkistan'da Buhara'nın yakınında Afşena'da 980 senesinde Belhli zengin başmemur Abdullah'ın oğlu olarak dünyaya gelen İbn Sina evde özel ders alarak yetişmiş, küçük yaşta harika bir çocuk olarak Abû Abdallah an-Nâtili gibi zamanın meşhur âliminden Euklid'in kitabını ve Claudius Ptolemaeus'un Almagest'ini tahsil ettikten sonra tıp kitaplarını okumaya yönelmişti.

Bu biyografisinde tasrih edilmemesine rağmen tababet alanındaki hocalarının İsa ibn Yâhyâ al-Masîhî ile Buhara'da hükmeden Sâmânî hükümdarı al-Mansur'un saray hekimi Abû Mansur al-Hasan ibn Nûh al-Kumrî olduğu anlaşılıyor. Dikte ettirdiği biyografisinde İbn Sina "Tıb ilmi güç bir ilim olmadığından bu alanda kısa zamanda o kadar tanındım ki, ileri gelen hekimler benden tababet tahsil etmeğe başladılar; bu arada hastaları da ziyaretle tedâvi ederek, tedavi metodları hakkında bu tecrübelerime dayanan tarif edilemeyecek kadar derin bilgiler kazandım" demektedir (Ibn Abi Usaibia: a.g.e., c. 2, s. 2-3). O zaman 16 yaşında olan İbn Sina, bir buçuk sene daha tıp, mantık, fizik, matematik ve teoloji eserlerini okuyup

kendi kendine tahsiline devam ettiğini, fakat kırk kere okduğu halde Aristo'nun Metafiziğini anlamadığını, ancak al-Farabi'nin "Mâba'd at-tabia'dan maksad ne" olduğunu bildiren al-Ibâna kitabını tesadüfen bir dellâldan satın alarak okuduğunda Aristo'nun metafiziğini hemen anladım demektedir. Böylece İbn Sina, felsefede büyük Türk-İslâm feylesofu al-Farabi'nin tesirinde kaldığını açıkça belirtmektedir (Ibni Abi Usaibia: a.g.e., c. 2, s. 2-3; Ibn al-Kıfti: a.g.e., s. 413-414).

Bu sırada İbn Sina'nın hekim olarak meşhur olması için bir fırsat çıkıyor. Hastalanan Buhara Hükümdarı Nûh bin Mansûr'u hiç bir hekim iyi edemediğinden, tedavisi için İbn Sina saraya davet ediliyor ve bunda başarılı olduğundan, Nûh bin Mansûr, ona kütüphanesindeki tıbbî kitapları görmesi için müsaade ediyor. İbn Sina o zamana kadar kimsenin adını bile duymadıkları muhtelif ilimlere ait kitaplarla dolu bu kütüphaneden istifade ettiğini de bu biyografisinde bilhassa belirterek, o zaman 18 yaşında olmasına rağmen zamanının bütün ilimlerini öğrendiğini ve artık okumaya ihtiyacı kalmadığını ifade ediyor (Ibn Abi Usaibia: a.g.e., s. 3-4). Pergamonlu Galenos gibi daha genç yaşta eser yazan İbn Sina, ilk eseri "El-Hikmet ül-Aruzziye"yi Abu'l-Hüseyn al-Aruzî için matematik hariç bütün ilimlerin bir kompendium'u olarak kaleme aldığında henüz 21 yaşındaydı. İbn Sina'nın bu ilk eserinin bir el yazma nüshası İsveç'te Uppsala Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Paul Kraus: Eine Arabische Biographie Avicennas. Klin. Wschr. Jg. 11 (1932), s. 1880-1884).

İbn Hallikân'a atfen, Kanûn üd-Dünya isimli eserinde Ahmed bin Ali el-Müneccim al-Mahallî'de İbn Sina'nın Maveraünnehir Sultanı Melikşah'ı (?) hunnâk hastalığından iyi edip, bunun mükâfatı olarak Sultan'ın kendisine bağışladığı zengin kütüphaneyi, oradaki kitapları kendisinin eseri gibi göstermek için yaktığı rivâyetini nakletmektedir (Ahmed bin Ali el-Müneccim el-Mahallî ür-Remmâl: Kanûn üd-Dünya tercümesi,

Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3000, varak 342b, 343a). Ama Maveraünnehir sultanının isminin Nûh bin Mansûr yerine yanlış bir şekilde Melikşah olarak verilmesi de bu rivayetin hatalarla dolu ve hakikatten uzak olduğunu göstermekte. Ayrıca al-Mahalli, Kanun üd-Dünya'da Hekim Huneyn bin İshak'a atfen İbn Sina'nın (bk. Şekil 3) babası ile Maveraünnehir'den Bağdat'ta ve oradan da Karaâmid'e (Diyarbakır) gelip, Medine-i mezbûrda Reis-i Etibba olan İbn Haliveyh (ölümü M.S. 975)'ten tıb ilmi tahsil ettiğini ve İbn Haliveyh ölünce onun kitaplarına sahip çıkarak kütüp-i mezkûre'yi kendi adına döndürüp ve müsannefinün adın tagyir eyledi diye rivâyet etmektedir. Fakat al-Mahallî bütün bu rivayetlerin İbn Sina'nın ilmi değerini bilmeyenlerce maksatlı şekilde uydurulduğunu da belirtmektedir (Ahmed bin Ali el-Müneccim el Mahalli' ür-Remmal: a.g.e., varak 342b).

Huneyn bin İshak'ın İbn Sinâ'nın doğumundan bir asır önce, İbn Haliveyh'in de İbn Sina'nın doğumundan 5 sene önce öldüğü düşünülürse zaten İbn Sina hakkındaki bu rivayetlerin tamamen uydurma olduğu ortaya çıkar. Bu şekildeki asılsız rivayetlerin diğer meşhur hekimler için de mevcut olduğu görülmektedir. Meselâ Hippokrat'ın da Knidos veya Kos'daki kütüphane ve sağlık mâbedini bütün kitapları ve arşiv belgeleri ile, bütün tıbbî bilgilerin sahibi olma şanına erişmek için yaktığı ve onun için doğduğu vatanından kaçtığı rivayet edilir (Bk. Littré, E. : Oeuvres Complétes d'Hippocrate. Tome VII, Paris 1851, s. XVII; Neuburger, Max u. Julius Pagel; Handbuch der Geschichte der Medizin. Bd. 1, Jena 1902, s. 200).

İbn Sina yirmi yaşında iken, babasının biraz sonra da hâmisi Sâmanî hükümdarının ölümü ve çıkan siyasî karışıklık nedeni ile Buhara'yı terkederek önce Hvarizm emiri Ali b. Ma'mun'un sarayında Abû Rayhân al-Bîrûnî, Abû Nasr al-Irâk vb. gibi âlimlerle birlikte çalıştı. Bu sırada İbn

Sina ile al-Bîrûnî arasında fizik ve astronomiye dair ilmî münazaralar başladı (Nizami-i Arûzî: Çehar Makale. Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Neşr. Süheyl Ünver, İstanbul 1936, s. 21-22; bk. Terzioğlu, Arslan: Al-Birûnî (973-1051), Ein Türkischer Universalgelehrter der

İslamischen Renaissance, Beiträge zur Geschichte der Pharmazie, 27 Jahrgang 1 (1975) s. 3; Barani, Syed Hasan: İbn Sina and Al-Birûnî. In: Avicenna-Commemoration volume. Iran Society, Calcutta 1956, s. 10-11).

Kısa bir süre sonra, Türk Hükümdarı Gazneli Mahmud'un sarayına al-Bîrûnî ve Abû Nasr al-'Irâk gibi intisap etmeyi, felsefe düşmanlığı ile tanınan 'Abd Allâh Muhammed b. Karrâm'ın tesiri altındaki Sultan Mahmûd'un gazabına uğramaktan korktuğu için, reddederek Nesa, Bâverd, Tus, Sakkan, Samenkan üzerinden Cürcan'a kaçan İbn Sina, orada ilmi himaye eden Abû Muhammed aş-Şirâzi'nin kendisi için tuttuğu eve yerleşti. Burada hâmisi aş-Şirâzi için birçok eserlerini ve meşhur tıbbî eseri al-Kanûn fi't-tıbb'ın I. kitabını yazdı.

Buradan Rey'e giderek orada Buvayhoğullarından Mecd al-devle'yi yakalandığı melankoli hastalığından tedâvi etti. Bundan sonra Buvayhoğullarının Rey, İsfahan ve Hemedan'daki saraylarında çalışan İbn Sina, meşhur eseri al-Kânûn fit-tıbb'ı bu sırada tamamladığı gibi, sonra Latinceye "De viribus cordis seu de medicamentis cordialis" adı altında tercüme edilen kalb hastalıklarına ait eseri ile diğer eserlerini yazdı (İbn Abi Usaibia: 'Uyûn al-anbâ'. Bd. 2, Kahire 1882-1884, s. 2-9; Kraus, Paul: a.g.e., s. 1882-1883; Yaltkaya Şerefeddin: İbn Sina'nın İbn Ebi Usaybia'nın Tabakatındaki Hal Tercümesi. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sina. T. T. K. yayınlarından, VII. seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 7-11).

Buvayh hükümdarı Şems üd-Devle'yi yakalandığı kulunç hastalığından iki kere tedâvi ederek kurtardığı için iki defa Şeref ül-Mülk unvanıyla vezir

olan ve o sıradaki siyasi kargaşalıklar nedeni ile hapse dahi giren İbn Sinâ'nın 1037 yılı 21 Haziranı'nda 57 yaşında ölünceye kadar sayısı yüzü aşan ve ölümünden sonra tıbbı ve felsefeyi 600 sene tesiri altında bırakacak eserler yazabilmesine şaşmamak kabil değildir [Bk. Ünver, Süheyl: Türk hekim ve feylosofu İbn Sina'nın doğum ve ölümü, yılları, ay ve günleri. Tedavi Kliniği Laboratuvarı, Tom. 6, 21 (1936) s. 2-3].

İbn Sinâ'nın bütün kitaplarının ve şahsına ait malların nasıl ve ne şekilde ortadan kalktığına ait Ahmed bin Mahmûd'un (ölümü 977/1569-1570) eski kaynaklara dayanarak 16. yüzyılda yazdığı Selçuk-nâme'deki şu bilgi çok mühimdir:

"Sultan Mes'ûd (Gazneli Mahmûd'un oğlu) İsfahan emiri Alâ üd-Devle Ebû Ca'fer'in iki yüzlü davrandığını ve Selçuklular ile ittifak eylediğini gördü. Ebû Sehl, Hamdhunî demek ile şöhret bulmuş olan Horasan Beyi Amîd'e emir verdi. O sayısız asker ve kalabalık bir ordu ile Alâ üd-Devle'nin üzerine varıp, zarûrî o dahi karşılık verip bir mikdâr savaştılar. Alâ üd-Devle karar etmeyip askeri perişan oldu. Kendi bir kaç kimse ile baş kurtarıp, firar etti. Sonra Amîd, İsfahan'ı zabtetti. Mallardan iyi ve kötü her ne buldular ise aldılar evini virân ve harâb kıldılar. Şeyh Hakîm Ebu Ali İbn Sina, Alâ üd-Devle'nin veziri ve işlerinde yol göstereni idi. Ebû Ali'nin (İbn Sina) bütün eserlerini ve kitaplarını ve mallarını aldılar, getirip ve kitaplarını Gazne'nin kitap hazinesine sakladılar. O kitaplar Cibâl Melikî Hasan b. Hüseyin'in Gazne'yi almasına kadar orada kaldı ve sonra o kitapların hepsi yakıldı." (Ahmed bin Mahmud: Selçuk-Name, I, yayına hazırlayan: Erdoğan Merçil, İstanbul 1977, s. 14-15).

İbn Sina'nın kitaplarının Gazne'nin Gurlulardan Alâ ed-Din Hüseyin tarafından 545 H. (1150-1151) de zaptedildiği esnada yakıldığı anlaşılıyor. Gaznelilerin hükümdarı Behramşâh'ı mağlup ederek Gazne'yi fetheden Alâ ed-Din Hüseyin bu büyük kültür merkezini yakıp yıktığı için kendisine

“Cihansûz” yani dünyayı yakan lakabı verildiği bilinmektedir (Bkz. C. B. Bosworth: Ghurids maddesi EI2).

Gazne’nin bu 1150-1151’de yakılması esnasında ilim âlemi çok büyük önemi olan İbn Sina’nın kitaplarının yanı sıra Çehar Makale’de bahsedilen Gazneli Mahmud’un al-Iraki’ye yaptırdığı ve 40 defa çoğalttırdığı İbn Sina portresi de yanıp ortadan kaybolmuş olsa gerek [Alberts, Otto: Der Dichter des in Uigurisch-Türkischen Dialect Geschriebenen Kutatku-Bilik (1069-70 n. Chr.) ein Schüler des Avicenna. Arch. Gesch. Phil. NF, Bd. 7 (Berlin 1901), s. 319-336].

İbn Sina’nın Yusuf Has Hacip’ten ve biyografisini dikte ettirdiği Abu Ubaid al-Cüzcânî’den başka iki meşhur talebesi daha biliniyor. Bunlardan biri İbn Sinâ’nın Risâla fi mâhiyat al-’işk isimli risâlesini yazdığı talebesi Abû ‘Abd Allah al-Ma’sûmî’dir. Al-Bayhakı’ye göre İbn Sina bu talebesi için “Aristo’nun Eflâtun’un yanındaki mevkii ne ise, o benim yanımda aynı mevkidedir” demişti. İbn Sina ile al-Bîrûnî arasındaki ilmi münakaşalarda İbn Sina’nın yerine çoğu kere bu talebesi al-Ma’sûmî cevap vermişti (Zahir al-Din ‘Ali b. Zayd al-Bayhaki: Kitâb Tatimmat sivân al-hikma, nşr. Muhammed Şafi, Lahur 1351, s. 95 ve 96; Bk. İbn Sina: Risâleler 3. Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle. Nşr. ve Türkçeye çev. Ahmed Ateş, İstanbul 1953, s. VI).

İbn Sina’nın bilhassa hekim olarak en meşhur talebesi Nişaburlu Abûl-Kâsım ‘Abd ar-Rahmân İbn Sadık (ölümü 1068) olup Hippokrat’ın Aforizmalarına şerh yazdığı için kendisine ikinci Hippokrat lakabı verilmiştir (Bk. Ullmann, Manfred: a.g.e., s. 160; İbn Sinâ’nın bu talebesinin Hippokrat’ın Aforizmalarına yazdığı bu şehrin el yazma nüshaları Nuruosmaniye kütüphanesi

Nr. 3527 ve 3528 ile Awad Iraq Museum Nr. 381’de bulunmaktadır).

B. İbn Sina’nın Tıbbî Eserlerinin Kaynakları ve Getirdiği Yenilikler

Hekim olarak İbn Sina'ya en çok şöhret kazandıran eseri kitab al-Kanûn fi't-tıbb adlı eseridir.

İbn Sina'nın Kanûn'una gerek İslâm dünyasında gerekse Avrupa'da büyük bir hayranlık duyulmuş ve Hippokrat ve Galen'in eserlerinden bile fazla bir değer verilmiştir.

Nizamii Aruzî Çehar Makale'de İbn Sina'nın tıbbî eseri Kanûn'un hekimlerin yetişmesi için lüzumu hakkında der ki: "…Eğer bir tabib Kanûn'un mücelledi evvelini bilir ve yaşı da kırkı geçerse ehli itimad olur…" [Browne, Edward Granville: The Chahar Maqala (Four Discourses) of Nidhami-i 'Arudi-i Samarqandi. translated into English, in: JRAS 1899, s. 816 f; Nizamiî Arûzî: Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti. Türkçeye çeviren: Abdülbaki Gölpınarlı, neşreden: Süheyl Ünver, İstanbul 1936, s. 17].

Al-Akfânî'de Kitab-ı İrşad isimli eserinde İbn Sina'nın Kanûn'u sadece o zamana kadar büyük bir rağbete mazhar olan Mecûzî'nin Kitab al-Malikî'sinin şöhretini gölgelemekle kalmayarak, hakkında en çok şerhler yazılan ve başka lisanlara en çok tercüme edilen tıbbî eser olmuştur (Al-Akfânî: Kitab-ı Irşad al-qâsid ilâ asnâ l-maqâsid. Ed. Alois Sprenger, Calcutta 1849, s. 69; İbn al-Kiftî: Ta'rih al-hukamâ. Ed. Julius Lippert, Leipzig 1903, s. 232, 7 ff).

İbn Sina'nın el-Kanûn fi't-tıbb'ını öven yazılar yanısıra onu tenkit edenler de olmuştur. Wellcome Institut for History of Medicine'nin kitaplığında bulunan Zekeriya er-Razi'nin el-Hâwi'sinin bilinmeyen bir el yazma nüshası olduğu iddia edilen WMS Or. 123'e dayanarak, İbn Sina'nın el-Kanûn eserinin er-Razi'nin el-Hawi'sinden alıntı olduğunu iddia eden A. Z. İskandar'in bu tezinin (Bk. Iskandar, A. Zaki: A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science. London 1967, s. 1-32). doğru olmadığı İrene Fellmann tarafından ispat edilmiştir. Gerekçe olarak da

WMS Or. 123 no.'lu bu yazma eserin er-Razi'nin el-Hawi'si olamayacağı, zira muhtevası ve sistematiği açısından ar-Razi'nin el-Hawi'sine benzemediği, zaten en-Nedim'in el-Fihrist eserinde ve İbn Abi Usaibia'da er-Razi'nin el-Hawi eserini hayatta iken tamamlamadığını belirttikleri, öte yandan bu el yazma eserin çok sonraları ibn an-Nafis'in yaptığı gibi İbn Sina'nın el-Kanûn fi't-tıbb'ı üzerine yapılmış bir çalışma olabileceği olasılığının daha doğru bir varsayım olduğu belirtiliyor. Zira bu el yazma nüshada er-Razi'nin ölümünden sonra biraraya getirilen el-Hawi eserinde olmayan, ama İbn Sina'nın el-Kanûn fi't-tıbb'ında göze çarpan mükemmel bir sistematiğe sahip olduğu, ama gerek anatomi gerekse basit ve mürekkep ilaçlardan bahseden bölümlerin el-Kanûn fi't-tıbb'ta ayrı ayrı kitaplarda incelenmesine karşın, bunda bir arada incelendiği ileri sürülmektedir (Bkz. Irene Fellmann: Ist der Qanûn des Ibn Sina ein Plagiat des K. al-Hawi von ar-Razi. Zschr. für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften. Bd. 1, 1984, s. 152-154).

Hazreti Muhammed'in ailesi, kızı Fatma, damadı Ali ve her ikisinden olan torunları Hasan ve Hüseyin'le beş kişiden ibâret olduğu için İbn Sina'nın da, bu tıbbî eseri Kanûn'u beş kitap halinde yazdığı söylenir. Bundan böyle İslâm-Türk tababetinde hekimlerin eserlerini beş kitap halinde yazdığı görülür. Meselâ Hamse-i Hayâtizâde veya Hamse-i Şanizâde vs. gibi.

Kanûn fi't-tıbb'ın 1. Kitabı al-Kulliyat umumiyetle tıbbın tarifi anatomi, fizyoloji, nosoloji, etyoloji, semptomatoloji ile sıhhat, hastalık ve ölümün meydana gelme şartları ve tedâvinin prensiplerinden bahseder.

Kanûn'un 1. kitabında hastalık teşhisi ile ilgili nabız ve idrar muayenesi bahisleri oldukça enteresandır. İbn Sina için Aruzi'nin Çehar Makalesi'ndeki nabızla hastalık teşhisine ait bahiste İbn Sina'nın nabızla teşhisinde oldukça mahir bir hekim olduğunu ifâde etmektedir. İbn Sina'nın

Kanûn’daki nabızla ilgili bahislerde Çin ve Orta Asya tababetinden ve Galen’den kaynak olarak istifade ettiği anlaşılmaktadır (Nizami-i Arûzi: Tıb ilmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti. Türkçeye Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, nşr. S. Ünver, İstanbul 1936, s. 23-24; Uzluk, F. Nafiz: İbn Sina, Eşşeyhurreis. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina, şahsiyeti ve hayatı hakkında tetkikler. T. T. K. yayınlarından, VII. Seri, No: 1, İstanbul 1937, s. 3).

Japon tıp tarihçisi Sakae Miki, İbn Sina’nın Kanûn’undaki nabızla ilgili bölümlerin Çin nabızla teşhis metodlarıyla olan benzerliğini tespit etmiştir.

Gerek bundan gerekse Arapçadan Çin’e Sin as-Sin denilmesine dayanarak İbn Sina isminin onun Çin’in oğlu manasına geldiğini ileri sürerek Sakae Miki, İbn Sina’nın Çin asıllı olduğunu bile iddia etmiştir (Miki, Sakae: What is Medicine? Medicine is common to the east and the west. What is the History of Medicine? Osaka 1976, s. 47).

Nabzı, şiryanların kendilerine ait hareketleri olarak vasıflandıran İbn Sina, nabzın 9 esas hususiyetinden bahisle bu hususiyetlerin ikişer ikişer birleştirilmesinden 18 nabız şeklinin, üçer üçer birleştirilmesinden 27 nabız şeklinin daha ortaya çıktığını belirtir. Ayrıca nabzın muntazam, gayri muntazam, batî, seri veya mutedil olma vasıfları da hesaba katılınca nabzın şekillerinin daha da çoğaldığına işaret eder. İbn Sina, Kanûn’da aritmi gösteren nabızların da ondört çeşidinden bahseder. İbn Sina’nın cinsiyete, yaşa, mizaca, irtifalara, uykuda ve uyanık olma hallerine, perhizli olup olmama, hamilelik ve nihayet psikolojik hallere göre nabızları tarif ederek, hekimlerin nabza göre nasıl hareket etmesi lazım geleceğini belirttiği görülmekteir.

İbn Sina’nın Kanûn’undaki nabızla ilgili bu bölümden başka ayrıca teneffüs ve nabza göre teşhis üzerine Risâlat ma’rifat at-tanaffus va-n-nabz

isimli bir risâlesi vardır (Bk. Şabbûh, İbrahim: Fihris al-mahtûtat al-musavvara. Cüz III, Kısım 2, at-tıbb, Kahire 1959, Nr. 234-235).

İbn Sina'nın idrarla hastalık teşhisine ait, Kanûn'da 13 fasıl tahsis ettiği görülmektedir. Kanûn'un Latince tercümesindeki şu aşağıdaki cümleye dayanarak İbn Sinâ'nın şeker hastalığını (diabetes) idrarın tatlılığından teşhis edebildiği ve şeker hastasının tatlı idrarını, multitudo urinae'den ayırabildiği tıp tarihçisi Hans Schadewaldt tarafından ileri sürüldü:

"Et causa quidem diabetes est dispositio renum aut propter debilitatem accidentem et dilatandam et apertionem orificium" (Bk. Schadewaldt, Hans: Die Geschichte des Diabetes. In: Allergie und Immunitätsforschung. Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Allergie und Immunitätsforschung, X. Kongress Bonn/Rhein, Oktober, 1966, Bd. 2, Stuttgart 1968, s. 11-13).

Kapadokyalı Aretaios gerçi diabetesi tarif etmişti ama gerek o, gerekse diğer antik çağ hekimleri, şeker hastalığını idrarın tatlılığından teşhisini bahsetmiyorlar. Yalnız eski Hind tababetinin klasik eserleri Susruta-Samhita ve Caraka-Samhita'da şeker hastalığının, idrarın karıncaları ve böcekleri kendine çekecek kadar tatlı oluşu ile teşhisinden bahsedilir. Caraka-Samhita'nın Abd Allâh İbn 'Ali tarafından eski bir Farisi tercümeden Arapçaya tercüme edildiği, Susruta-Samhita'nın da Yahyâ İbn Hâlid Bermekî'nin emriyle Bağdat'ta Hindli hekim Mankah tarafından Arapçaya tercüme edildiği (İbn an-Nadim: Kitab al-Fihrist. Ed. Gustav Flügel Bd. I,II, Leipzig, 1871-72, s. 303, 6; 303,7) ve Al-Bîrûnî'nin de Kitab al-camahir fi ma'rifat al-cavahir eserinde (Haydarabad 1355 H. baskısı, s. 80, 3 ff.) bazı kısımlarını zikrettiğine göre, İbn Sina'nın da, bu eserlerin Arapça tercümelerinden faydalanmış olması gerek.

İbn Sina'nın idrar üzerine yazdığı ve 46 küçük bölümden oluşan bir eseri şu isim altında Yunancaya tercüme edilmiştir:

(Ullmann, Manfred: a.g.e., s. 156).

İbn Sina'nın idrara dair eserinin bu Yunanca çevirisi 1842'de Julius Ludovicus İdeler tarafından Berlin'de neşredilmiştir (Ideler, Julius Ludovicus: Physici et medici graeci minores. C. III, Berolini 1841, 1842).

İbn Sina'nın Urin risalesinden başka risalat fi'l-Baul diye ayrı bir risalesinin el yazma nüshası Glasgow Üniversitesi Kütüphanesinde mevcuttur (Bk. A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum in the University of Glasgow, by John Young and P. Henderson Aitken, Glasgow 1908, s. 465, Nr. 121, 3).

Kanûn'un 1. kitabında 4 fasılda çocuk hastalıkları, 5 fasıl halinde Konstitiutionslehre adı altında son senelerde Orta Avrupa'da ehemmiyet kazanan beden ilmi, zayıfların şişmanlaması, şişmanların zayıflamasına dair tedbirleri de kapsayacak bir şekilde anlatıldıktan sonra, 4. Fende ilâçlar hakkında umumi bir fikir verilerek, hukne, kan alma (fasd), hacamat, kuru boynuz, sülük yapıştırma, urların mualecesi ve dağlama (Cauterisation) etraflı bir şekilde anlatılmaktadır.

Kanûn'un II. kitabında müfret devaların kullanışları, tesirleri ve iyileştirme güçlerinden bahsedilmektedir. İbn Sina ebcet alfabesine göre adlarını sıraladığı ilâçların sayısı hemen hemen 800 kadardır. İlâçların bu şekilde cetvel halinde veriliş metodunu daha önce ‘Ali İbn Sahl kullanmıştı. Ama İbn Sinâ'dan sonra da İbn Cazla'nın Takvim as-sıhha'sında ve İbn Butlân'ın Takvim al-Buldân'ında bu usül kullanılmıştır (Bk. Ullmann, Manfred: a.g.e., s. 271).

İbn Sina, Kanûn'unun bu müfret devalardan bahseden bölümünde Dioskurides ve Galenos'u sık sık, Hippokrat, Aegina'lı Paulus, İbn Masavaih, Huneyn'i oldukça seyrek olarak zikreder. Kanûn'un bu bölümüne 1357'de ölen Sadid ad-Din al-Kâzarûni (El yazma nüshası Dar al-Kutub, 1393, Tıbb) bir şerh yazmıştır. Kanûn'un bu ikinci kitabı ayrıca

Vopisco Fortuna Plempio tarafından Latinceye tercüme edilerek 1658'de neşredilmiştir (Plempio: Clarissimi… İbn Tsina… Canon medicinae, interprete et scholiaste Vopisco Fortunato Plempio. Lovanii 1658).

Kanûn'un III. kitabında dahili ve harici hastalıklar zuhur ettikleri organlara göre, a capite ad calcem, yani baştan ayağa kadar sistematik bir şekilde incelenmektedir. Göz, kulak, boğaz, gırtlak, göğüs, akciğer, tüberküloz, baş ağrıları, sara, aşk, sekteler, felçler, sinir ağrıları, hezeyan, delilik, mide, bağırsak, karaciğer, safra kesesi, böbrek, mesâne hastalıkları, basurlar ve kulunçlar etraflıca anlatılmaktadır (İbn Sina: K. al-Kânûn fi't-tıbb. C. 2, Bulak 1294 H. /1879-80 M).

İbn Sinâ Hemedan'da tanıştığı Buveyh hanedanından hükümdar Şems üd-Devle'yi kulunç hastalığından iki kere tedavi ederek kurtardığı için İbn Sina'nın bu

hastalığı tedâvi etmekteki mahareti hem Kanûn'un III. Kitabındaki kulunçlar bahsinden hem de onun ayrıca yazdığı Risâlat fi l-kaulanc risâlesinden anlaşılmaktadır (El yazma nüshaları için bk. Anawati, Georges C. : Essai de bibliographie Avicennienne. Le Caire 1950, Nr. 142; Dorothy M. Schullian and Francis E. Sommer: A Catologue of Incunabula and Manuscripts in the Army Medical Library, New York (1948), s. 314; İskandar, A. Zaki: A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine Science in the Wellcome Historical Medical Library. London 1947, s. 170, Nr. 68; Şabbûh İbrahim: Fihris al-mahtutât… Kahire 1959, Nr. 193-195). Kulunçları, safra kesesine, kalın bağırsaklara ve böbrek taşlarına ait olmak üzere, ayıran İbn Sina tıbbî bakımdan harikulade bir şekilde tefrik teşhisi yapmakta, hatta bağırsak solucanlarının da kulunca sebep olacağına işâret etmektedir.

İbn Sina, Kanun'unun III. kitabında, göz hastalıklarından bahsederken Arapça ar-Ramâd dediği Ophtalmie hastalığını, çağdaşı olan meşhur göz

hekimi ‘Ali bin ‘Isa’dan daha doğru olarak gözün at-tabaka al-multahima tabakasının iltihaplanması olarak (Konjonktivit) vasıflandırır. İbn Sina’nın, bu konuda ‘Ali bin Isa’dan daha iyi bir şekilde eski Yunan kaynaklarını bildiğini, Kanûn’da Ophthalmie’nin üç çeşidinin isimlerini 1- Tartsis (=), 2- Kimosis (=), 3- Balgami (=) olarak vermesinden anlaşılmaktadır (İbn Sina: al-Kanûn fi’t-tıbb. C. 2, Kahire 1294 H. /1877 M. s. 113).

Ayrıca Erasistratos’un ophthalmie’ye ve iltihaplı kulaklara ait bir reçetesini de zikreder (İbn Sina: al-Kanûn fit-tıbb. Arapça Roma 1593 baskısı, C. II, s. 249-18 ff.).

Ar-Râzi ve ‘Ali bin Isa’nın aksine doğru olarak al-garab ve al-hukka’yı ayrı bir hastalık olarak değil de ophthalmie hastalığının symptomları olarak vermektedir ve Ophthalmie’nin bir türünü bugün Mısır’da kullanılan şekliyle ar-ramad al-hubaibi olarak isimlendirmektedir (İbn Sina: al-Kanûn fit-tıbb. C. 2, Kahire 1294 H. /1877 M., s. 135).

Trahom’un bir neticesi olarak içeri doğru eğilmiş olarak çıkan kirpikleri İbn Sina, al-şa’r al-munkalib olarak isimlendirmektedir (İbn Sina: al-Kanûn fi’t-Tıbb. C. 2, Kahire 1294 H. /1877 M. s. 136 ff.). Trachom’un teşhisinin İbn Sina da mükemmel bir şekilde tarif edildiği görülmektedir. Mısır’da çok görülen bu göz hastalığı, Napoleon’un Mısır seferinden sonra onun askerleri ile Avrupa’ya yayıldığından “Ophtalmie militaris” olarak isimlendirilmiştir (Axenfeld, Theodor: Lehrbuch der Augenheilkunde. 2. Aufl. Jena 1910, s. 314; Kolta, Kamal Sabri: Zur Geschichte der Diagnose der altägyptischen Augenkrankheit “Trachom”. In: medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für Heinz Goerke zum 60. Geburtstag, München 1978, s. 48).

İbn Sina’nın Kanûn’da göz adelelerinin gerilip gevşemesini açıkladığı gibi, göz yaşı kanalının göz yaşlarını buruna indirmeğe yaradığını belirtir. İbn Sina’nın Kanûn’da göz anatomisine verdiği malumata dayanarak,

Kanûn'un 1479'da basılan bir Latince baskısında elle yapılmış göz anatomisine ait bir resim R. Töply ve Karl Sudhoff tarafından oldukça mühim addedilmişti (Şekil 4) [Bk. Anatomia Ricardi Anglici… Primum ididit Robertus Töply, Vindobonae 1902, s. 39; Sudhoff, Karl: Weitere Beiträge zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter. Archiv für Geschichte der Medizin, Bd. 8 (1914) s. 11-13].

İbn Sina'nın göz anatomisine ait bu resim Kanûn'un 1544 baskısında s. 416'daki İbn Sina'nın göz ve beyin anatomisine ait resimle (Şekil 5) karşılaştırıldığında, Kanûn'daki bilginin daha güzel bir şekilde değerlendirildiği görülmektedir (Sudhoff, Karl: a.g.e., s. 19-20).

İbn Sina'nın gözün görme fizyolojisi ve göz hastalıkları ile ilgili fikirleri gerek Avrupa gerekse İslâm tababetini oldukça etkilemiştir [Wiedemann, Eilhard: İbn Sina's Anschauung vom Sehvorgang. In: Arch. Gesch. Naturw. und Technik 4 (1913), s. 239-241). 'Ammâr b. 'Ali al-Mausilî, Kitâb al-Muntahab'ında Halifa al-Halabi'nin Kitâb al-Kâfi'sinde, Salâh ad-Din'in Kitâb Nur al-'Uyun'un da [Bk. 'Ammâr b. Ali al Mausilî: Das Buch der Auswahl von den Augenkrankheiten; Halifa al-Halabhi: Das Buch vom Genügenden in der Augenheilkunde; Salah ad-din: Licht des Augen, Almancaya tercüme edenler: Julius Hirschberg, Julius Lippert, Eugen Mittwoch, Leipzig 1905] ve Osmanlı Hekimbaşısı Gevrek Zâde Hasan Efendi'nin 1796 senesinde yazdığı Risaletü zübdet ül-kuhliye fi teşrih ül-basariye isimli eserinde İbn Sina'nın oftalmoloji ile ilgili tesirlerini görmek mümkündür [Şaban 1212 H. (1796) tarihli bir el yazma nüshası Topkapı Sarayı Hazine Kütüphanesi'nde No. 571'de kayıtlıdır].

İbn Sinâ'nın Kanûn'un Venedik'te 1564'de neşredilen Latince tercümesinden göz hastalıkları ile ilgili bölümleri Berlin Tıp Fakültesi'nde 1899 ve 1900 seneleri arasında doktora tezi olarak kısım kısım Juan Cueva, Paul Uspensky, Theodor Bernikow ve Elias Michailowsky tarafından

Almancaya tercüme edilerek incelenmiştir [Cueva, Juan: Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach der lateinische Übersetzung des Kanon, Venedig 1564 (Buch III, Fen 3) zum erstenmal ins Deutsche übertragen. Diss. Berlin 1899; Uspensky, Paul: Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach dem Liber Canonis zum erstenmal ins Deutsche übertragen. Diss. Berlin 1900; Bernikow, Theodor: Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach dem "Liber Canonis" zum erstenmal ins Deutsche übertragen. (III. Teil) Diss. Berlin 1900; Michailowsky, Elias: Die Augenheilkunde des Avicenna. Diss. Berlin 1900]. Göz hekimi Julius Hirschberg ile Orientalist Julius Lippert ise 1902'de İbn Sina'nın Kanûn'nunun göz hekimliği ile ilgili kısımlarını Arapça aslından Almanca'ya pek mükemmel bir şekilde tercüme etmişlerdir (Hirschberg, Julius und Julius Lippert: Die Augenheilkunde des İbn Sina. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert. Leipzig 1902).

İbn Sina'nın Kanûn'un III. Kitabındaki Cerrahiye'ye ait bölümleri gerek İslâm âleminde gerekse Avrupa'da güvenilir kaynak olarak addedilmiştir.

Şam'da Selçuklu Türk Atabeği Nureddin Zengî'nin 1154'de kurduğu Nureddin Hastanesi'nde 13. yüzyılda yetişen İbn al-Kuff, yazdığı al-Umda fi sinâ'at al-cirâha isimli cerrahiye dair eserindeki yaraların sarılma tekniğinde İbn Sinâ'nın Kanun'un 3. kitabında zikrettiği metodlardan istifade ettiği görülmektedir [Spies, Otto und Hans-Jürgen Thies: Die Propädeutik der arabischen Chirurgie nach Ibn al-Quff. Sudhoffs Archiv, Bd. 55,4 (1971) s. 386].

İbn Sina, şaraba afyon, sarı sabur, adem otu (mandragora) ve hindistan cevizi ilave ederek yapılan içkinin hastaya içirilmesi ile anestezi yapılmasını tavsiye eder (İbn Sina: Die Augenheilkunde des İbn Sina. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert von J. Hisrschberg und J. Lippert, Leipzig 1902, s. 23-24; Gomoiu, V. : İbn Sina (Avicenna) Büyük Türk

Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina. Türk Tarih Kurumu Yayınları: VII. seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 41). İbn Sina'nın çağdaşı meşhur göz hekimi Ali b. İsa (ölümü 1010'dan sonra) K. Tadrikat al-Kahhâlin isimli eserinde Tabit b. Kurra'nın anestezi (tanvim) ile ilgili şu beyanını zikreder: "Ameliyatlar, üstünde hastayı anestezi ettiğiniz halının bir köşesinde yapılmalıdır". Anestezi maddesi olarak da madragora, haşhaş suyu ve afyon zikredilmektedir (Bk. Ali bin İsa: Erinnerungsbuch für Augenärzte. Aus Arabischen Handschriften übersetzt und erläutert von J. Hirschberg und J. Lippert. Leipzig 1904, s. XXXV-XXXVII). Böylece İbn Sina ve onun çağdaşı Ali b. İsa'dan zikredilen anestezi metodu Selçuklular zamanında Suriye ve Mısır gibi İslâm ülkelerinde kullanılmakta idi. 1218 senesinde haçlı ordusu ile Selçukluların hükmettiği İslâm dünyasına gelen Bolognalı cerrah Hugo von Lucca, İslâm cerrahlarından hastayı afyon ve mandragora suyuna batırılmış süngerle uyutup ameliyat yapma usulünü öğreniyor. İtalya'da doğduğu şehir Bologna'ya 1221'de döndüğünde artık Müslüman cerrahlardan öğrendiği bu usulle anestezi uyguladıktan sonra ameliyat yapıyor. Oğlu Theodorich Borgognoni'de aynı şekilde onun ekolünde yetişerek meşhur bir cerrah oluyor. Oğlu Theodorich'in Chirurgia adlı kitabından onun nasıl narkozu kullandığını, mevzii anestezi yaptığını, yaralara şaraba batırılmış kıtık koyduğunu kırıklarda yumuşak sargı kullandığını, Galenos'un taze yaraları tedavi yolunu kınadığını ve bunları İbn Sinâ'nın metodu ile ve büyük bir başarı ile tedavi ettiğini öğreniyoruz [Bk. Perrenon, Eugen: Die Chirurgie des Hugo von Lucca. Diss. Berlin 1899; Sudhoff, Karl: zu den Schlafschwämmen der Borgognoni. Arch. f. Gesch. d. Med. Bd. 13, 3-4 (1921), s. 129; Terzioğlu, Arslan: Selçuklu Hastaneleri ve Avrupa Kültürüne Tesirleri. Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 52].

İbn Sina'nın Kanûn'unun III. kitabında Cerrahiye ait bölüme, Padua Tıp Fakültesi'nde 1402'den 1424'te kadar Cerrahî dersleri vermiş olan tanınmış cerrah Leonardo de Bertapaglia'nın yazdığı Latince şerhin bir nüshası Antwerpen'de Plantin-Moretusmuseum Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu Latince şerhin 1490'da Venedik'de yapılan baskısının kapağında şu başlık bulunmaktadır:

"Chirurgia, seu recollecta super quartam Fen Avicennae de apostematibus, morbis cutaneis, gangraeno, carbunculo pestilente, cancro de vulnere duri nervi, fistula, ventositate spinae".

Leonardo de Bertapaglia'nın İbn Sina'nın Kanûn'undaki cerrahi bölümüne yazdığı bu şerhin Venedik'te 1498'de yapılan baskısının bir nüshasında Brüksel'de Bibliotheque Royal'de İnkunabel bölümünde bulunmaktadır [Bk. Elaut, Louis: Der Avicenna-Kommentar des Chirurgen Leonarda de Bertapaglia. Sudhoffs Archiv, Bd. 41, 1 (1957), s. 18-27].

İbn Sina'nın Kanûn'unun Arapça elyazma nüshalarında cerrahi veya tıpla ilgili hiç bir resme rastlanmamasına mukabil, Kanûn'un Latince tercümelerinde cerrahi ve tıbbi resimlere rastlanmaktadır.

Meselâ İbn Sina'nın Kanûn'unun Floransa'da Biblioteca Medicae Laurenziana'da MS Gaddi 24 olarak kayıtlı 15. yüzyıla ait Latince nüshasında folio 247'de bir hastane odasında bir hastanın bacağındaki yaranın cerrahi müdahale ile tedavisine ait bir resim (bk. Şekil 6) olduğu gibi, Kanûn'un Andrea Alpago tarafından yapılan Latince tercümesinin 1544'de Venedik'te yapılan baskısında kemiklerdeki çıkıkların İbn Sina'ya göre tedavisine dair çok güzel resimler vardır ((Bk. Şekil 7) (Bk. Mac Kinney, Loren: Medical Illustrations in Medieval Manuscripts. London 1965, s. 6,7,193; Bk. Avicennae Liber Canonis, de medicinis cordialibus, et cantica cum caftigationibus Andreae Alpagi Bellunensis. Venetiis MDXLIIII).

İbn Sina'nın Kanûn'unun III. kitabında kadın hastalıkları ve doğumdan bahseden bölümleri Max Meyerhof ve D. Joannidis tarafından incelenerek 1938 yılında bir Fransızca eser halinde neşredilmiştir [Meyerhof, Max et

D. Joannides: La gynécologie et L'obstétrique chez Avicenne (İbn Sina) et leurs rapports avec celles Grecs, Le Caire 1938].

Gerek bu araştırmada gerekse Paul Diepgen'in neşriyatında, İbn Sinâ'nın jinekoloji ile ilgili bahislerde Soranos'dan istifade ettiği belirtilirse de, Manfred Ullmann'ın belirttiği gibi, gerçi Soranos'un dört kitaptan oluşan, isimli eseri 7. veya 9. yüzyıllarda ismi altında anonim biri tarafından yapılmış derleme olarak eldedir ama, Arapçaya tercüme edildiği bugüne kadar ispat edilememiştir. Bu sebepten Paul Diepgen'in iddia ettiği gibi, al-Mecuzî'nin Kitab al-Malikî'sinde ve İbn Sina'nın Kanûn'unda, Soranos'un eserinin tesirlerini kabul edebilmek için, Soranos'un bu eserinin Arapçaya tercüme edildiğini ispat etmek gerek (Bk. Diepgen, Paul: Die Frauenheilkunde der Alten Welt. In: Handbuch der Gynäkologie von W. Stoeckel. 3. Aufl. Vol. XII, 1. München 1937, Diepgen, Paul: Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters. Stuttgart 1963, s. 33-34; Ullmann, Manfred: Die Medizin im İslâm. Leiden-Köln 1970, s. 77).

İbn Sina, Kanûn'unun III. kitabında bahsedilen kadın hastalıklarından bilhassa Uterus'daki tümörler ve histeri bölümleri oldukça ilginçtir. İbn Sina, histeri ile apoplexie arasında bir ayırıcı tanı yapmaktadır (Meyerhof, Max et D. Joannids: a.g.e., s. 66).

İbn Sina, seksüel hijyen sahasında da Kanûn'dan başka diğer eserleri Urcuze fil-Bâh ve Risâla fil-Bah'da geniş bir şekilde malumat vermektedir [Bk. İbn Sina: Kanûn fit-tıbb, 3. kitab, Fen 20 ve 21; Tercümesi için Bk. Abu 'Ali İbn Sina (Avicenna): De Coitu, from the Third Book of his Canon (Hebrew Translation by R. Nathan Hameathi) Ed. Suessmann Muntner, In: Sexual Life (Hygiene and its Medical Treatment), Jerusalem 1965; Bk.

Anawati: Bibl. Avicenna, Nr. 116; Bk. British Museum. Nr. 1346. 13 (=Add. 23403, fol. 172-177)].

İbn Sina'nın Kanun'unun III. ve IV. kitaplarında akıl hastalıklarının incelendiği 17. bölüm 1659'da Petro Vattier tarafından Latinceye çevrilmiştir (Vattier, P. : Albugalii filii Sinae, sive ut vulgo dicitur, Avicenna philosophorum ac medicorum arabum principis de morbis mentis tractatus. interprete Petro Vatteris. Parisiis 1659). İbn Sina akıl hastalıklarını şu iki bölüme ayırır:

1- Hafıza bozuklukları (memoria vitia), olmayan şeyleri tasavvur etme (apprehensionis vitio) ve zayıf akıllılık (Schwachsinn) gibi Elemantar aklî hastalıklar.

2- Bütün ruhi bozukluklara ve psikiatrik hastalıklara sebebiyet veren hakiki psikozlar.

Bu ikinci bölümdeki ruhi hastalıkları İbn Sina ayrıca şu sınıflamaya tabi tutar:

a) Amentia: Yânî "bunama" gibi ihtiyarlıkta veya çocukluk çağında görülen psişik hastalık. Hastalığın sebebi beyin orta ventrikülünde gösteriliyor.

b) Mania: gibi huzursuzluk, uykusuzluk, mantıksız konuşma, ruhi dağınıklık, kızgınlık ve saldırganlık halleri şeklinde symptomları olan rûhî hastalık.

c) Melankoli'nin semptomları da korku, yalnızlığa temayül kalp çarpıntısı ve başdönmesi olarak verilmekte. Kara Sevda da (Amor insana) melankoli addedilerek bunun teşhisi nabızla yapılmakta (Bk. Leibbrand, Werner und Annemarie Wettley: Der Wahnsinn, Geschichte der Abendländischen Psychopathologie. München 1961, s. 155-156). Meselâ Nizami-i Aruzî'nin İbn Sina'nın ölümünden yüzyıl sonra yazdığı Çehar Makale isimli eserinde, İbn Sina'nın böyle bir hastalığa yakalanan bulûğ

çağındaki gencin nabzına bakarak ve sevgilisinin oturduğu sokak ve evin adı zikredilince nabzının değişmesinden onun aşk hastalığına tutulduğunun teşhisi anlatılmaktadır. Freud'un seksüel travmaya dayanan psikanalizinin de daha önce İbn Sina tarafından kara sevda hastalığının tedâvisinde kullanıldığı böylece anlaşılmış olmaktadır (Şekil 2) [Nizamii Arûzi: Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti (Çehar Makalenin dördüncü makalesinin Türkçeye Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılan tercümesi). Neşreden Süheyl Ünver, İstanbul 1936, s. 23-24].

Phrenitis, Lethargie, bir çeşit uyku hastalığı gibi gözüken Coma vigil, kuduz köpek ısırmalarından sonra doğan Rabies veya Hydrophobie ve Epilepsi denilen sar'a da İbn Sina tarafından symptomatik psikozlar olarak zikredilmektedir. İbn Sina çocuklarda da rih as-sibyân adını verdiği epilepsinin (sara'nın) görüldüğünü belirterek, buna karşı ilaç olarak şu karışımı vermektedir: Aynı miktarda yabani Tymian (sa'tar) Castoreum (Cund-bidastar) ve Kümmel (kammun) alınarak toz haline getirilir ve 3 gram dozunda çocuğa verilir (İbn Sina: El-Kanun fi't-tıbb. Bulak 1294 H., I, s. 153; Kahle, Erhart: Avicenna (İbn Sina) über Kinderkrankenheiten seines Qanun. Erlangen 1979, s. 21-22). İbn Sina psişik hastalıklar arasında, passiv Päderastie ve homoseksüelliği de zikretmektedir. Homoseksüelliği doğuştan ve sonradan edinilen anormallikler olarak ikiye ayırmaktadır. İbn Sina, bugün bir çok genetikçilerin de iddia ettiği gibi doğuştan homoseksüelliğin tedavisinin başarılı olamayacağını da belirtmektedir (Kirch, E. : Avicennas Lehre von den Sexualleiden. In: Festschrift F. Werner Leibbrandt zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. J. Schumacher, M. Schwenk. Mannheim 1967).

İbn Sina çocuklarda ruhi bunalımlara sebebiyet veren korkulu rüya görmenin nedenleri olarak çocuğun yiyecekleri çabuk çabuk yiyerek midenin çok dolmasına bağlayarak çocukların dolu mide ile

uyutulmamasını midede besinlerin daha iyi hazmedilebilmesi için ona biraz bal yalatılmasını tavsiye etmektedir.

Hiç şüphesiz ki İbn Sina, ruhi hastalıkların beynin ventriküllerinde lokalizasyonunu yaparak ve ayrıca gerek çocuk gerekse yetişkin akıl hastalıklarının meşguliyet, şok, telkin, müzik ve ilaçla tedâvisini belirterek bugünkü modern psikiyatrinin ve çocuk psikiyatrisinin kurucusu olmuştur.

İbn Sina'nın çocuk psikiyatrisine verdiği önem onun yeni doğan çocuklara süt veren süt annelerin akıl hastası olmamalarını tavsiye etmesinden de anlaşılmaktadır. İbn Sina'ya göre süt anne 20-25 yaş arasında vücutça sıhhatli olduğu kadar, iyi karakterli kızgınlık, tasalılık ve korku bilinmeyen, vücut güzelliği ve sıhhati kadar huy güzelliği olan, akıl hastalığına müptela olmayan genç sıhhatli bir kadın olmalı. Hazreti Muhammed'in bile akıl hastası olanların süt annelik yapamayacağını belirttiğinden bahisle, İbn Sina, akıl hastası olanların, hasta ruhlu mizaçları ve bu halleri ile küçük çocuğa gerekli ilgi ve şefkati gösteremeyeceklerini, müşfik olamayacaklarını ve çocuğa dayak atacaklarını belirtmektedir (İbn Sina: Kitab el-Kanûn fi't-Tıbb. Bulak 1294 H., I., s. 152. Ayrıca Bkz. Kahle, Erhart: Das Ammenregimen des Avicenna (İbn Sina) in seinem Qanun. Erlangen 1980, s. 17-18).

Küçük çocukların bedensel ve ruhsal bakımdan daha sağlıklı bir şekilde büyümesi için İbn Sina, onların vücut hareketlerine ve müzikle uyumaya alıştırılmasını tavsiye etmektedir. İlerde bunlardan birisinin çocuğun jimnastiğe, diğeride müziğe alışmasını sağlayacağını; jimnastiğin çocuğun bedenine, müziğinde çocuğun ruh sağlığına yarayacağını belirtmektedir (İbn Sina'nın "Tadbir al-manzil" isimli eseri de (bkz. Gohlman, W. E. : The Life of Ibn Sina. New York 1974, s. 150, dipnotu 18) göz önünde tutularak "İbn Sina'da Psikiyatri" konusunda Bonn Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde 1970 yılında bir doktora çalışması yapılmıştır. Bkz. Gıtı Sargar-Balay

Djam: Zur Psychiatrie des Avicenna (İbn Sina) unter besonderer Berücksichtigung der endogenen Depressionen. Bonn 1970, s. 32-34).

İbn Sina, Kanûn'un IV. kitabında herhangi bir organda olmayan fakat bütün vücudu etkileyen hastalıkları incelemektedir. Meselâ salgın hastalıklar, hummalar, dermatolojik hastalıklar, yaralanmalar, fraktürler, luksasyonlar ve zehirlenmeler gibi. Bu kitabın son bölümü kozmetiğe tahsis edilmiştir. 7 Fenne ayrılan IV. kitap bilhassa salgın hastalıklar bakımından oldukça enteresandır.

İbn Sina afeni hummaların (Fièvre septique): 1- fena gıdalar, bozuk meyva ve yiyecekler, 2- havadan geçtiğini belirtir.

Ayrıca İbn Sina bugün Malarya dediğimiz merzagi hummanın sazlık ve bataklık yerlerde görüldüğüne işaret ederek bu hastalığın bataklıklarda yetişen sivrisinekler vasıtasıyla geçişini sezmiş gibi görünmektedir.

Ayrıca İbn Sina, suyu cinnülma (=su cinleri) taaffün ettirerek ifsat ve kokuttuğuna işaretle, mikroskobun keşfinden çok önce bu cinnülma ismi altında mikroptan bahsetmektedir (Bk. İbn Sina: Kânûn fi't-tıbb. 4. kitab, fen I, cilt 2, Bulak 1294 H. /1879-80).

İbn Sina, herhalde o devirde 1031'de süren bir veba salgınını bizzat izlemiş olsa gerek ki, vebanın zuhur alâmetleri hakkındaki görüşleri yaşadığı zamana göre alışılmamış teşhisleri ihtiva etmektedir. Gerçi İbn Sina vebanın farelerden geçtiğini açıkça söylemiyorsa da, veba salgınından önce farelerin yer altındaki yuvalardan çıktıklarını ve sarhoş gibi sersemce insandan kaçmadan dolaştıklarını belirterek, veba ile fareler arasındaki bir ilişkiye değiniyor (Bk. İbn Sina: Kânûn fi't-tıbb. 4. kitab, fen I, makale 2, fasl fi hummâ'l-Vebâ'). Bu hususa 1913'te Ernst Seidel 1936'da W. Görlitz ve 1937'de Feridun Nafiz Uzluk tarafından değinilmiştir [Seidel, Ernst: Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern. Archiv für Geschichte der Medizin. Bd. 6,2 (1913), s. 87-8; Görlitz, W. : Wächter der Gläubigen.

Hamburg (1936), s. 120; Uzluk, Feridun Nafiz: İbn Sina, Eşşeyhürreis. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sina. T. T. K. yayınlarından: VII. seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 9,10].

Kanûn'un IV. kitabının 7. fen, 3. makale, fasl 1'de zikredilen Asaphati (Sahafati Sahafut) deyimine dayanılarak İbn Sina'nın syphilis (=frengi) hastalığını tanıdığı ileri sürüldü ise de, yeni bir hastalık olan syphilis'in İbn Sina'dan çok sonra, Amerika kıtasının keşfini takip eden yıllarda oradan Avrupa'ya 1498'de de Mısır'a ve diğer İslâm ülkelerine yayıldığını gerek İvan Bloch ve gerekse Otto Spies kanıtlamaya çalıştılar [Bk. Renaud, H. P. J. : Abulcasis, Avicenne et les grands médecins Arabes ont-ils connu la syphilis. In: Bull. Soc. franc. hist. med. 28 (1934), s. 12; Bloch, Ivan: Ursprung der Syphilis. Jena 1901, s. 61-9; Spies, Otto: Das erste Auftreten der Syphilis in Ägypten im Jahre 1498. Sudhoffs Archiv, Bd. 52,4 (1969), s. 382-384].

İbn Sina'nın Kanûn'unun IV. kitabının 6. fen'inde toxikoloji ile ilgili bölümü bir çok bakımdan oldukça mühim ve enteresandır (Bk. Ruska, Julius: Arabische Giftbücher, III. Die Gifte im Kanon des Avicenna. In: Fortschritte der Medizin 50 (1932), s. 794-795). I. Makalede zehirler hakkında umumi bir tariften sonra, hayvanî olmayan, nebatî ve mineral zehirlerden bahsedilmektedir. II. makalede insana verilen hayvanî zehirlerden, III. makalede böcek ve yılan ısırması ile zehirlenmelerden, IV. makalede insanların dört ayaklı hayvanlar tarafından ısırılması ile zehirlenmesinden, bilhassa kuduz köpekler tarafından ısırılmasından bahsedilmektedir (İbn Sina: K. al-Qânûn fit-tıbb. cilt II, Romae 1593, s. 121-147). Bilhassa yılanlarla ilgili bölümlerde bir sürü isimlerin Grekçeden Arapçaya transkribe edilmiş bir karakter arz etmeleri ve İbn Sina'nın Philagrios, Amidli Aetios ve Galenos'un isimlerini zikretmesi, bu bölümlerde eski antik eserlerden istifâde edildiğini göstermektedir. Bu

kaynakları tespit için 1937'de H. P. J. Renaud'un yaptığı çalışma pek o kadar verimli olamamıştır [Renaud, H. P. J. : Sur les noms de serpents dans Avicenne. In: Hespéris 24 (1937), s. 216-220]. İbn Sina toxikoloji ile bu bölümde üçlü bir şemaya göre hareket etmekte; a) önce hayvani veya hayvani olmayan zehirlerin tarifi ile b) Zehirlenmelerin Symptomlarını verdikten sonra, c) tedâvisi ile ilgili tavsiyelere geçmektedir ki, böylece bu sisteme uymayan Dioskurides'in adlı eseri ve Aiginalı Paulus'un 5. kitabı İbn Sinâ'nın kaynakları olamazlar. Bu şekilde üçlü şemaya göre yazılmış Philumenos'un (M.S. 3. yüzyılda yaşadı) (Ed. Maximilianus Wellmann, CM GXI, I. Lipsiae et Berolini, 1908) isimli eseri ve Amidli Aetios'un 13. kitabı İbn Sina'nın kaynakları olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Yalnız Philumenos'un bu kitabının Arapçaya tercümesi şimdiye kadar ele geçmediği gibi, İbn Sina'daki bu kısım Aetios'dakine pek benzememekte. Wellman'ın araştırmalarına göre, Oreibasios'un Philumenos'dan olduğu gibi alarak zehirlerle ilgili bölümlerini yazdığı isimli eserinden İbn Sina'nın istifade ettiği ihtimali ortaya çıkmaktadır (Wellmann, Max: Philumenos. In: Hermes 43 (1908), s. 375; Rohde, Erwin: Aelius Promotus. In: Rheinisches Museum für Philologie 28 (1873), s. 264-290). Oreibasios'un Aetios'a ve Aiginalı Paulus'a kaynak teşkil ettiği de düşünülürse bu ihtimal daha mantıki bir durum arz etmektedir. Şurası muhakkak ki İbn Sina'nın bu bölümle ilgili kaynakları Philumenos'un kitabı olmazsa bile, ondan faydalanılan Oreibasios'unki gibi bir eser olsa gerek. İbn Sina'nın Kanûn'undaki yılanlarla ilgili bahisin anlaşılmasında Philumenos'un bu eseri bize anahtar vazifesi görmektedir. Bu trankripsiyonlar [Bu yılanlarla ilgili daha geniş malûmat için bk. Moral, Willy: Iologica. In: Philologus 83 (1928) s. 345-389] şöylece çözümlenebilir.

İbn Sina'nın Philumenos'dan başka diğer kaynaklardan da bu bölüm için yararlandığı muhakkaktır. Mesela İbn Sinâ'nın Kanûn'un bu IV.

kitabının 2. makalesinde içilecek hayvanî zehirlerle ilgili kısımların Câbir İbn Haiyân'ın Kitab as Sumûm va-daf madârihâ'sındakilerle benzerlik göstermesi bu arada zikredilmeğe değer (El yazma nüshası için bk. Esat Efendi Kütüphanesi Nr. 2491; Kahire Taymur Kütüphanesi Tıb 393 numaradaki el yazma nüshanın faksimile neşri için bk. Das Buch der Gifte des Gabir İbn Hayyan. Arabischer Text in Faksimile, übersetzt und erläutert von Alfred Siggel. Wiesbaden 1958).

İbn Sina'nın Kanûn'unun gerek bu IV. kitabının gerekse birleşik ilaçlardan bahseden V. kitabının Muhammed al-Hüseynî al-Curcânî'nin (ölümü 1136) Farisice yazdığı Zahire-i Hvarizmşâhîyye eserinin zehirlerden bahseden 9. kitabın da tesirleri çok barizdir (Bk. Muhammed al-Hüseyni al-Curcânî: Zâhire-i Hvarizmşâhiyye. Ayasofya Kütüphanesi No: 3620).

Kanûn'un bu V. kitabındaki bazı ilaç reçetelerinin antik çağın meşhur hekimleri Erasistratos, Archigenes, Logadios, Asklepiedes, Andromachos, Themison'a ait olduklarına göre bunları, İbn Sina herhalde Galenos'un adlı eserinin Arapça tercümesinden almış olsa gerek (Ullmann, Manfred: a.g.e., s. 304). İbn Sinâ'nın Kanûn'unun V. kitabındaki bu bileşik ilaçlara ait önemli bölümler 1845'te Joseph von Sontheimer tarafından Almancaya tercüme edilerek Freiburg im Breisgau'da bir kitap halinde neşredildi (Sontheimer, Joseph: Zusammengesetzte Heilmittel der Araber. Nach dem Fünftenbuch des Qanons von Ebn Sinâ aus dem Arabischen übersetzt von J. von Sontheimer. Freiburg im Breisgau 1845).

İbn Sina Kanûn'unun V. kitabında geniş olarak Tiryaklardan da bahsetmektedir. İbn Sina'nın Kanûn'unu 13. yüzyılda Süryaniceye tercüme eden Abu'l Farac Malati (ki Barhaebraeus olarak tanınır) tarihinde İbn Sina'nın kendi hastalığını tedavi için Mithridaticum tatbik ettiğini ifâde etmekte (Abûl Farac: Abûl Farac Tarihi. Türkçeye Çev. Ömer Rıza Doğrul, c. 1, Ankara 1945, s. 295.).

Aslı Nürnberg’te Germanische Museum’da bulunan ve 1676’da Polonyalı hekim Hieronymi Zanellae Patavinus’un tiryak (=Theriak) terkibine dair bir diplomada, Hippokrat, Galenos ve Mithridaticum’un terkibini tekrar tespit eden Andramachus’dan başka İbn Sina’nın da resmi bulunmaktadır (Şekil 8) (Bk. Peters, Hermann: Der Arzt und die Heilkunst in alten Zeiten. Düsseldorf-Köln 1969, Abb. 117).

Bu da 17. yüzyılın sonuna doğru bile, İbn Sina’nın Avrupa’da hâlâ tababetin gelmiş geçmiş en büyük üstadlarından biri olarak kabul edildiğini göstermektedir.

İbn Sina’nın Kanûn’undaki kulak burun boğaz hastalıklarına ait bölüm III. kitabın IV., V., IX. Fen’lerinde aşağı yukarı 70 sahife tutmakta olup (bkz. İbn Sina: El-Kanûn fi’t-tıbb. Matbaa-i Âmire 1294, III. kitap, s. 148-208), Orta Asya’da Uygur Türklerinin kullandığı bazı ilaç ve drogların kullanılması yanı sıra tonsillektomi ve tracheotomi ameliyatlarının detaylı bir şekilde bahsedilmesi açısından oldukça enteresan olduğu gibi ayrıca İbn Sina Buhara’da Samanî hükümdarı Nuh bin Mansur’u boğazındaki Hunnak hastalığından tedavi ederek 18 yaşında hekim olarak üne kavuştuğunun burada belirtilmesinde yarar vardır.

Yaşlı insanların sağlıklı bir şekilde daha uzun yaşamaları için Prof. Dr. Anna Aslan gibi modern geriatri müesseselerinde uygulanan metodlara benzeyen metodların İbn Sina’nın el-Kanûn fi’t-tıbb isimli eserinin I. kitabının III. Ta’liminde yer aldığı görülür (Bkz. İbn Sina: El-Kanûn fi’t-tıbb. Matbaa-i Âmire 1294, I. kitap, III. Fasıl, s. 177-179).

İbn Sina’nın kendi tecrübelerine dayanarak tedavi metodlarını Kanûn’un belki de 6. kitabı olarak toplamayı düşündüğü ama bunu tamamlayamadığı, talebesi al-Cüzcani’nin şu ifadesinden anlaşılmaktadır:

“… İbn Sina’nın hastalıkları tedavi ederken elde etmiş olduğu birçok hususi muvaffakiyetleri vardı ki bunları al-Kanun’a koymak istiyordu. Bu

muvaffakiyetlerini muhtelif kağıtlara kaydetmişti. Her nasılsa (al-Kanun'u) tamamlamadan evvel bunlar zayi olmuştu." (Bk. Yaltkaya, Şerefettin: İbn Sina'nın İbn-i Ebi Usaybia'nın Tabakatındaki Hal Tercümesi. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sina. T. T. K. yayınlarından VII. seri, No. 1. İstanbul, 1937, s. 13).

İbn Sina, Kanûn'daki tıbbi bilgilerin hafızada daha iyi kalabilmesi için bunların özetini şiir şeklinde "Al-Ürcuze fi't-tıbb" adı altında 1326 mısralık bir eser yazmıştı (Şekil 9) (Bk. Avicenne: Poeme de la médecine, cantica Avicennae, texte arabe traduction latine du XIIIe siecle avec introductions, notes et index par Henrie Jahier et Abdkader Noureddine. Paris 1956). İbn Sina'nın bu büyük Ürcuze'sine şerh yazanlar arasında Kurtubalı meşhur hekim ve filozof İbn Rüşd (1126-1198)'ün bulunması (106) ve 1079'da ölen Bizanslı hekim Michael Psellos'un aynı şekilde 1373 İamb'lık (mısralık) şiir halinde bir tıbbi eser yazması İbn Sina'nın tesirlerinin ne kadar büyük olduğunu kanıtlamaktadır (Bk. Renaud, H. P. J. : Une suite à L'urgûza d'Avicenne sur la médecine: Le poème d'İbn 'Azrûn et ses commentateurs. In: Hespéris 12 (1931), s. 204-228; Bk. Ullmann, Manfred: a.g.e., s. 155).

İbn Sina büyük al-Ürcuza fi't-tıbb'ından başka daha birkaç Urcuze denilen şiir şeklinde tıbbi eser yazmıştır (Ullmann, Manfred: Untersuchungen zur Ragazpoesie. Wiesbaden 1966, s. 57). Bunlardan biri Şerefettin Yaltkaya tarafından 1935'de Türkçeye çevrilmiştir. İskenderiye'de M.S. 4. veya 5. yüzyıllarda meydana getirilen ve Hippokrat'a atfedilen Secreta Hippocratis veya Capsula ebernea denilen tıbbi eserin bir şerhi mahiyetinde İbn Sina'nın "Urcuze Latifa fi Qadâyâ Buqrât al-Hams wa-l-isrîn" adlı bir Ürcuzesi daha vardır (Yaltkaya, Şerefettin: İbn Sina'nın Tıbdan bir ürcuzesi. Türk Tıp Tarihi Arkivi, c. 1, 4 (1935) s. 127-144; Bk. İskandar, A. Zaki: A Catalogue of Arabic

Manuscripts on Medicine and Science in the Wellcome Historical Medical Library, London 1967, s. 213, Nr. 129).

C. İbn Sina'nın Dünya Tababetine Tesirleri

İbn Sina'nın gerek İslam gerekse Avrupa tababetini en çok etkileyen eseri şüphesiz ki al-Kanûn fi't-tıbb'dır. Öyle ki İbn Sina'nın Kanun'u hakkında yazılan şerhler, üzerinde durulması gereken başlı başına bir ilim dalı olacak niteliktedir. Şüphesiz ki en meşhur Kanûn şerhi Selçuklu Atabegi Nureddin Zengî'nin Şam'da 1154'te tesis ettiği Nureddin Hastanesi'nde tahsil eden İbn an-Nafis'in İbn Sina'nın Kanûn'undaki anatomi bölümü için yazdığı "Şerh-i Teşrih al-Kânûn li Ibn Sina" isimli eseridir. İbn an-Nafis, bu şerhinde Kânûn'un ve I. ve III. kitaplarındaki İbn Sina'nın anatomi ile ilgili düşüncelerinin tenkidini yaparken, Miguel Serveto (1509-1553) ve Realdo Colombo'dan (1560'dan sonra öldü) çok önce akciğer kan dolaşımını doğru olarak tarif ederek keşfetmiştir.

Bu husus ilk defa Freiburg Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde İbn an-Nafis al-Kuraşi hakkında 1924 yılında Tıp doktorası yapan Mısırlı hekim Muhyi el-Din at-Tatâwî tarafından ortaya çıkarılmıştı [Muhyi el-Din el Tatawi: Der Lungenkreislauf nach el-Koraschi. Diss. Freiburg 1924 (Daktilo makinası ile yazılı tez)]. Meseleyi tahkik için Max Meyerhof'un Paul Diepgen'in ricası üzerine yaptığı ilmi araştırma neticesinde, Miguel Serveto'nun akciğer kan dolaşımının tarifini İbn an-Nafis'in, İbn Sina'nın Kanûn'una yazdığı bu şerhin İspanya Kıraliyet sarayı Escorial'deki kütüphanede bulunan el yazma nüshasından almış olabileceği ortaya çıktı (Meyerhof, Max: İbn an-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufs. In: Quellen und Studien zur Geschichte der Nat. Wiss. u. d. Medizin 4, 1935, s. 37-88).

Galenos'un kan dolaşımı teorisinin geliştirilmiş şekli İbn Sina'nın ve ondan önceki diğer İslam hekimlerinin eserlerinde görülür. Ar-Razi, Ali İbn al-Abbas al-Mecûzî ve İbn Sina'da anatomi bahislerini tercüme eden Pieter

de Koning'in 1903'de Leiden'de neşredilen araştırmasında kan dolaşımı ile ilgili karşılaştırması oldukça enteresandır (Bk. Koning, Pieter de: Trois traités d'anatomie arabes par Muhammed İbn Zakariyyâ al-Râzî, 'Ali İbn al-'Abbas et 'Ali İbn Sînâ. Leiden 1903). Galenos, kalbin iki Ventriculusu (=karıncığı) olduğunu ileri sürmesine mukabil İbn Sina, Kânûn'da kalbin üç ventriculusu olduğunu ileri sürer (İbn Sina: K. al-Kanûn fi't-tıbb. c. 2 Bûlâk 1294 H. (1879/80), s. 261, satır 15, Koning, Pieter de: a.g.e., s. 682). Bundan Aristo'nun hayvanların büyüklüklerine göre kalblerinde ventriculus sayısının fazla olabileceğine dair anatomik fikrinin tesiri olduğunu Max Meyerhof tarafından ileri sürüldü (Bk. Meyerhof, Max: a.g.e., s. 70, 81 dip notu 2; Koning, Pieter de: a.g.e., s. 687, dip notu 8).

Hekim olan Dr. Pieter de Koning'in 1903'te yayınlanan ve Ar-Razi, Ali İbn al-Abbas al-Mecûzî ve İbn Sina'daki anatomi bahislerini inceleyen yukarda zikredilen Fransızca eserinde de belirtildiği gibi Ali İbn al-Abbas al-Mecûzî ile İbn Sina'da kan dolaşımı tarifi, Galenos'tan mülhem olarak birbirine benzemektedir. Ama, Galinos'ta olduğu gibi kanın kalbin sağ ventrikulusundan sol ventrikulusuna aradaki poröz geçirgen bir kanaldan geçtiğini al-Mecûsî anlatırken, bu poröz geçirgen kanal için Manfaz (Manfadh) deyimini kullanmakta, İbn Sina ise "al-Mecra" deyimini kullanmaktadır. Bu nedenle M. Ullmann'ın "Islamic Medicine, Edinburg 1978" eserindeki al-Mecûzî'ye ait kan dolaşımı şemasında (bkz. aynı eser, s. 66) kalbteki bu geçirgen kanal "manfadh" olarak gösterilmiş olup, Arslan Terzioğlu'nun çizdiği İbn Sina'ya göre kan dolaşımı şemasında ise bu geçirgen kanal "al-mecra" olarak İbn Sina'nın al-Kânûn fi't-tıbb eserinde zikrettiği şekilde gösterilmiştir (Bkz. Şekil 10). Böylece M. Ullmann'ın adı geçen İngilizce eserinde, İbn Sina'nın al-Kânûn fi't-tıbb'ın anatomi bölümüne İbn an-Nafis'in yazdığı şerhte, küçük kan dolaşımını keşfini, izah ederken, İbn Sina'nın bu eseri yerine, ona benzeyen al-Mecûzî'nin

eserindeki kan dolaşımı tarifini esas alarak adı geçen şema ile bu açıklamayı yapma (s. 64-69) hatası da, İbn Sina'nın el-Kânûn f'it-tıbb'ındaki esas alınarak, böylece düzeltmiş oldu. Ayrıca Arslan Terzioğlu'nun çizdiği şemanın İbn Sina'nın el-Kanûn eserinin I. ve III. kitabında tarif ettiği ve Türkçe tercümesi aşağıda verilen kan dolaşımı tarifine harfiyen uymaktadır:

"Karaciğere gelen damar (Varîd al-bab) bağırsaktan (al-mi'â ad-daqiq) gıdayı karaciğere (al-kabide) getirir.

Buradan karaciğerin sıcaklığı ile kan husule gelir. Kanın bir kısmını karaciğerin (kabid'in) canibi muhaddebinden çıkan toplar damar, al-ırq al-acvaf, (beslenip gelişmeleri için) diğer organlara ulaştırır. Kanın diğer kısmı aşağı toplar damarla (al-'ırq al-acvaf) kalbin sağ ventriculusuna (at-tacvif al-aiman) gelir, oradan da bir kısmı arteriöz-verit damarla (al-'ırq aş-Şiryanî) ile akciğere (ar-ri'a) bu organı beslemek için gelir (Bk. İbn Sina: Kitâb al-Kânûn fi't-tıbb c. I, Kahire-Bulak 1294 H. /1879-80 s. 59, satır 10,23, Tokatlı Mustafa'nın Tabhiz al-Mathûn isimli Kanûn tercümesi, İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü, Akil Muhtar Özden Kitaplığı No. R794/1855, varak 39a. b). Kanın diğer kısmı kalbin iki ventriculusu arasındaki geçirgen kanal (al-mecrâ) vasıtasıyla kalbin sol ventriculusuna (at-tacvif al-aisar) geçer (İbn Sina: Kanûn fi't-tıbb, c. II Kahire-Bulak 1284 H., s. 261, satır 15, 16; Koning, Pieter de: a.g.e., s. 686 f). Kanı, kalbin sol ventriculusundan (tasvifi aisar) çıkan iki adet şiryan (aş-Şiryân al-'irqî) götürür. Bu şiryanlardan birisi (aş-Şiryân al-'ırqî) akciğere (ar-ri'a) gelip ri'ada münkasim olur. Bu şiryan (aş-Şiryân al-'ırqî) akciğere (ri'ada) nesimi ve havayı istinşak eder. Yani nesimi cezbedip kalbe ulaştırır ve akciğerin (ri'anın) gıdasını akciğere (ri'aya) ulaştırır (Şekil 23) (İbn Sina: Kanûn fi't-tıbb, I, Kahire-Bulak 1284 H., s. 59).

İbn an-Nafis İbn Sina’nın Kanûn’unun Anatomi bahsine dair yazdığı Şerh Teşrih al-Kanûn li İbn Sina isimli şerhinde kanın kalbin sağ ventriculusunda hava ile karışabilecek hale geldiğinden bahsederek şöyle devam etmekte:

Kalbin sağ ventriculusunda kan bu hale geldikten sonra, pneuma’nın (ruh’un) teşekkül ettiği kalbin sol ventriculusuna geçmesi lazım. Ama kalbin bu iki ventriculusu arasında geçirgen bir kanal (tahalhul) veya üçüncü bir ventriculus (İbn Sina’nın tahmin ettiği gibi) olmadığı teşrihle sabittir. Bu durumda (kalbin sağ ventriculusunda ki) kanın arteriös veritle (al-’ırq aş-Şiryâni) ile akciğere gelmesi ve burada dağılarak (teneffüs edilen) hava ile karışarak hayat ruhunu (pneuma) besleyecek hale geldikten sonra venös arteri (aş-Şiryân al-’ırqî veya al-waridi) ile kalbin sol ventriculusuna ulaşması gerekli (İbn an-Nafis: Şarh Taşrih al-Qânûn li İbn Sina. Berlin Kraliyet Kütüphanesi Hs. Landberg 931 fol. 65a; 65b; Meyerhof, Max: a.g.e., s. 81).

Serveto’nun akciğer kan dolaşımının tarifini, İbn Sina’nın Kânûn’unu Latinceye tercüme eden Andrea Alpago’nun (ölümü 1520) yaptığı İbn an-Nafis’in bu Kanûn şerhini Latince çevirisinden alarak, 1553’de neşredilen “Christianismi restitutio” isimli eserine yazdığı da Owsei Temkin ve Joseph Schacht tarafından ileri sürüldü. Hakikaten Serveto’nun Christianismi restitutio’sundaki akciğer kan dolaşımını tarif eden şu Latince cümleler, İbn an-Nafis’in “Şerh Teşrih al-Kânûn Li’bn Sina”sındaki yukarıda bahsedilen bölümünden tercüme edilmiş gibi bir benzerlik arz ediyor.

“… fit autem communicatio haec non per parietem cordis medium ut volgo creditur; sed magno artificio a dextro cordis ventriculo, longo per pulmonos ductu, agitatur sanguis subtilus: a pulmonibus preparatur flavus efficitur et a vena arteriosa in arteriam venosam transfunditur…” (Ebenefis philosophi ac medici expositio super quintum canon Avicennae ab Andrea

Alpago Bellunensi ex arabico in Latinum verse: Venetiae 1547; Temkin, Owsei: Was Servetus influenced by İbn an-Nafis? In: Bull. His. Med. 8, 1940, s. 731-73; Schacht, Josef: İbn al-Nafis, Servetus and Colombo. In: Andalus 22 (1957), s. 317-336).

Serveto'dan hemen sonra Giovanni de Valverde de Hamusco eseri Historia de la composicion del cuerpo humano, Rom 1556'da ve Realdo Colombo'da eseri De re anatomica Libri XV, Venedig 1559'da akciğer kan dolaşımı hakkındaki aynı teoriden bahsederler. Görülür ki İbn Sina'nın Kanûn'una yapılan şerhlerden en meşhuru olan İbn an-Nafis'in ki akciğer kan dolaşımının keşfine yol açmıştır.

İbn an-Nafis, İbn Sinâ'nın Kanûn'unu özetleyen mahiyette "Mucez al-Kanûn" adlı bir şerh daha yazmıştır ki, bu da büyük Türk bilginlerinden Şeyh Cemaleddin Aksarayi (ölümü 1388) tarafından Hal al-mucez adıyla şerh edilmiştir. Aksarayi'nin bu şerhi Türkiye'de ve Kuzey Hindistan'da 19. yüzyıl sonuna kadar rağbet görmüştür (Meyerhof, Max: a. g. e., s. 64; El yazma nüsha için Bk. Nuruosmaniye Kütüphanesi Nr. 3487; Terzioğlu, Arslan: Osmanlı Yükseliş Döneminin Ünlü Hekimbaşısı: Ahi Çelebi. Bifaskop, Yıl 4, 11, Ekim 1983, s. 16). Şunu da burada belirtmek lazım ki İbn an-Nafis'in İbn Sina'nın bu Kanûn şerhi "Mucez fi al-Kanûn", üç Osmanlı padişahına saray hekimliği yapan Ahi Çelebi tarafından 16. yüzyılda Türkçeye çevrilmiştir [Bk. Meyerhof, Max: a. g. e., s. 64-65; Adıvar, A. Adnan: Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul (1970), s. 21].

İbn an-Nafis ve İbn Abi Usaibia'nın Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde yetiştirdikleri talebelerden İbn al-Kuff'da İbn Sina'nın Kanûn'una bir şerh yazmış olup (Bu şerhin el yazma nüshası Zahiriye Kütüphanesi Nr. 7802'de kayıtlıdır (Bk. Hamarneh, Sami: Index of Manuscripts on Medicine. In the Zâhiriya Library, Damascus 1969, s. 325-329). William Harvey ve Malpigi'den önce kan dolaşımında kapiler sistemi tarif etmiştir (Hamarneh,

Sami: Thirteenth Century Physician Interprets Connection between Arteries and Veins. Sudhoffs Archiv, Bd. 46 51962), s. 17-26).

Bursalı Mehmet Tahir Efendi Osmanlı Müellifleri isimli eserinde, meşhur şair ve Süleyman Çelebi'nin saray hekimi olan Ahmedî'nin "İbn Sina'nın eserlerinin en meşhuru Kânûn ile Şifâ'yı manzum olarak tercüme ettiğini Lâtifi rivayet etmektedir" [Bursalı Mehmet Tahir: Osmanlı Müellifleri. c. 2, İstanbul (1972), s. 11] diye bildirmektedir. Ama bu Kanun ve Şifa'nın Türkçe tercümeleri bugüne kadar kimsenin eline geçmemiştir. Eğer bunlar bir gün ele geçerse, Tokatlı Mustafa Ahmed bin Hüseyin Efendi'nin 1765'de yaptığı Kanun tercümesinden daha eski oldukları için muhakkak ki tıp tarihi açısından büyük bir kazanç olacaktır (Çevirenin kendi el yazması ile yazılmış nüsha için bkz. Ragıp Paşa Kütüphanesi, Nr. 1542).

İbn Sina'nın Kanûn'u, ölümünden aşağı yukarı yüzyıl sonra 12. yüzyılda Toledo'da Gerhard von Cremona tarafından Latinceye çevrilmiştir (Bk. Vallicrosa, José M. Millas: Nuevos estudios sobre historia de la ciencia de la Biblioteca Catedral de Toledo. Madrid 1942, s. 64-67; Eckleben, Willy: Die abendländischen Avicenna-Kommentare. Diss. Leipzig 1921). Bu hatalı Latince tercüme, Osmanlıların parlak devrinde Şam'da Venedik Konsolosluğu'nda dört sene çalışan hekim ve orientalist Andrea Alpago (ölümü 1520) tarafından eski Arapça el yazma nüshalarıyla karşılaştırılıp düzeltilerek tekrar yapılmış ve Venedik'te 1527'de basılmıştır (d'Alveny, Marie-Thérèse: Avicenne et les médecins de Venise. In: Medioevo e ranescimento, Studi in onore di Bruno Nardi I, Firenze 1955, s. 118). Bunun 1544'deki baskısının bir nüshası İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu Latince Kanun tercümesinin kapağında İbn Sina'nın, hekimlerin prensi olarak taçlı bir portresi bulunmaktadır (Şekil 11).

Evvelce zikredildiği gibi luksasyonlarla ilgili bazı tedavi resimleri de bu Latince tercümenin sonunda yer almakta olup, bu resimlerdeki hasta ve tedavi eden şahıslar 15. ve 16. yüzyıl Osmanlı kıyafetlerini taşımaktadır (Şekil 7). İbn Sinâ Kanun'un Latince tercümesinin 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da 36 defa basılmış olması da (Bk. Meyerhof, Max: Science and Medicine. In: The Legacy of Islâm, ed. by Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford 1931, s. 330). İbn Sinâ'nın Avrupa tababetini nasıl etkilediğinin bir delilidir.

Kanun'un 1510'da Pavia'daki yapılan Latince baskısında bulunan bir resimde (Şekil 1) İbn Sinâ'nın hükümdar olarak başında tacı ile ortada tahtta kucağında Kanun kitabı ile otururken, Hippokrat'ın onun solunda Galenos'un da sağında birer prens olarak temsil edilmesi, İbn Sina'nın hekim olarak 16. yüzyıl başında dahi Hippokrat ve Galenos'tan bile Avrupa'da yüksek tutulduğunu göstermektedir. Hatta 17. yüzyıl sonuna ait tıbbı temsil eden "Habit de Médecin" adlı bir resimde (Şekil 12) esas gövdenin İbn Sina, sağ kolun da Hippokrat, sol kolun da Galenos olarak temsil edilmesi, İbn Sina'nın Avrupa'da 17. yüzyılda bile hâlâ tababetin esasını teşkil ettiğini göstermektedir.

İbn Sina'nın gerek Montpellier gerekse Paris tıp fakültelerinde tesirleri büyüktü. Montpellier'de 1250 yılında Marie de Meguel'in oğlu Salomon, İbn Sina'nın bir kaç eserini tercüme etmişti. Montpellier'den Armengaud Blassius, 1280 yılında İbn Sina'nın Urcuzesinin tercümesini yaparak buna İbn Rüşd'ün (Averroes'in) şerhini de ilave etmişti ki sonra bu Andreas Alpago tarafından tekrar ele alınarak "qui Castivavit versionem Canticorum Avicennae" başlığı altında 1555'te basılmıştı. Montpellier Tıp Fakültesi'nde XV. yüzyılda bir talebenin, bakalorya alırken söylediği sözlerden, o devirde İbn Sina'nın tababetin en büyük üstadlarından biri olarak addedildiği anlaşılmaktadır [Wickersheimer, Ernest: Le discours de réception d'un

bachelier en médecine montpelliérain au début du quinzième siècle. Bulletin de la société française d'Histoire de la Médecine, IX, 6 (1910), s. 249].

Papa Clement V. d'Avignon'daki sarayında 8 Eylül 1309'da Arnoldo di Villanova (1234-1310)'nında dahil olduğu özel hekimleri ile birlikte üniversitelerin tıp fakültelerinde okutulacak derslerin programında İbn Sina'nın Kanûn'unun I, III ve IV. kitaplarının yer almasını kararlaştırmıştı (Delmas, Paul et Ch. Guerin Valmalc: L'hippocratisme montpelliérain, ses origines. Rôle propendérant des Fils de l'İslâm et ses Enfants d'İsrael. Montpellier 1923). Fransız Kralı VII. Charles'ın hekimi Jacquez Despars da XV. yüzyılda İbn Sina'nın Kanûn'una dair şerh yazmıştı. Paris Tıp Fakültesi'nin büyük dershanesi Grand Amphithéatre'daki dünyanın büyük hekimlerini temsil eden duvar freskinde İbn Sina da ar-Razi ile yanyana resmedilmiştir (Şekil 13). Gerek Viyana Tıp Fakültesi'nde gerekse 1472'de kurulan Münih'in Ingolstadt'taki Üniversitesi Tıp Fakültesi 15. ve 16. yüzyıllarda ders programında İbn Sina'nın Kanunu, Canon medicinae Avicennae adı altında mecburi ders kitabı olarak okutulmaktaydı [Schaudig, Leonore: Geschichte der Medizinischen Fakultät 1472-1555 (Zulassungsarbeit München 1964, Univ. Archiv) s. 50; Bk. Kürten, Heinrich: "De ptisi" Ein Consilium des Memminger Stadtarztes Dr. Ulrich Ellenbog vom Jahre 1480 für die Lungenschwindsucht und ihre Behandlung. Sudhoffs Archiv 24 (1931), s. 246]. 1477 senesinde Münih'in Ingolstadt Tıp Fakültesi'ndeki büyük dershaneye İbn Sina'nın Avicenna olarak Latinceleştirilmiş ismi verilmişti [Hoffman, Siegfried: Stätten der Universität. Sonderbeilage des Donau-Kurier (500 Jahre Universität Ingolstadt-München) Juni 1972, s. 17]. Münih Ingolstadt Tıp Fakültesi'nin 16. yüzyıl başındaki Doktora Nizamnamesi'nin doktora talebelerine imtihanlarında sorulacak sorularla ilgili 2. ve 5. maddeleri gereğince; İbn

Sina veya ar-Razi'den yapılacak yazılı imtihanda bir puan, Hippokrat'tan yapılacak imtihanda diğer gerekli ikinci puanı aldıktan sonra, doktora namzetlerine Dekan'ın sözlü imtihanda İbn Sina, Hippokrat ve Razi'nin kitaplarından sorular sorması öngörülmekteydi (Goerke, Heinz: Die medizinische Fakultät von 1472 bis zur Gegenwart Festschrift-Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultät. Hrsg. Laetitia Boehm ve Johannes Spörl. Berlin 1972, Bd I, s. 188).

Bu sorular için İbn Sina'nın eseri Kanûn'un I. kitabının 2. fennindeki hastalık sebepleri ve semptomları ile ilgili kısımlar ile IV. kitabın 1. bölümünde (Fen) yer alan ateşli hastalıklarla ilgili kısımların bilinmesi gerekliydi (Billroth, Theodor: Lehren und Lernen der medizinischen Wissenschaften an den Universitäten deutscher Nation. Wien 1876, s. 14).

Münih Ingolstadt Tıp Fakültesi'nin 1472 tarihli statüsü "Statuta Inclitae medicorum Facultatis studii Ingolstatensis"de tıp talebelerinin Hippokrat'ın Aforizmaları yanı sıra İbn Sina'nın Kanûn'unun 1. kitabının 1. ve 2. fennleri ile IV. kitabının 1. fenninden sözlü imtihan edilmesi Latince olarak şöyle belirtilmektedir:

"Videlicet aut in Libro aphorismorum Hypocratis aut in prima vel secunda fen primi Canonis Avicennae aut prima fen quarti eiusdem." (Bk. Prantl, Karl: Die Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität. Bd. 2, München 1872, s. 42, Urk. Nr. 4).

Bu bölümleri tıp talebelerinin ezbere bilmesi gerekmekteydi. Bavyera Kralı Maximillian I (1573-1651) 1611'de üniversite için yeni bir ders planı yürürlüğe koydu ki, buna göre 1. ders yılında teorik tıp dalındaki eğitim için İbn Sina'nın ve Galen'in kitaplarını ders kitapları olarak öngörülmekteydi (Goerke, Heinz: Die Medizinische Fakultät von 1472 bis zu Gegenwart. Festschrift, Bd. 1 Berlin 1972, s. 187).

Viyana Tıp Fakültesi'nin 1389 tarihli statüsüne göre doktora imtihanında tıp talebelerinin imtihan edilmek için İbn Sina'nın Kanûn'u, Technae Galeni veya Aphorismi Hippocratis'den birisini seçmeleri öngörülmekteydi (Kink, Rudolf: Die Geschichte der Kaiserlichen Universität Wien. Bd. 2, Wien 1854, s. 165).

Sadece Alman ve İtalyan değil Louvain ve Montpellier gibi Fransız kültürü bölgelerindeki üniversitelerde de İbn Sina'nın Kanûn'unun Latince tercümeleri 17. yüzyıl sonuna kadar ders kitabı olarak okutulmakta idi. Hatta Vopiscus Fortunatus Plempius'un Kanûn'un önemli kısımlarının tercümesi ve şerhi 1658'de Louvain'de neşredilmişti (Bk. Clarissimi… İbn Tsina… Canon medicinae, interprete et scholiaste Vopisco Fortunato Plempio, etc., Lovanii 1658).

Gerek İbn Sina'nın Kanûn'unu, gerekse İslam aleminin diğer meşhur hekimlerinin eserleri Toledo'da ve İtalya'daki tercüme merkezlerinde Latinceye çevrilirken Arapça birçok tıbbi deyimler Latinceye girmiş, tercümesi yapılamayan deyimlerin yerine Arapça karışımı yeni anatomik ve diğer tıbbi terimlerin girmesi ile Latino-Barbari denilen bir barbar Latince ortaya çıkmıştı (Bununla ilgili geniş malumat için Bk. : Schipperges, Heinrich: Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelatter. Wiesbaden 1964; Michler, M. und J. Benedum: Einführung in die medizinische Fachsprache. Berlin-Heildelberg-New York 1952, s. 10; Bk. Hyrtl, J. : Das Hebräische und Arabische in der Anatomie. Wien 1879).

Andrea Alpago 1527'de neşrolan Latince Kanûn tercümesi sonuna ek olarak tıbbi deyimler lügatçesi ilave etmişti. Bu Lügatçe için Kanûn'un İbn an-Nafis ve Şirazi şerhlerinden de faydalanmıştı (d'Alverny, Marie-Thérèse: Avicenne et les médecins de Venise. In: Fs. Bruno Nardi I, Firenze 1955, s. 188).

İbn Sina'nın Kanûn'unun Latince tercümelerinde Arapça nomina anatomica üzerine tıp tarihçisi ve İbn Sina mütehassısı rahmetli Gernot Rath'ın değerli ilmi araştırması vardır. Gernot Rath'ın bu çalışmasında belirtildiği gibi Avrupa'da İbn Sina'nın Kanûn tercümeleri ile Latinceye giren çok sayıda Arapça nomina anatomica 1895'de Basel'de kabul edilen yeni Nomenklatur'a kadar Avrupa'da kullanılmıştı (Rath, Gernot: Die arabischen nomina anatomica in der lateinischen Canonübersetzung. In: Avicenna Commemoration Volume, Calcutta 1956; s. 229-244).

Kanûn'un 1. kitabının 1930 senesinde Cameron Gruner ve 1966'da Mazhar H. Shah tarafından İngilizceye tercümesi, tamamının ise 5 cilt halinde 1954-60 yılları arasında Rusçaya tercüme edilip neşredilmesi, İbn Sina'nın doğumundan 1000 yıl sonra bile dünya tababetini hâlâ etkisi altında tutan dünyanın gelmiş geçmiş en büyük hekimlerinden biri olduğunu göstermektedir (Gruner, Cameron: A Treatise on the Canon of Medicine of Avicena Incorporating a Translation of the First Book. London 1930; Shah, Mazhar H. : The General Principles of Avicennas Canon of Medicine, Karachi 1966; Ternovskii, V. A., A. K. Arends, İ. İ. İsmailov tarafından yapılan Rusça tercüme Taşkent'te 1954-60'da neşredilmiştir. Kanun'un Urdu diline tercümesi de yapılmıştır.

Bunun için bk. Ghulam Hasnain Kantoori: Qanun sheiklı Abu Ali Sina. Vol. II-Urdu Translation. Nawal Kishore Press, 5th Ed. Lucknow 1931. Özbek SSC Bilimler Akademisi de İbn Sina'nın al-Kanûn fi't-tıbb'ını 15 cilt halinde Rusça ve Özbekçe dillerinde yayınlamak üzeredir. Kanûn'un 1. kitabı Türkçeye çevrilerek 1995'de yayınlanmıştır. Bkz. İbn Sina: el-Kanûn fi't-tıbb. 1. kitap. Türkçeye çeviren: Esin Kâhya. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, Sayı: 103, Ankara 1995).

İbn Sina'nın Kanûn'unu şerh eden ve bu suretle akciğer kan dolaşımını keşfeden İbn an-Nafis, eğer yazdıklarımın bundan 1000 yıl sonrada geçerli

olacaklarını bilmeseydim bunları yazmazdım demiş. İbn Sina’nın böyle bir şey söylediği malumumuz değil, ama eserleri ile doğumundan 1000 yıl sonra dünya tababetini hâlâ etkilediği aşikârdır.

İbn Sina’nın, Hemedan’da eski türbesindeki kemikleri, yaptırılan yeni anıtkabrine taşınırken kafatasından yapılan fotoğraflar üzerinde son yıllarda Ankara’da antropolog Prof. Dr. Şevket Aziz Kansu’nun ve Rusya’da M. M. Gerasimov, V. N. Ternovsky ve Atabekov’un yaptıkları antropolojik araştırmalar da İbn Sina’nın Türk ırkına mensup olduğunu göstermektedir (Bk. Atabekov, Yu. A. and Khamidullin, Sh. Kh. : A Bust of Abu Ali İbn Sina. A Scientific Reconstruction of the Great Sholar’s Image. Taschkent 1980, s. 82-83; Terzioğlu, Arslan: Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslâm Bilim Adamı İbn Sina ve Tababet. İstanbul 1998, s. 9-22).

Avrupa’da 17. yüzyıla kadar tıbbi eseri al-Kanun, Fransız, Orta Avrupa, İtalyan, Alman ve Hollanda Tıp Fakültelerinde ders kitabı olarak okutulan ve hatta Hippokrat ve Galenos’dan bile büyük hekim, hekimlerin hükümdarı olarak vasıflandırılan ve öyle resmedilen Buhara’lı İbn Sina’nın, Türk ve İslâm kültürüne ait olmasından, Türk-İslâm camiası için daha büyük bir iftihar vesilesi olamayacağı aşikârdır.

Abu ‘Ali İbn Sina (Avicenna): De Coitu, from the Third Book of his Canon (Hebrew Translation by R. Nathan Hameathi) Ed. Suessmann Muntner, In: Sexual Life (Hygiene and its Medical Treatment), Jerusalem 1965.

Abûl Farac: Abûl Farac Tarihi. Türkçeye Çev. Ömer Rıza Doğrul, c. 1, Ankara 1945, s. 295.

Adıvar, A. Adnan: Osmanlı Türklerinde İlim. İstanbul (1970), s. 21.

Ahmed bin Ali el-Müneccim el-Mahallî ür-Remmâl: Kanûn üd-Dünya tercümesi, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3000, varak 342b, 343a.

Ahmed bin Mahmud: Selçuknâme, I, yayına hazırlayan: Erdoğan Merçil, İstanbul 1977, s. 14-15.

Al-Akfânî: Kitab-ı Irşad al-qâsid ilâ asnâ l-maqâsid. Ed. Alois Sprenger, Calcutta 1849, s. 69.

Alberts, Otto: Der Dichter des in uigurisch-türkischen Dialect geschriebenen Kudatku-Bilik (1069-70 n. Chr.) ein Schüler des Avicenna. Arch. Gesch. Phil. NF, Bd. 7 (Berlin 1901), s. 319-336.

Ali bin İsa: Erinnerungsbuch für Augenärzte. Aus arabischen Handschriften übersetzt und erläutert von J. Hirschberg und J. Lippert. Leipzig 1904, s. XXXV-XXXVII.

d'Alveny, Marie-Thérèse: Avicenne et les médecins de Venise. In: Medioevo e ranescimento, Studi in onore di Bruno Nardi I, Firenze 1955, s. 118.

'Ammâr b. Ali al Mausilî: Das Buch der Auswahl von den Augenkrankheiten; Halifa al-Halabhi: Das Buch vom Genügenden in der Augenheilkunde; Salah ad-din: Licht des Augen, Almancaya tercüme edenler: Julius Hirschberg, Julius Lippert ve Eugen Mittwoch, Leipzig 1905.

Anawati, Georges C.: Essai de bibliographie avicennienne. Le Caire 1950, Nr. 142.

Avicennae Liber Canonis, de medicinis cordialibus, et cantica cum caftigationibus Andreae Alpagi Bellunensis. Venetiis MDXLIIII.

Avicenne: Poeme de la médecine, cantica Avicennae, texte arabe traduction latine du XIIIe siecle avec introductions, notes et index par Henrie Jahier et Abdkader Noureddine. Paris 1956.

Axenfeld, Theodor: Lehrbuch der Augenheilkunde. 2. Aufl. Jena 1910.

Barani, Syed Hasan: İbn Sina and Al-Birûnî. In: Avicenna-Commemoration volume. Iran Society, Calcutta 1956, s. 10-11.

Bernikow, Theodor: Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach dem "Liber Canonis" zum erstenmal ins Deutsche übertragen. (III. Teil) Diss. Berlin 1900.

Billroth, Theodor: Lehren und Lernen der medizinischen Wissenschaften an den Universitäten deutscher Nation. Wien 1876.

Bloch, Ivan: Ursprung der Syphilis. Jena 1901.

Browne, Edward Granville: The Chahar Maqala (Four Discourses) of Nidhami-i'Arudi-i Samarqandi. translated into English, JRAS 1899, s. 816 f.

Bursalı Mehmet Tahir: Osmanlı Müellifleri. c. 2, İstanbul (1972).

C. B. Bosworth: Ghurids maddesi, El2.

Cueva, Juan: Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach der Lateinische Übersetzung des Kanon, Venedig 1564 (Buch III, Fen 3) zum erstenmal ins Deutsche übertragen. Diss. Berlin 1899.

Delmas, Paul et Ch. Guerin Valmalc: L'hippocratisme montpelliérain, ses origines. Rôle propendérant des Fils de l'İslâm et ses Enfants d'İsrael. Montpellier 1923.

Diepgen, Paul: Die Frauenheilkunde der Alten Welt. Handbuch der Gynäkologie von W. Stoeckel. 3. Aufl. C. XII, 1. München 1937.

Diepgen, Paul: Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters. Stuttgart 1963, s. 33-34.

Eckleben, Willy: Die abendländischen Avicenna-Kommentare. Diss. Leipzig 1921.

Elaut, Louis: Der Avicenna-Kommentar des Chirurgen Leonarda de Bertapaglia. Sudhoffs Archiv, Bd. 41, 1 (1957).

Ghulam Hasnain Kantoori: Qanun sheiklı Abu Ali Sina. C. II-Urdu Translation. Nawal Kishore Press, 5th Ed. Lucknow 1931.

Gıtı Sargar-Balay Djam: Zur Psychiatrie des Avicenna (İbn Sina) unter besonderer Berücksichtigung der endogenen Depressionen. Bonn 1970, s. 32-34.

Goerke, Heinz: Die Medizinische Fakultät von 1472 bis zu Gegenwart. Festschrift, Bd. 1 Berlin 1972, s. 187 ff.

Goerke, Heinz: Die medizinische Fakultät von 1472 bis zur Gegenwart Festschrift-Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultät. Hrsg. Laetitia Boehm ve Johannes Spörl. Berlin 1972, Bd I, s. 188 ff.

Gomoiu, V.: İbn Sina (Avicenna) Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina. Türk Tarih Kurumu Yayınları: VII. seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 41ff.

Görlitz, W.: Wächter der Gläubigen. Hamburg (1936).

Gruner, Cameron: A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna Incorporating a Translation of the First Book, London 1930.

Hamarneh, Sami: Index of Manuscripts on Medicine. In the Zâhiriya Library, Damascus 1969, s. 325-329.

Hamarneh, Sami: Thirteenth Century Physician Interprets Connection between Arteries and Veins. Sudhoffs Archiv, Bd. 46 51962), s. 17-26.

Hoffman, Siegfried: Stätten der Universität. Sonderbeilage des Donau-Kurier (500 Jahre Universität Ingolstadt-München) Juni 1972, s. 17ff.

Hyrtl, J.: Das Hebräische und Arabische in der Anatomie. Wien 1879.

Ideler, Julius Ludovicus: Physici et medici graeci minores. C. I, II, Berolini 1841, 1842.

İbn Abi Usaibia: Uyûn al-anbâ fi tabakat al-atibba. Ed. August Müller, Bd. 2, Kahire 1882-1884.

İbn al-Kıftî: Ta'rih al-Hukamâ. Ed. Julius Lippert, Leipzig 1903.

İbn an-Nadim: Kitab al-Fihrist. Ed. Gustav Flügel Bd. I, II, Leipzig, 1871-72.

İbn an-Nafis: Şarh Taşrih al-Qânûn li İbn Sina. Berlin Kraliyet Kütüphanesi Hs. Landberg 931 fol. 65a; 65b.

İbn Sina: Die Augenheilkunde des Ibn Sina. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert von J. Hisrschberg und J. Lippert, Leipzig 1902.

İbn Sina: el-Kanûn fi’t-tıbb. 1. Kitap. Türkçeye çeviren: Esin Kâhya. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi, Sayı: 103, Ankara 1995.

İbn Sina: K. al-Kânûn fi’t-tıbb. C. 2, Bulak 1294 H. /1879-80 M.

İbn Sina: K. al-Qânûn fit-tıbb. cilt II, Romae 1593.

İbn Sina: Risâleler 3. Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle. Nşr. ve Türkçeye çev. Ahmed Ateş, İstanbul 1953.

İskandar, A. Zaki: A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science in the Wellcome Historical Medical Library, London 1967.

Kahle, Erhart: Avicenna (İbn Sina) über Kinderkrankenheiten seines Qanun. Erlangen 1979.

Kink, Rudolf: Die Geschichte der Kaiserlichen Universität Wien. Bd. 2, Wien 1854.

Kirch, E.: Avicennas Lehre von den Sexualleiden. Festschrift F. Werner Leibbrandt zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. J. Schumacher, M. Schwenk. Mannheim 1967.

Kolta, Kamal Sabri: Zur Geschichte der Diagnose der altägyptischen Augenkrankheit “Trachom”. Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für Heinz Goerke zum 60. Geburtstag, München 1978, s. 48.

Koning, Pieter de: Trois traités d’anatomie arabes par Muhammed İbn Zakariyyâ al-Râzî, ‘Ali İbn al-‘Abbas et ‘Ali İbn Sînâ. Leiden 1903.

Kraus, Paul: Eine arabische Biographie Avicennas. Klin. Wschr. Jahrg. 11 (1932) s. 1880-1884.

Kürten, Heinrich: “De ptisi” Ein Consilium des Memminger Stadtarztes Dr. Ulrich Ellenbog vom Jahre 1480 für die Lungenschwindsucht und ihre Behandlung. Sudhoffs Archiv 24 (1931), s. 246.

Leibbrand, Werner und Annemarie Wettley: Der Wahnsinn, Geschichte der Abendländischen Psychopathologie. München 1961.

Littré, E.: Oeuvres Complétes d’Hippocrate. Tome VII, Paris 1851.

Mac Kinney, Loren: Medical Illustrations in Medieval Manuscripts. London 1965.

Meyerhof, Max et D. Joannides: La gynécologie et L’obstétrique chez Avicenne (İbn Sina) et leurs rapports avec celles Grecs, Le Caire 1938.

Meyerhof, Max: İbn an-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufs. In: Quellen und Studien zur Geschichte der Nat. Wiss. u. d. Medizin 4, 1935.

Meyerhof, Max: Science and Medicine. The Legacy of İslâm, ed. by Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford 1931.

Michailowsky, Elias: Die Augenheilkunde des Avicenna. Diss. Berlin 1900.

Michler, M. und J. Benedum: Einführung in die medizinische Fachsprache. Berlin-Heildelberg-New York 1952, s. 10.

Miki, Sakae: What is Medicine? Medicine is common to the east and the west. What is the History of Medicine? Osaka 1976.

Muhammed al-Hüseyni al-Curcânî: Zâhire-i Hvarizmşâhiyye. Ayasofya Kütüphanesi No: 3620.

Muhyi el-Din el Tatawi: Der Lungenkreislauf nach el-Koraschi. Diss. Freiburg 1924 (Daktilo makinası ile yazılı tez).

Neuburger, Max u. Julius Pagel; Handbuch der Geschichte der Medizin. Bd. 1, Jena 1902.

Nizami-i Arûzî: Çehar Makale. Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Neşr. Süheyl Ünver, İstanbul 1936.

Perrenon, Eugen: Die Chirurgie des Hugo von Lucca. Diss. Berlin 1899.

Peters, Hermann: Der Arzt und die Heilkunst in alten Zeiten. Düsseldorf-Köln 1969, Abb. 117.

Plempio: Clarissimi… İbn Tsina… Canon medicinae, interprete et scholiaste Vopisco Fortunato Plempio. Lovanii 1658.

Prantl, Karl: Die Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität. Bd. 2, München 1872, s. 42, Urk. Nr. 4.

Rath, Gernot: Die Arabischen Nomina Anatomica in der Lateinischen Canonübersetzung. Avicenna Commemoration Volume, Calcutta 1956; s. 229-244.

Renaud, H. P. J.: Abulcasis, Avicenne et les grands médecins Arabes ont-ils connu la syphilis. Bull. Soc. franc. hist. med. 28 (1934), s. 122.

Renaud, H. P. J.: Sur les noms de serpents dans Avicenne. Hespéris 24 (1937), s. 216-220.

Renaud, H. P. J.: Une suite à L'urgûza d'Avicenne sur la médecine: Le poème d'İbn 'Azrûn et ses commentateurs. Hespéris 12 (1931), s. 204-228.

Ruska, Julius: Arabische Giftbücher, III. Die Gifte im Kanon des Avicenna. Fortschritte der Medizin 50 (1932), s. 794-795.

Schacht, Josef: İbn al-Nafis, Servetus and Colombo. Andalus 22 (1957), s. 317-336.

Schadewaldt, Hans: Die Geschichte des Diabetes. Allergie und Immunitätsforschung. Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Allergie und Immunitätsforschung, X. Kongress Bonn/Rhein, Oktober, 1966, Bd. 2, Stuttgart 1968, s. 11-13.

Schaudig, Leonore: Geschichte der Medizinischen Fakultät 1472-1555 (Zulassungsarbeit München 1964, Univ. Archiv) s. 50.

Schipperges, Heinrich: Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelatter. Wiesbaden 1964.

Seidel, Ernst: Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern. Archiv für Geschichte der Medizin. Bd. 6, 2 (1913), s. 87-88.

Shah, Mazhar H.: The General Principles of Avicennas Canon of Medicine, Karachi 1966.

Sontheimer, Joseph: Zusammengesetzte Heilmittel der Araber. Nach dem Fünftenbuch des Qanons von Ibn Sinâ aus dem Arabischen übersetzt von J. von Sontheimer. Freiburg im Breisgau 1845.

Spies, Otto und Hans-Jürgen Thies: Die Propädeutik der Arabischen Chirurgie nach Ibn al-Quff. Sudhoffs Archiv, Bd. 55, 4 (1971) s. 386.

Spies, Otto: Das erste Auftreten der Syphilis in Ägypten im Jahre 1498. Sudhoffs Archiv, Bd. 52, 4 (1969), s. 382-384.

Sudhoff, Karl: Weitere Beiträge zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter. Archiv für Geschichte der Medizin, Bd. 8 (1914) s. 11-13.

Sudhoff, Karl: Zu den Schlafschwämmen der Borgognoni. Arch. f. Gesch. d. Med. Bd. 13, 3-4 (1921), s. 129.

Şabbûh, İbrahim: Fihris al-mahtûtat al-musavvara. Cüz III, Kısım 2, at-tıbb, Kahire 1959, Nr. 234-235.

Temkin, Owsei: Was Servetus influenced by İbn an-Nafis? Bull. His. Med. 8, 1940, s. 731-734.

Ternovskii, V. A., A. K. Arends, İ. İ. İsmailov tarafından yapılan Rusça tercüme Taşkent'te 1954-60'da neşredilmiştir. Kanun'un Urdu diline tercümeside yapılmıştır.

Terzioğlu, Arslan: Al-Birûnî (973-1051), ein türkischer Universalgelehrter der islamischen Renaissance, Beiträge zur Geschichte der Pharmazie, 27 Jahrgang 1 (1975) s. 1-5.

Terzioğlu, Arslan: Osmanlı Yükseliş Döneminin Ünlü Hekimbaşısı: Ahi Çelebi. Bifaskop, Yıl 4, Sayı: 11, Ekim 1983, s. 13-18.

Terzioğlu, Arslan: Selçuklu Hastaneleri ve Avrupa Kültürüne Tesirleri. Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 49-66.

Terzioğlu, Arslan: Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslam Bilim Adamı İbn Sina (Avicenna) ve Tababet. İstanbul 1998.

Ullmann, Manfred: Die Medizin im İslâm. Leiden-Köln 1970.

Ullmann, Manfred: Untersuchungen zur Ragazpoesie. Wiesbaden 1966.

Uspensky, Paul: Die Augenheilkunde des Avicenna. Nach dem Liber Canonis zum erstenmal ins Deutsche übertragen. Diss. Berlin 1900.

Uzluk, Feridun Nafiz: İbn Sina, Eşşeyhürreis. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sina. T. T. K. Yayınlarından: VII. seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 9, 10.

Ünver, Süheyl: Türk hekim ve feylesof İbn Sina'nın doğum ve ölüm yılları ay ve günleri. Tedavi Kliniği ve Laboratuvarı. Tom. 6, 21, 1936, s. 1-6.

Vallicrosa, José M. Millas: Nuevos estudios sobre historia de la ciencia de la Biblioteca Catedral de Toledo. Madrid 1942, s. 64-67.

Vattier, P.: Albugalii filii Sinae, sive ut vulgo dicitur, Avicenna philosophorum ac medicorum arabum principis de morbis mentis tractatus. interprete Petro Vatteris. Parisiis 1659.

Wellmann, Max: Philumenos. Hermes 43 (1908), s. 375.

Wickersheimer, Ernest: Le discours de réception d'un bachelier en médecine montpelliérain au début du quinzième siècle. Bulletin de la société française d'Histoire de la Médecine, IX, 6 (1910), s. 249.

Wiedemann, Eilhard: İbn Sina's Anschauung vom Sehvorgang. Arch. Gesch. Naturw. und Technik 4 (1913), s. 239-241.

Yaltkaya, Şerefeddin: İbn Sina'nın basılmamış şiirleri. Büyük Türk Filozof ve Tıb üstadı İbn Sina. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından: VII. Seri, No: 1, İstanbul 1937, s. 51.

Yaltkaya, M. Şerefeddin: İbn Sina'nın İbni Abi Usaybia'nın Tabakat'ındaki Hal Tercemesi. Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkındaki Tetkikler, T. T. K. yayınlarından VII. Seri, No. 1, İstanbul 1937, s. 3-4.

Zahir al-Din 'Ali b. Zayd al-Bayhaki: Kitâb Tatimmat sivân al-hikma, nşr. Muhammed Şafi, Lahur 1351.

Bîrûnî / Abdullah Duman [s.662-680]

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Hayatı ve Milliyeti

A. Künyesi

Bîrûnî'nin künyesi müellifler tarafından genelde, Ebû Reyhân el-Müneccim el-Bîrûnî,1 Muhammed b. Ahmed Ebû Reyhân el-Bîrûnî el-Harezmî,2 Ebû Reyhân Müneccim el-Bîrûnî,3 Üstâd Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî4 şeklinde kaydedilmektedir. İsim ve künyesinde eski müellifler arasında belirgin bir ayrılık olmadığı gibi, son dönem araştırıcıları da yukarıdaki künyelerden birisini tercih etmektedir.5 Kendi eserlerinin üzerinde de künyesi, Ebî er-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî olarak yazılmasına rağmen, Tahdîd Nihâyâtü'l-Emâkin li Tashîh-i Mesâfâtü'l-Mesâkin adlı eserinde küçük bir farklılık dikkatimizi çekmektedir. Bu eserinin üzerinde nisbesi, Bîrûnî olarak değil Beyrûnî şeklinde kaydedilmiştir.6

B. Ailesi

Bîrûnî'nin elimizde mevcut olan eserlerinde ve diğer kaynaklarda ailesi hakkında bilgi yok denecek kadar azdır. Bu sebeple anne-baba ve nesebini tespit etmek şu andaki bilgilere göre mümkün görünmemektedir. Bir şiirinde kendisi de bunu ifade etmiştir:

Zeki Velidi Togan, Bîrûnî'nin annesinin odun toplayan bir kadın olduğunu söyler ama bunu doğru kabul etmek mümkün değildir. Tavit Tancî onun ilme düşkünlüğü sebebiyle kendinden ve ailesinden bahsetmeye zaman bulamadığını7 belirtmektedir. Nitekim Bîrûnî'nin kendi ifadelerinden bilime çok erken yaşlarda başladığı, daha 18 yaşında enlem ve boylam ölçümleri yapabilecek seviyeye geldiği anlaşılmaktadır.8 Bu sözleriyle Bîrûnî'nin, anne ve babasının fakir olduklarını sonucu

çıkarılabileceği gibi, Müslüman olmadıklarını söylemek istemiş olması da mümkündür.

C. Doğum Yeri

Bîrûnî, Makâle fî Hikâyet-i Ehli'l-Hind fî İstihrâci'l-Umr adlı eserinde kendi doğum yerini, "Benim doğum yerim şimal tarafında enlemi 41dakika 20 derece olan ve Medinetü's-Selam'dan doğuya doğru tam bir saat olan Harezm şehridir. Doğum günüm Perşembe günü 3 Zilhicce 362 senesidir"9 şeklinde belirtmektedir. Bununla birlikte, Bîrûnî nisbesinin bir yerleşim yerine mensubiyetini gösteriyor olabileceği ihtimaliyle doğum yeri konusunda görüş ayrılıkları meydana gelmiş, müellifler bu yerleşim yerinin nerede olabileceğini, Bîrûnî nisbesinden yola çıkarak tespit etmeye gayret etmişlerdir. Örneğin, İbn Ebî Usaybia, 10 İbn-i Saîd, 11 Hansârî,12 ve Şehrezurî'ye13 göre, Bîrûnî sıfatı, Ebu Reyhan'ın, Sind'de bir şehir olan Bîrûn'a mensubiyetini belirtir. Dolayısıyla doğum yeri bu şehirdir.

Sem'ânî,14 Yâkût,15 Muhammed Abdulvahap el-Kazvînî,16 Hacı Halîfe,17 Ebu'l-Hasan Dehkan18 Bulgakov,19 G. Allana20 gibi müelliflere göre ise, Bîrûnî nisbesi Harezm'in dışına delalet etmektedir, dolayısıyla Bîrûnî Harezm'in dış sokaklarında dünyaya gelmiştir.

Zeki Velidi Togan, Günay Tümer ve Aslan Terzioğlu'na göre Bîrûnî, Türkmenistan'0aki bugün Kalpakskaya Şahabbas Veli adıyle bilinen Medine el-Harezm şehrinin Kâs denilen dış semtinde dünyaya gelmiştir.21

Yukarıda da geçtiği gibi, Bîrûnî, Harezm'de doğduğunu açıkça belirtmektedir. Bunun yanında Tahdîd adlı eserinde yine Harezm'den "vatanım" diye söz etmektedir.22 Aktarmaya çalıştığımız bilgiler ve kendi ifadelerini değerlendirdiğimizde Harezm'de doğduğu konusunda şüphe kalmamaktadır.

Ç. Vefat Tarihi

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı gibi, Bîrûnî'nin doğum tarihinde bir ihtilâf görünmemekle birlikte aynı şeyi ölüm tarihi hakkında söylemek mümkün değildir. Vefat tarihi ile ilgili müellifler tarafından aktarılan farklı rivayetler bu konuyu araştıranlar arasında tartışmalara sebeb olmuştur. Bu tartışmalar bazen doğum tarihinin de yanlış olabileceği fikrini gündeme getirmiştir.

Bîrûnî'nin ölüm tarihiyle ilgili tartışmaya yol açan sebeblerden en dikkat çekeni yukarıda belirtildiği gibi, Yâkut'un, rakamla kaydettiği 403 tarihidir.[23] Zeki Velidi Togan, bu tarihin 443/1051-52'den galat olduğunu kabul etmek suretiyle, Bîrûnî'nin kendi ifadesiyle telif etmeye çalışır.[24] Sayılı ise, "Bîrûnî'nin ölüm tarihinin gününe varıncaya kadar tafsilatlı bir şekilde kendi talebesi Ebu'l-Fazl es-Serahsî tarafından intikal ettiğini, bu durumun hatanın ölüm yılında değil de doğum yılında olduğu ihtimalini akla getirdiğini"[25] belirtmektedir.

Bîrûnî, doğum tarihiyle ilgili bilgiyi kendisi verdiği gibi yaşının 80'i geçtiğini de kendisi bildirmektedir. Bu konuda verilen tarihler bir değerlendirilmeye tabi tutulduğunda kendi ifadelerine öncelik tanımak zorunda olduğumuz açıktır. Yaşının 80'i geçtiğini söylediği yıllarda gözlerinin ve kulaklarının zayıfladığını da söylemesine rağmen,[26] zihninde herhangi bir problem yaşadığına dair bir şey belirtmemektedir. Dahası o, bu günlerde Saydale gibi ciddi bir eseri dikte ettirmekle meşguldür. Yine Yâkût'tan gelen bir rivayette, vefatından birkaç dakika önce bir dostuyla ferâizle ilgili bir problem çözecek[27] kadar aklı başındadır. Bu durumda yaşının 80'i geçmesi ile ilgili sözlerinin herhangi bir hata veya zihinsel özürden kaynaklandığını söylememiz imkansızdır.

D. Milliyeti

Bîrûnî'nin ailesi ile ilgili malumat eksikliği milliyeti ile ilgili farklı iddiaların ortaya atılmasına sebep olmuştur. Onun Arap,[28] Fars[29] ve

Harezmli30 olduğunu savunan görüşlerin yanında, “Bîrûnî, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi âlimlerin Fars olduğu konusunda şüphe yoktur”31 diyebilecek kadar mutaassıp iddia sahipleri de bulunmaktadır. Hemen belirtmekte fayda var ki onun Arap olduğunu iddia edenlerin dayandıkları deliller, üzerinde durmaya değmeyecek kadar sathidir. Milliyeti konusundaki tartışmalar daha çok Fars veya Türklüğüyle ilgilidir.

Elimizdeki bilgiler, Bîrûnî’nin Türk olduğu konusunda şüphe bırakmayacak deliller ortaya koyar. Bu delilleri maddeler halinde şöyle inceleyebiliriz:

a- Bîrûnî Saydane adlı eserinde, “ben gerek Arapçayı ve gerek Farsçayı sonradan öğrendim. Bunların ikisi de benim ana dilim değildir. Bununla beraber bana; Arap dili ile hicvedilmem Farsça meth ve sitayiş edilmemden daha hoş gelir. Bu sözümü; Farsçaya çevrilmiş olan bir ilim kitabının ciddiyet ve revnakının gittiğini ve parlaklığının sönerek küsufa uğradığını ve gölge altında kaldığını, artık ondan istifade etmenin mümkün olmadığını takdir edebilenler tasdik ve kabul ederler. Farsça; yalnız, kisralara dair verilen haberlere ve gece masallarına yarar”32 demektedir. Bîrûnî, “Farsça ve Arapçayı sonradan öğrendim” dediğine göre bu iki dilin ana dili olması mümkün değildir. Ana dili olmadığına göre onun Arap veya Farisî olduğu da düşünülemez.

b- Âsâru’l-Bakıye adlı eserinde Harezmliler’i “İran ağacının bir dalı”33 olarak nitelendirdiğine göre Harezmcenin de Farsça veya Farsçanın bir dalı olması gerekir. Bu durumda Harezmcenin de Bîrûnî’nin ana dili olduğunu söyleyemeyiz. Bölgede, Bîrûnî’nin ana dili olma ihtimali olan bir başka dil Soğdca’dır. Bîrûnî’nin kendi ifadesine göre, Harezmce ve Soğdca ilim dilidir. Çünkü o, Harezm ve Soğd dilinde yazılmış eserlerden bahsetmekte, hatta Kuteybe b. Müslim’in Harezm ve Soğdluların eserlerini yaktığını, bilim adamlarını öldürdüğünü ve tarihlerini yok ettiğini belirtmektedir.34

Bîrûnî’nin Harezm ve Soğd kültürü ile ilgili verdiği bilgilerden Harezm dilinin iptidaî bir dil olmadığı, aksine bilim dili olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Bîrûnî, Kitâbü’s-Saydale adlı eserinin ön sözünde, “dünyanın her tarafında Arapçaya kitaplar tercüme edilmiş ve ilimler bu dile çevrilmiş olmakla Arapça zenginleşmiş ve gönüllerde yer bulmuş ve bu dilin güzelliği gönüllerden damarlara geçmiş ve işlemiş bulunmaktadır. Bununla beraber herkes kendisinin alışkın olduğu akranlarının arasında konuşup görüştüğü dili, ana dilini daha hoş ve daha tatlı bulur. Ben bunu kendi nefsimden biliyorum. İlim dili olan Arapça yerine benim ana dilim ile ilim tespit edilmiş olsaydı oluk üzerine çıkmış olan deveye veya tarla sürmek için çifte koşulmuş olan zürafaya şaşıldığı gibi şaşılır ve hayret edilirdi”35 demektedir.

Bîrûnî’nin bu ifadelerinden Arap, Fars veya Harezmli olmadığı gibi Soğd milletinden olmadığı da açıktır. Zira bir taraftan Harezmlileri “İran ağacının bir dalı” olarak nitelendirmekte, Harezm ve Soğd kültüründen bahsetmekte, diğer taraftan ana dilinin bilim dili olmadığını ifade etmektedir. Türkçenin Harezm bölgesinde X. özellikle XI. yüzyılda etkili olmaya başlaması XIII. yüzyılda olgunluk devresine ulaşarak Harezm Türkçesine dönüşmesi36 düşünülürse, Bîrûnî’nin X. yüzyılda bilim dili olmadığını söylediği ana dilinin Türkçe olma ihtimali çok yüksektir.

c- Bîrûnî’nin eserlerinde Türkçe konuştuğunu ima eden cümlelerine şahit oluyoruz. Sir Derya havzasındaki Sütkentli bir Türkmen tabibin mumyalarından bahsederken Türkmenceyi daha çocukluğunda bilen birisi sıfatıyla anlatmaktadır. Cemâhir adlı eserinde geçen bu ifadeler şöyledir. “Delikanlılığımda bir ihtiyar Türkmen hatırlarım. Bu ihtiyar Sütkent hududundan her yıl Harezmşâh’a gelir ve kendi yapmış olduğu nebati mumya ve saireden mürekkep birtakım hediyeler getirirdi. Bu ihtiyar,

ilaçları tamamıyla otlardan yaptıklarını ve otlardan yapılan ilaçların tesirlerinin daha fazla ve daha çabuk olduğunu iddia ederdi.”37

Yine Türkçe konuştuğunu düşünmemize zemin hazırlayan Saydane adlı eserindeki cümleleri şöyledir: “Türklerden biri bana bu yağmur taşından bir miktar getirmiş ve bunu benim sevinçle derhal münakaşasız kabul edeceğimi zannetmişti. Ben; bu taşı kabul etmeden önce kendisinden bu taş ile yağmur mevsimi dışında yağmur yağdırmasını, yağmur mevsiminde olursa benim istediğim muhtelif defalarda bunu tekrar etmesini, bu şekilde bana kanaat gelecek olursa kendisine umduğundan fazla ikram edeceğimi söyledim. Bu taş ile yağmur yağdırmaya kalkışan bu kimse, taşı suya daldırdıktan sonra homurdanmaya ve bağırmaya başladı. Fakat yağmurdan bir eser zuhur etmedi. Sadece kendisinin havaya fırlatmış olduğu sular yere düştü.”38

d- Tahdîd adlı eserinden Bîrûnî’nin, Cürcanda kaldığı süre içinde astronomik gözlemlerine devam ettiğini, Dünyanın çevresini ölçmek için bir ara Dihistan ve Guzz Türkleri arasındaki bir bölgeye gitmek istediğini fakat parasızlık sebebiyle gidemediğini öğreniyoruz.39 Togan bu konuda, “kendisi Türk olmayan birisinin göçebe Oğuz Türkleri arasına gidip rasat tetkikatında bulunması, bence muhtemel görünmüyor” demektedir.40

e- Bîrûnî, Hint toplumunu ve bilimini araştırmak için Hindistan’a gitmiş ve yıllarca orada kalmıştır. Sanskritçeyi sonradan öğrendiğini belirten rivayetler vardır. Örneğin Yakut, Sanskritçeyi Hindistan’a gittiğinde öğrendiğini belirtmektedir.41 Bu durumda bu dilin de onun anadili olmadığı ortadadır. Diğer taraftan Bîrûnî, Arapça ve Farsçayı sonradan öğrendiğini belirtmekle birlikte Türkçe öğrendiğini gösteren bir kayıt mevcut değildir. Hâlbuki o, çocukluğunda Türkmen bir ihtiyarla konuştuğunu hatırlamakta, Guzz Türklerinin arasına giderek araştırma yapmak istediğini belirtmektedir. Yine uzak Türk ülkelerinden gelen elçinin “kutup

yakınındaki denizin ötesine kadar uzanan memleketinin müntehasında güneşin, geceleri karanlık olmayacak şekilde, mütemadiyen ufkun üstünde kalmak suretiyle devrini yaptığını söylediğinde”, Sultan Mahmud bu konunun izahı için Bîrûnî’yi davet etmekte ve meselenin izahını istemektedir.42 Bu durumda Bîrûnî’nin Türkçeyi ana dili olarak zaten bildiğini, Arapça, Farsça veye Sanskritçe gibi sonradan öğrenme ihtiyacı hissetmediğini söyleyebiliriz.

f- Bîrûnî, eserlerinde Türk tarihine ve etnoğrafyasına ait malumat naklederken Türkçe isimleri adeta kendisine has bir Türk şivesi ile yazmakta, q yerine kh, g yerine gh kullanmakta, şark Türkçesindeki g’leri y’lere dönüştürmektedir. Togan, bu dönüşümlerin Harezm Türk ve Peçenek şivesi hususiyetleri olduğunu belirtmektedir.43

g- Bîrûnî, annesi ve babası hakkındaki “Ebu Leheb ve hammaletel hatab” sözleriyle onların, Müslüman olmadıklarını, bu sebeble haklarında konuşmak istemediğini belirtmiş de olabilir. Şimdi bu düşüncemiz doğru ise, Bîrûnî’nin Türk olma ihtimali çok yüksektir. Çünkü X. yüzyılın sonlarına kadar Horasan, Harezm ve Maveraünnehir bölgelerinde hâkim unsur oldukları anlaşılan İranlılar tamamen Müslümanlaşmıştı. İran’a İslâm dininin Hz. Ömer devrinde girdiği ve İslâm akınlarının bu dönemde Ceyhun nehrine, yani Maveraünnehir bölgesine dayandığı düşünülürse aradan geçen üç asırlık zaman içerisinde bu bölgede yaşayan İranlılar ve diğer milletlerin İslâm dini konusunda olgunluk devresine ulaştıklarını söyleyebiliriz. Hâlbuki Türkler bu tarihlerde İslâm dinine yeni girmektedir; ve henüz tamamı Müslüman olmamıştır. Karahanlılar bir taraftan Müslümanlarla savaşırken bir taraftan kendi ırktaşlarından Müslüman olmayanlarla savaşmaktadır. Yengi Kent’ten Cend bölgesine geçen Selçukluların İslâm’a giriş sebebi de ilginçtir. Ebü’l-Ferec bu hadiseyi şöyle aktarır: “Yengi Kent’te Oğuz Yabgusuyle arası bozulan Dukak oğlu Selçuk kabilesi ile

beraber gizlice Turan yani Türk diyarından İran diyarına çobanlık etmek bahanesi ile geçtiler. Bunlar İranlıların Müslüman olduklarını görerek ‘Biz içinde yaşamak istediğimiz bu memleket halkının dinini kabul etmez ve onların törelerine uymazsak bir kimse bize iltifat etmez ve biz tek başımıza yaşamaya mahkum bir azınlık halinde kalırız dediler.’ Bundan sonra Harezm diyarında sürülerini otlattıkları çölün civarında olan Harezm’e ait Zandak şehrine bir elçi gönderdiler.

Şehrin valisinden kendilerine İslâm’ı öğretecek bir âlim göndermesini istediler. Vali bir çok hediyelerle birlikte bunlara bir adam gönderdi…”44 Ebu’l-Ferec’in bu sözleri Farslıların bu dönemde tamamen İslâm’a girdikleri Türklerin ise girme aşamasında oldukları ile ilgili fikrimizi desteklemektedir.

Yine bu devrin özelliğini Bîrûnî’nin, “Oğuzlardan birisi Müslüman olduğunda Türkmân oldu denilirdi”45 sözü bütün çıplaklığıyla anlatmaktadır. Bîrûnî’nin ailesinin Harezm’e dışarıdan geldiğini ve Kâs’ın kenar semtlerinden birisine yerleştiğini bu sebeble kendine “dış” anlamında Bîrûnî nisbesi verildiğini belirtmiştik. Bu bilgileri birleştirdiğimizde şu sonuca ulaşabiliriz. Bîrûnî’nin anne ve babası Harezm’e göç eden Oğuz Türk ailelerinden birisiydi; ve bu göç hadisesi doğumuna yakın bir tarihte vuku bulmuştu.

Diğer taraftan onlar Müslüman değillerdi. Muhtemelen eski dinlerini hâlâ devam ettiriyorlardı; veya henüz İslâm’a girmeden vefat etmişlerdi. Bîrûnî’nin, anne ve babası ile ilgili “Ebu Leheb ve hammaletel hatab” sözleriyle işte bu gerçeği, yani onların Müslüman olmayan Türk ailelerden birisi olduklarını ima etmiş olması muhtemeldir.

Hayat Serüveni

Eylül 973 senesinde Harezm’deki Kâs, bu günkü Şah Abbas Veli kasabasında doğmuştur.46 Bîrûnî’nin doğduğu yıllarda Harezm, doğu ve

batı olmak üzere Sâmânoğulları Devleti'ne bağlı iki valilik tarafından paylaşılıyordu. Doğu Harezm, merkezleri Kâs olmak üzere, Harezmşâhlar tarafından yönetilirken, merkezi Cürcâniye/Gürgenç olan Batı Harezm, Me'mûnoğullarının idaresi altında idi. 47

Bîrûnî'nin, Afriğoğullarından Harezmşâhların himayesine ne şekilde girdiği belli olmamakla birlikte, 362/973'te Harezm'de doğduğunu belirtmektedir.48 Diğer taraftan, 380/990'da Harezm'in enlem ve boylamını belirlemek için çalıştığını,49 995'te Harezm yakınlarındaki Ceyhun nehrinin batısındaki Buşkana köyünün ölçümleriyle uğraştığını ifade etmektedir.50 Bu ipuçlarından, Harezmşâhlar ve Me'mûnîlerin Ekim 995'te yaptıkları savaşa kadar Harezm'de yaşadığı anlaşılmaktadır. Yine çocukluğunda Harezm sarayına ilaç getiren Türkmen bir ihtiyarla konuştuğunu hatırladığını belirtmesi,51 18 yaşında enlem hesaplamaları yapabilecek seviyede bilgi donanımına sahip olması, saray eğitimi ve terbiyesiyle büyüdüğünü göstermektedir.

Harezmliler ve Me'mûniler arasında yapılan savaştan52 savaştan sonra Bîrûnî, ana vatanım dediği Harezm'i terk etmek zorunda kalmış ve Ziyârîlerin başkenti Cürcan/Gürgan'a giderek Cürcan, Gîlan, Taberistân, Kûhistân gibi yerlerin hâkimiyetlerini yüzellibeş yıl, 315-927-1077 ellerinde tutmuş olan Ziyârîlerden Kâbûs b. Veşmgîr'in hizmetine girmiştir.53 Bîrûnî'nin Kâbûs'un sarayına tam olarak ne zaman geldiği konusu açık değildir. Kendisi Harezm sarayından ayrıldıktan sonra müddet Rey'de bulunduğunu, burada her yönden perişan bir halde olduğunu belirtmekle beraber, süresi konusunda bir ip ucu vermemektedir.54

Cürcaniye/Gürgenç'e dönünceye kadar Kâbûs'un hizmetinde rasat faaliyetlerini ve ilmî çalışmalarını devam ettirdiğini, hatta ay tutulmasını gözlemlemek için 997 tarihinde Harezm'de bulunduğunu görüyoruz.55 Bîrûnî, Kâbus'a kitap atfetmek56 ve onu övmekle birlikte57 katı

kalpliliğinden ve sert mizacından hoşlanmaz.58 Me'mûn b. Muhammed'in 997'de vefatıyla Cürcaniye/Gürgenç'te Harezm tahtına geçen oğlu, Ebu'l-Hasen Ali b. Me'mûn'un, 1009'da daveti üzerine Harezm'e dönerek, Me'mûnoğulları'nın 995-1017 hizmetine girmeyi tercih eder.59 Ebu'l-Hasen Ali b. Me'mûn'un aynı yıl ölmesiyle, tahta çıkan kardeşi Ebu'l-Abbas Me'mûn b. Me'mûn, Bîrûnî'yi koruması altına alır.60 Bîrûnî'nin ifadelerinden Ebu'l-Abbas'ın kendine çok iyi davrandığı çalışmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.61 Bîrûnî'nin bu sarayda devrinin ileri gelen bilginlerinden bazılarıyla tanışma ve bilimsel meseleleri tartışma imkânı bumuştur. Ebu sehl İsa el-Mesîhî, Ebu'l-Hayr el-Hammâr, Ebu Nasr Mansur b. Irâk ve İbn-i Sînâ bunlardan sadece bir kaçıdır.62

Sultan Mahmud'un, Harezm bölgesini, 1017'de fethetmesine kadar Cürcaniye/Gürgenç'te kalan Bîrûnî'nin bu tarihten itibaren vatanı Gazne'dir. Sultanla beraber Gazne'ye giden Bîrûnî, çalışmalarını burada sürdürmüş,63 yine Sultan'ın sağladığı destekle Hindistan'a giderek Hint bilim ve kültürünü inceleme imkanı bulmuştur. Gazneli Mahmud 421/30 Nisan 1030'da elli dokuz yaşında vefat ettiğinde, yerine geçen oğlu Mes'ûd 1030-1040, onu, babası gibi himayesi altına almış ve kendine her türlü imkânı sağlamıştır. Mes'ûd'un vefatıyla tahta geçen oğlu Mevdûd 1040-1048 tarafından da korunan ve desteklenen Bîrûnî, seksen küsur yaşında Gazne'de vefat etmiştir.64

Eserleri

Bîrûnî'nin eserlerinin isimlerini kendi eserlerinin yanında çeşitli kaynaklarda bulmak mümkündür. Meşhur İslam âlimi ve hekimi er-Râzî'nin hayatı ve eserlerine ait yazmış olduğu "Fihrist" adlı risalesinde Bîrûnî, kendi eserlerinden 113 kadarının da ismini zikretmektedir. Kendi eserlerine ait bu listeyi 1037 senesinde yazdığı için bu tarihten itibaren yazmış olduğu eserleri bu listede yer alamamıştır.65 Bîrûnî'nin "el-Âsâru'l-

Bâkiye" adlı eserini tercüme ederek neşreden Eduard Sachau bu esere yazmış olduğu mukaddimede Bîrûnî'nin 1037 senesinden sonra 12 sene zarfında telif ettiği eserlerini de isimleriyle beraber ilave etmiştir.66

Bîrûnî'nin eserlerinin 13 kadarının ismi İbn Ebî Usaybia'nın Uyûnü'l-Enbâ'sında67, 63 tanesi Hacı Halîfe'nin Keşfü'z-Zünûn'unda68, uzun bir listesi de Sâlih Zeki'nin Âsâr-ı Bakiye'sinde69 zikredildiği gibi, H. Suter ve E. Wiedeman tarafından da, Beitir. Z. med. Naturwissesschaft, Geshichte zur Erlangen, LX, 71-79'da kaydedilmiştir.70 Bîrûnî'nin eserlerinin diğer bir listesi de Topkapı Sarayı Revan Kütüphanesi, Nr. 1938'de Osmanlı devri âlimlerinden Ahmed Nureddin b. Ali ibn Sümbül el-Mahallî'nin "Kânûn fi't-Dünya" isimli eserinde yer almaktadır.71

Bu alanda yapılan son araştırmalara göre Ghulam Rabbani Aziz Bîrûnî'nin 114 tane eserinin olduğunu, birçok eserinin 13. yüzyılda Cengiz Han tarafından yok edildiğini belirtirken,72 Togan bu sayıyı 146 olarak aktarmakta ve şimdiye kadar bunlardan sadece 13 tanesinin neşrolunduğunu bildirmektedir.73 Jamil Ali 148 tane kitabının bilindiğini, yaklaşık 32 tanesinin günümüze geldiğini,74 Rengin Dramur konuyu tartıştıktan sonra Bîrûnî'nin toplam eser sayısının 180 civarında olduğunu, 20 tanesinin zamanımıza geldiğini kaydetmektedir.75 Bîrûnî'nin eser sayısı Aydın Sayılı tarafından da 180 olarak belirtilmektedir.76 G. Allana Bîrûnî'nin konularına göre kitaplarını şöyle tasnif eder:

a- 18 adet geometri ve astroloji.

b- 15 adet coğrafya.

c- 8 adet matematik.

d- 4 adet ışık.

e- 5 adet usturlâp.

f- 5 adet mevsimler.

g- 5 adet kuyruklu yıldızlar.

ğ- 12 adet ay istasyonları.

h- 7 adet astroloji.

ı- 13 adet hikâye ve masal.

i- 6 adet din.

j- 20 adet bitmemiş.77

B. Günümüze Gelen Eserlerİ ve Konuları

el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye: Bîrûnî'nin, Cürcan'da bulunduğu sırada 28 yaşlarında iken Arapça olarak telif ettiği ilk eseridir. Bu eserini Cürcan hükümdarı Kâbus b. Veşmgîr'e ithaf etmiştir.78 Eser milletlerin kullandıkları takvimlerle ilgilidir.

Tahdîd Nihâyâtü'l-Emâkin li Tashîh-i Mesâfâtü'l-Mesâkin: Bîrûnî, bu eserin yazımına Sultan Mahmud tarafından Gazne'ye götürüldüğünde başlamıştır. Eserin üçüncü bölümünü yazarken 2 Cumâdâ salı günü/Ekim 1018 Kâbûl'un yanında bir köy olan Ceyfur'dadır. Burada bulunuş amacının Ceyfur ve çevresinin enlemini ölçmek olduğunu, ancak alet eksikliği sebebiyle Nuh ve Lut'un (a.s.) bile görmediği müthiş bir sıkıntı içinde olduğunu söylemektedir.79 Tahdîd yine kendi ifadesine göre, 28 Ağustos 1025'te Gazne'de tamamlanmıştır.80 Eser şehirlerin arasındaki mesafelerin, enlem ve boylamlarının doğru olarak belirlenmesi ile ilgilidir.

Kitâbü't-Tefhîm fî Evâ'ili Sınâ'ati't-Tancîm: 1029'da tamamladığı eseridir. Eserin hem Arapça hem de Farsça nüshaları mevcuttur. Arapçasını aslen Harezmli olduğu anlaşılan emirlerden Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Fazl el-Hassî'ye, Farsçasını Reyhâne Bint-i Hüseyin el-Harezmi'ye ithaf etmiştir. Eser sual ve cevap şeklindedir. Bu eser, astronomik bilimlere giriş mahiyetinde olup matematik, astronomi, astroloji ve coğrafya ile ilgili konuları ihtiva etmektedir.81

Tahkîku Mâ li'l-Hind min Makûletin Makbûletin fî'l-Akl ev Merzûle: Bîrûnî'ye bu eseri yazma fikrini hocası Ebû Sehl Abdü'l-Mün'im İbn Ali

İbn Nûh et Tiflisî vermiştir. Ebu Sehl'in, Hintlilerin din ve kültürlerini öğrenmek, dini meselelerde onlarla tartışmak isteyenlere yardım olsun diye Hintliler hakkında bildiği şeyleri yazmaya teşvik etmesi üzerine yazmıştır.82 Hint kültür ve akîdelerini ortaya koymak üzere kaleme aldığı eser, bizzat Hindistan'a giderek yaptığı gözlem ve araştırmalara dayanmaktadır.

el-Kânûn'ü-l Mes'ûdî: Bîrûnî 1030'da Hindistan'dan tekrar Gazne'ye dönmüş ve bu eserinin çalışmalarına başlamıştır. Gazneli Mahmud'un ölümünden sonra 1031 yılında tahta geçmesi üzerine Mes'ûd'a atfetmiştir.83 Bu eser Sultan Mes'ûd'un çok yakından alâkadar olduğu riyâziyât ve hey'et'in esas meselelerini aydınlatmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Eser bittiğinde Bîrûnî sultan tarafından ödüllendirilmiştir.84 Eser, bir astronomi ansiklopedisi mahiyetindedir, astroloji, kronoloji, coğrafya, jeodezi, trigonometri, meteoroloji gibi konularda önemli bilgiler ihtiva etmektedir.85

el-Cemâhir fî'l-Cevâhir: Bîrûnî'nin Gazne hükümdarı Mevdûd'a ithaf ettiği eserdir. 86 Madenleri alfabetik bir sıraya göre inceleyen eser, içtimaî, siyasî, kültürel, ahlâkî, tarihî, etnolojik, dinî bilgilerden ve müellifin hayat tecrübelerinden fizik, kimya, tıp, mineroloji-madencilik gibi konulara kadar çeşitli alanlardaki tespitleri ihtiva etmektedir.87

Kitâbü's-Saydale: Bîrûnî'nin günümüze ulaşan son eseri olarak bilinmektedir. Müelif bu eseri üzerinde çalışırken 1050'de seksen yaşını aştığını ifade etmektedir.88

Bu el yazma nüshanın mukaddimesinde, Bîrûnî, bu eserinin tamamlanmasında kendisine yardımcı olan ve o zamanlar Gazne'deki hastahanede çalışan hekim Hamid Ahmed ibn Muhammed en-Nahşei'ye teşekkür etmektedir.89 İbn Ebî Usaybia eser hakkında şöyle demektedir: "Bîrûnî bu eserinde ilaçların adlarını, terkiplerine ait bilgileri ve hekimlerle

diğer âlimlerin bunlarla ilgili görüşlerini etraflıca izah edip, bunları alfabetik sıraya göre düzenlemiştir”90

Bîrûnî bu kitabında, ilaçların ve bitkilerin isimlerini Arapça, Farsça, Yunanca, Süryanice, Sanskritçe, Türkçe, Soğdca, Harezmce, Sigzîce/eski Sistan kaydetmiştir. Şu anda yaşamayan dillerden de bahsetmesi yönüyle eser bir lisan hazinesidir.

Risâle fî Fihrist-i Kütüb-ü Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî: Bîrûnî’nin, Râzî’nin eserlerini kaydederken altmış beş yaşına kadar kendi yazdıklarını da sıraladığı eseridir.91 Bîrûnî, bu eseri hazırlarken kendinden öncekilerden Galen ve Hüneyn b. İshâk’ı takip etmiştir. Kitabın başlangıcında, bu eseri, Râzî’nin eserleri ve tıp iliminin başlangıcı hakkında bilgi sahibi olmak isteyen bir kişinin ricası üzerine yazdığından bahsetmektedir. Eserde Râzî’nin doğum ve ölüm tarihini vermekte, kimyadan tıp ilmine nasıl geçtiğini ve bu ilimde nasıl başarılı olduğunu anlatmaktadır. Râzî’nin, asrında, tartıştığı âlimler ve konuları içermesiyle de devrindeki dinî, sosyal ve kültürel yapıya ışık tutması yönüyle de tarihi bir değere sahiptir.92

Bîrûnî’nin günümüze gelen ve haklarında bilgi sahibi olduğumuz diğer eserlerinden bazıları şunlardır. Makâle fî İstihrâci’l-Evtâr fi’d-Dâire bi-Havâssı’l-Hatti’l-Münhanî fîhâ;93 İfrâdü’l-Makâl fî Emri’z-Zılâl;94 Temhîdü’l-Müstakar li Tahkîki Ma’ne’l-Memer;95 fî Râşikâti’l-Hind;96 Hikâyetü’l-Âleti’l-Müsemmât bi’s-Südsi’l-Fahrî;97 Makâle fî Hikâyeti Tarîki Ehli’l-Hind fî İstihrâci’l-Umr;98 Tercemetü Kitâb-ı Batencel fî’l-Halâs mine’l-İrtibâk;99 Ğurretü’z-Zîcât;100 Kitâb fî İstiâbi’l-Vücûhi’l-Mümkine fî Sana’ti’l-Usturlâb;101 Makâle fi’n-Niseb elletî beyne’l-Filizât ve’l-Cevâhir fi’l-Hacm102 Makâle fî Seyri Sehmâyis-Saâdeti ve’l-Ğayb;103 Kitâbü Tastîhi’s-Suver ve Tebtîhi’l-Küver;104 Kitâbü’l-Müsâmere fî Ahbâri’l-Harezm;105 fî Teshîli’t-Tashîhi’l-Asturlâb ve’l-Amel bi Mürekkebâtihî mine’ş-Şimâlî ve’l-Cenûbî; 106 Kitâb-ü Nüzheti’n-nüfûs

ve'l-Efkâr fî Havassi'l-Mevâlîdi's-Selâseti'l-Me'âdini ve'n-Nebâti ve'l-Ahcâr;107 el-Es'ile ve'l-Ecvibe108

Bîrûnî'nin haklarında bilgi verdiği eserlerinden bazıları da şöyledir:

Kitâbü'l-İstişhâd bi ihtilâfi'l Arsâd: Bu eseriyle ilgili verdiği bilgilerden kitabın güneşin yıllık dönüşü ile ilgili bilgiler ihtiva ettiği, yani bir astronomi kitabı oluğu anlaşılmaktadır. Güneşin yıllık dönüşünün doğru hesaplânmasıyla ilgili konuyu bu kitabında geniş bir şekilde ele aldığını belirtmektedir.109 Bu eseri için, "bir kimse devirler konusunda, Batlamyus'un veya modern astronomların hesaplarının üzerine bir şeyler ilave edecekse Muhammed b. İshak b. Üstat Bündâd es-Serahsî, Ebi'l-Vefa Muhammed b. Muhammed el-Buzcânî ve benim bir çok eserimde, özellikle "Kitâbü'l-İstişhâd bi İhtilâfi'l-Arsâd" adlı kitabımda yaptığım gibi iyi bilinen metotlar üzerine bina etmeli."110 demektedir. Bu kitap Hacı Halife'nin Keşfü'z-Zünûn adlı eserinde de bahsedilmektedir.111

Kitâbü't-Tenbîh alâ Sınâati't-Tamvîh: Bu kitabı yıldızların insan ömrünü uzatması ile ilgili konuyu tartışmak için yazdığını belirtmektedir. Verdiği bilgiden eserin astrolojiye dair olduğunu söyleyebiliriz.112 Bu eser Hacı Halîfe tarafından da zikredilmektedir.113 Muhtemelen günümüze gelmemiştir.

Kitâbü'l-Erkâm: Bu kitabında satranç hesaplama metotlarını açıklayacağını belirtmektedir.114 Günümüze gelmeyen eserlerindendir.

Ahbâru'l-Mübeyyiza ve'l-Karamita: Tarih kitabı olduğu anlaşılan bu eserinde Mukanna'nın hayatını Arapçadan Farsçaya çevirdiğini belirtiyor.115 Yine aynı eserinde İbn Ebî Zekireyye'nin hayatını işlediğini belirtmektedir.116 Günümüze gelmemiştir.

Bîrûnî'nin tercüme ettiğini belirttiği bazı eserleri de şöyledir:

Patañjali: Konusunu ruhun vücut prangasından kurtuluşu olarak tarif ettiği Patañjali kitabını Sanskritçeden Arapçaya tercüme ettiğini

belirtmektedir.117

Pañçatatra: Bîrûnî, Mâ li'l-Hind adlı eserinde, bizce "Kelile ve Dimne" olarak bilinen Pañçatatra adlı eseri keşke tercüme etseydim demekte, ayrıca hakkında bilgi vermektedir.118

Samkhaya: Bîrûnî tarafından Sanskritçeden Arapçaya çevrilmiştir. Eser, yaratıkların tasviri hakkındadır.119

Jâtaka: Mâ li'l-Hind'de Varâhamihira'nın küçük ve büyük olmak üzere iki tane Jâtaka yazdığını bunlardan büyüğünü Balabhadra'nın izah ettiğini, küçüğünü ise kendisinin Arapça'ya çevirdiğini söylemektedir.120

Siddhanta: Mâ li'l-Hind'de Pulisa ve Brahmagubta'nın Siddhantalarını tercüme etmeye başladığını fakat henüz bitiremediğini belirtmektedir.121

Bilim Dallarıyla İlgili Bazı

Orijinal Buluşları

Siyasî, ilmî ve kültürel öneme sahip bir bölgede dünyaya gelmiş olan Bîrûnî'nin, ömrü saraylarda sultanların koruması altında, meşhur âlimlerle arkadaşlık yaparak geçmiştir. Bu imkânlara azmi, araştırıcı ruhu ve bilime karşı düşkünlüğü de eklenince Bîrûnî gibi bir deha ortaya çıkmıştır.

Bîrûnî kendine özgü bir bilim anlayışına sahiptir. Milletlerin din, kültür ve bilimleriyle ilgili yaptığı çalışmalar ve değerlendirmelerin yanında, milliyet ayırımı yapmaksızın bütün bilim adamlarından faydalanmakta, hepsine eşit mesafede durmaktadır. Bu durum onun bilimi evrensel boyutta düşündüğünü ve ele aldığını göstermektedir. Ona göre bilim, kendinde olan güzelliğinden dolayı sevilir; ve insan bilgiyi elde etmek zorundadır.122

Nitekim insanın diğer varlıklardan üstün olmasının sırrı da bilgiyi elde etmeye açık olmasıdır.123 Diğer taraftan ele aldığı konularda araştırma ve orijinalliğe önem vermesi, verilerini deney ve gözleme dayandırması, tartışmaya açık olması, yorumlarında objektif bir tavır sergilemesi ve her

türlü taassuptan kaçınması sahip olduğu bilimsel metodolojiyi ortaya koymaktadır.124

Bu bölümde Bîrûnî'nin bilim dallarında neler takdim edebildiği sorusunun cevabı araştırılmaya gayret edilmiştir. Ancak hepsini ele almamız çalışmanın sınırlarını çok aşacağı için sadece fizik, matematik coğrafya ve astronomi ile ilgili bazı orijinal düşünce ve buluşları takdim edilmeye çalışılmıştır. Ghulam Rabbani Aziz,

Bîrûnî'nin bilim dünyasına katkılarını genel olarak şöyle özetlemektedir.

a. Bir açının üç eşit parçaya bölünmesi ve bazı kompleks problemlerin açı ölçer ve cetvel olmaksızın çözümünü göstermiştir.

b. Çok sayıda yerin enlem ve boylamlarını doğru bir şekilde ölçmüştür.

c. Amerika kıtasının varlığına işaret etmiştir.

d. Sind vadisinin bir zamanlar su altında olduğu fakat zamanla coğrafik değişimlerle kuruduğu teorisi onundur.

e. Kaynakların akışını suyun kendi düzlemini bulduğu prensibiyle açıklamıştır.

f. 18 tane değerli taşın özgül ağırlığını belirlemiştir.

g. Işığın sesten daha hızlı hareket ettiğini ispatlamıştır.

h. Yerçekimi gücünü izah etmiştir.

i. Çok sayıda değerli taşı teşhis etmek için metotlar icat etmiştir.

j. Güneş tutulması esnasında ortaya çıkan ateşin izâhını yapmıştır.

k. Çeşitli yüksek ağaçlar hakkında faydalı görüşler belirtmiştir.

l. Dünyanın kendi ekseni etrafında dönüp dönmediği konusunda tartışmalar yapmıştır.

m. Çiçeklerin dâimâ 3,4,5,6, veya 8 taç yaprağa sahip olduğunu hiçbir zaman bu sayının 7 veya 9 olmaması ile ilgili tabiat kanununun izâhını yapmıştır.

n. Küresel trigonemetriyi kullanarak dünyanın çapını ve çevresini ölçmüştür.

o. Güneşin meyil ve zirve hareketini belirlemiştir.125

A. Fizik

Bîrûnî'nin fizik bilimiyle ilgili ilginç teori ve icatlarından bazıları şunlardır:

Yüksek Yerlere Su çıkarma Projesi: Bîrûnî yüksek yerlere, hatta dağların zirvelerine bile suyun mekânik metotlarla çıkarılabileceğini belirtmekte ve şöyle izâh etmektedir:

"Eğer suyun içinden geçtiği kabı, boş bulduğunda suyun yerini alabilecek herhangi bir maddeden uzak tutabilirsen, şüphesiz su senin istediğin yere, hatta dağın tepesine bile çıkarılabilir. Suya doğal fonksiyonu içerisinde bir âlet görevi üstlenecek zorlayıcı bir şeyle yardım edilebilir ki bu âlet de havadır. Bu uygulama delinmesi mümkün olmayan dağların ortasına rastlayan kanalların suyunu bu dağdan aşırmak için icra edilen bir metotdur."126

Bîrûnî, dağların üzerinden suyun aşırılması metodu ile ilgili "su hırsızı" adı verilen bir aletten bahsetmekte ve şöyle tarif etmektedir: "Bu aleti su ile doldurur iki tarafını iki kaba sokarsan iki tarafındaki su aynı seviyeye ulaşır ve iki taraftaki kaba akmaksızın uzun süre durur. Çünkü kaplardan birisi suya diğerinden daha yakın değildir. Suyun iki kaba eşit bir şekilde akması mümkün değildir. Çünkü bu durumda âletin suyu boşalmış olacaktır. Şimdi, boşluk, bazı filozofların iddia ettiği gibi ya "gayrimevcut ya da diğerlerinin iddia ettiği gibi cisimleri çeken mevcuttur. Dolayısıyla boşluk suyu tutar ve yerine bir başka madde geçmedikçe akmasına izin vermez. Eğer iki uçtaki kaplardan birisini daha düşük bir konuma getirirsen su hemen bu tarafa akmaya başlar. Çünkü daha aşağıda olan kap yerin merkezine daha yakındır. Su atomları birbirlerine yapışık olarak bu kap tarafına sürekli

akmaya başlar. Kaptaki su bitinceye veya iki tarafta eşit oluncaya kadar akmaya devam eder. Bu metotdan insanlar dağlarda faydalanır."127

Güneş Işınları İle İlgili Görüşleri: Bîrûnî güneş ışınları konusunda devrindeki bilim adamlarının yanında kendi görüşlerini de aktarmaktadır. Günümüz bilgisi ile kıyaslandığında bunlardan bazıları bir değere sahip görünmezken, özellikle kendine ait bazı düşünceleri ilginç olduğu kadar günümüzde hâlâ orijinalliğini devam ettirmektedir

Bîrûnî, ısıyı, "güneşin kendinden kopup dünyaya ulaşan ışınlar"128 olarak değerlendirmektedir. Bu düşüncesiyle, güneş ışınlarının kesiksiz olarak değil, kesikli dalgalar halinde geldiğini belirtmektedir. Nitekim güneş ışınlarının kesikli dalgalar halinde geldiği artık teori olmaktan çıkmış ispatlanmış bir bilgidir.

Bîrûnî'ye göre, "güneş ışınları çok hızlı hareket etmeleri sebebi ile zamansızdır. Yani bu ışınlar zamana bağlı değildir."129 Yine ona göre, "ışından daha hızlı bir şey olmadığı için ışının hızı ölçülemez."130

Biruni zamanında tartışılan "ışığın hızı" konusu XX. asırda Einstein tarafından İzafiyet Teorisinde ele alınarak açıklanmıştır. Bu teoriye göre, Einstein ışıktan daha hızlı bir hız olamayacağını ifade ederek formüle etmiştir. Fakat daha sonra ışığın hızı ölçülmüştür.

Güneş ışınlarındaki ısı meselesinde Bîrûnî'nin görüşleri geçerliliğini hâlâ devam ettirmektedir. O, bazılarının güneş ışınlarındaki ısının, ışınların yansımalarının açılarının keskinliğine bağladıklarını ancak bu teorinin bu konuyu açıklamadığını belirttikten sonra konuyu, "ısı ışınların tabiatında/kendisinde mevcuttur" şeklinde açıklamaktadır.131

Cümledeki ısı kelimesi enerji olarak ele alınabilir. Bu durumda on asır önce ifade ettiği bu görüşüyle ışığın tabiatı hakkında çok önemli bir bilgi vermekte, kendisinden asırlar sonra ispatlanacak olan fizik bilimine ait bir gerçeği çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. XX. yüzyılın başına kadar

fizikçiler ışığın enerjisinin ışığın şiddetine bağlı olduğunu söylüyorlardı. Ancak 1905 yılında Albert Einstein foto elektrik olayını keşfetmesiyle, ışığın enerjisinin, ışığın tabiatında mevcut bulunduğunu yani ışığın enejisisinin ışığın frekansına bağlı olduğunu ispatlamış ve E=hn şeklinde formüle etmiştir. Burada E: Plânk sabiti değeri h=6,62 x 10-27 J.S n: ışığın frekansıdır. Böylece Bîrûnî'nin on asır önce ışığın tabiatı hakkında söylediği teorinin XX. yy. da Einstein tarafından ispatı yapılmıştır.

Genel Çekim Kanunu: Bîrûnî'nin fizik bilimiyle ilgili enterasan görüşlerinden birisi de genel çekim yasası ile ilgili ifadeleridir. Fizik biliminin önemli konularından birisi olan dinamiğin temel prensiplerinden Newton'un genel çekim yasasının on asır önce onun tarafından ifade edildiğini görüyoruz. Çekim kanununu ifade eden cümleleri şöyledir: "Mevcut olan cisimlerin hiçbiri doğal yerinde değildir. Onların hepsi istihdam edilen bir güç sebebi ile yerlerinde bulunmaktadırlar ve bu gücün mutlaka bir başlangıcı olmalıdır. Yani her şeyi yerinde tutan gücün ezelî olması imkansızdır." 132

Bîrûnî, bu ifadesiyle, uzaydaki cisimlerin rastgele değil bir düzen içinde bulunduklarını diğer taraftan bu düzeni sağlayan bir kuvvet bulunduğunu, bu kuvvetin de kainatın yaratılmasıyla birlikte var olduğunu açıkça belirtmektedir. Bîrûnî'nin bahsettiği bu kuvveti Newton/Sir Isaac Newton 1642-1727 genel çekim kanununda, "herhangi iki cisim biribirini kütlelerinin çarpımıyla doğru ve aralarındaki uzaklığın karesi ile ters orantılı bir kuvvetle çeker" şeklinde ifade ederek şeklinde formüle etmiştir.

Burada G: Genel çekim sabiti G = 6, 62 x 10-11 Nm2/kg2, m1 ve m2: iki cismin kütlesi, R: İki cisim arasındaki mesafedir.

Maddelerin Özgül Ağırlıklarıyla İlgili Buluşları: Özgül ağırlık mefhûmunun açık bir şekilde ortaya çıkması ve inkişâf etmesi İslâmî Orta Çağ'da olmuştur. İslâm dünyasında bu konudaki en eski çalışmayı da

Bîrûnî'nin yaptığı anlaşılmaktadır. Bîrûnî özgül ağırlıkların tayini için, modern piknometre'nin en eski örneği olarak kabul edebileceğimiz hususi bir âlet icat etmiştir. "Mahrûtî alet" adını verdiği bu alet vasıtasıyla çeşitli maddelerin özgül ağırlıklarını, zamanındaki şart ve imkanlara göre büyük bir dakiklik ve hassaslıkla tayin etmiştir. Sıcak su ile soğuk suyun özgül ağırlıkları arasında 0,051 oranında bir fark tespit etmiş, ayrıca 16 maddenin özgül ağırlıklarını teker teker belirlemiştir. İcat ettiği aletin, kullandığı metodun hassaslığı ve diğer taraftan labaratuvar tekniğinde gösterdiği başarı hakkında bir fikir edinmek maksadıyla Bîrûnî'nin bulduğu değerlerle zamanımızda kabul edilen değerler mukayeseli olarak aşağıya aktarılmıştır: 133

Bîrûnî'nin Bulduğu Değerler Modern Değerler

Altın Esas Alınarak Civa Esas Alınarak

Altın 19,26 19,05 19,26

Civa 13,74 13,59 13,9

Bakır 8,92 8,83 8,85

Pirinç 8,67 8,58 8,4-yaklaşık değer

Demir 7,82 7,74 7,9

Kalay 7,22 7,15 7,29

Kurşun 11,40 11,29 11,35

Zümrüt Esas Alınarak Kuarts Esas Alınarak

Safir 3,91 3,76 3,90

Yakut 3,75 3,60 3,52

Zümrüt 2,73 2,62 2,73

İnci 2,73 2,62 2,75

Kuarts 2,53 2,58 2,58

B. Matematik

Bîrûnî’nin asrında Müslüman âlimlerin ilgilendiği bilim dallarından birisi de matematiktir. Ona göre, “insanın, değerli eşyaları biriktirmeye düşkünlüğünün yanında, miras veya mübadele yoluyla birinden diğerine geçen malların miktarını kontrol etme ihtiyacı da vardır. İşte insanın mal varlığını kontrol etmek için icat etmek zorunda kaldığı bilime matematik adı verilir. Matematik, geometri biliminin içinde gelişmiştir.”134

Bîrûnî’nin diğer ilimlerin yanında matematikle de çok erken yaşlarda ilgilendiği Ebu Said adlı bir tanıdığına yazdığı mektuptan anlaşılmaktadır. Aydın Sayılı’nın verdiği bilgiye göre, Leiden’de Lugduno Batavae Akademisi kitaplığında 1007 numarada kayıtlı olan ve bir Arapça yazma risaleler koleksiyonu cildinde sayfa 134b’den 136a’ya kadar dört sayfalık bir kısmı işgal eden bu mektup, Ebû Nasr Mansûr b. Ali b. Irak’ın trigonometri’ye bazı katkılarını haber verip gün ışığına çıkarmaktadır. Ebû Nasr’ın bu katkısı kendisinin sinüs kanunu ispatıdır ve bu ispat, daha doğrusu ispatlar, bu kanun kapsamına giren bütün özel hallere ilişkin teoremlerin tümünü içine almaktadır.135 Sayılının verdiği bilgilere göre, bu kanunların Bîrûnî veya hocası Ebû Nasr Mansûr b. Ali b. Irâk tarafından keşfedilmemiştir. Bununla birlikte bu mektup iki şeyi anlamamız bakımından önemlidir. Birincisi, matematik biliminin Müslüman âlimlerin ilgi odağı olduğu, bu konuya ağırlık verdikleri, diğeri ise Bîrûnî’in çok erken yaşlarda matematikle uğraşmaya başladığı gerçeğidir. Nitekim sayılı bu mektubu Bîrûnî’nin yirmi üç yaşında kaleme aldığını belirtmektedir.136

Satranç Problemleri: Bîrûnî satranç problemleriyle de ilgilenmiş ve çözümü için iki temel kural ortaya koymuştur.

Birinci Kural: Satranç tahtası üzerindeki herhangi bir hanenin içine konması gereken tanelerin sayısının karesi, bu hanenin birinci haneye olan uzaklığının sayısı kadar; kendinden sonra gelen hanenin içine konması gereken tanelerinin sayısına eşittir. Örneğin 5. hanenin sayısı 16’dır. 162 =

256’dır. 5. hanenin 1. haneye uzaklığı 4 hanedir. 5. haneden 4 hane sonraki yer 9. hanedir. 9. haneye konması gereken buğday tanesi sayısı 256’dır.

İkinci Kural: Satranç tahtası üzerinde herhangi bir hanedeki buğday tanelerinin sayısının 1 (bir) eksiği bu haneden önce bulunan hanelerdeki buğday sayılarının toplamına eşittir. Örneğin: 7. hanedeki buğday tanelerinin sayısı = 64’tür. 6. haneye kadar (6. hane dahil) buğday tanelerinin sayılarının toplamı 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 = 63 olarak bulunur.

Bîrûnî birinci kuralı kullanarak satranç tahtası üzerindeki herhangi bir haneye kaç buğday tanesi konması gerektiğini kolayca hesaplamıştır. İkinci kuralı kullanarak satranç tahtası üzerinde bütün hanelerin içindeki buğday tanelerinin toplamını kolaylıkla bulmuştur. Bunun için satranç tahtasında 64 hane olmasına rağmen hayali bir 65. haneyi göz önüne aldı. 65. haneyle birinci hane arasındaki orta nokta 33. hanedir. 33. hane ile 1. hane arasındaki orta nokta 17. hanedir. 17. hane ile 1. hane arasındaki orta nokta 9. hanedir. 9. hane ile 1. hane arasındaki orta nokta 5. hanedir. 5. hane ile 1. hane arasındaki orta nokta 3. hanedir. 3. hane ile 1. hane arasındaki orta nokta 2. hanedir.

(2)2 = 4 =3. hanedeki buğday tanesi sayısı

(4)2 = 16 = 5. hanedeki buğday tanesi sayısı

(16)2 = 256 = 9. hanedeki buğday tanesi sayısı

(256)2 = 65536 = 17. hanedeki buğday tanesi sayısı

(65536)2 = 4.294.967.296 = 33. hanedeki buğday tanesi sayısı

(4.294.967.296)2 = 18.446.744.073.709.551.616 = 65. hanedeki buğday tanesi sayısı

Satranç tahtası üzerinde bulunan bütün hanelerdeki buğday sayılarının toplamı = 65. hanedeki buğday tanesi sayısı -1’dir.

Toplam buğday tanesi sayısı = 18.446.744.073.709.551.615 olarak bulmuştur (Yedi tane matematik işlem yapmak gerekiyor).

Bîrûnî bu kuralları bulmadan önce bu problem 1+2+22+23+……….+263 geometrik dizisinin toplamı olarak bulunuyordu (yani bu sonucu elde etmek için 127 tane matematik işlemi yapmak gerekiyordu). Bîrûnî bu problemi oldukça kolay bir metotla yedi matematik işleme indirerek çözmüştür.137

Çiçek Yapraklarında Simetri ve Gauss Teoremi: Bîrûnî, çiçek yapraklarındaki ilginç simetri konusunda şöyle demektedir. “Çiçeklerin şaşırtıcı özelliklerinden birisi de yaprak sayılarıdır. Çiçekler açtıklarında tepeleri matematik kurallarına uygun bir biçimde bir daire oluşturur. Bir çok durumda çiçeklerin yaprakları geometri kanunları arasında bulunan kiriş sistemine uygundur, konik seksiyona değil. Çiçeklerin yaprakları hemen hemen hiç 7 veya 9 yapraklı olmaz. Çünkü 7 veya 9 yaprak geometri kanunlarına göre bir daire içine yerleştirilemez.”138 Bîrûnî’nin bu tespiti Gauss Teoremi ile açıklanabilir:

Simetrik n-yapraklı çiçeğin çizilebilmesi, düzgün n-genin çizilebilmesine denktir. Bu da n-doğal sayısının aşağıdaki biçimde çarpanlara ayrılması gerekir.

Gauss Teoremi: p0=3, p1=5, p2=17, p3=257 ve p4=65537 Fermat asalları olmak üzere (pi= i22i + 1) düzgün n-gen çizilebilir 2k3k15k217k3257k465537k5 (burada k bir doğal sayı ve k1, k2, k3, k4, k5 sadece 0 veya 1 değerini alabilir.) Buna göre ilk 20 düzgün çokgenin çizilip çizilemeyeceğini görelim:

3 = 31 Çizilebilir 12 = 22. 31 Çizilebilir

4 = 22 Çizilebilir 13 = 131 Çizilebilir

5 = 51 Çizilebilir 14 = 21.71 Çizilemez

6 = 21. 31 Çizilebilir 15 = 31. 51 Çizilebilir

7 = 71 Çizilemez 16 = 24 Çizilebilir

8 = 23 Çizilebilir 17 = 171 Çizilebilir

9 = 32 Çizilemez 18 = 21. 32 Çizilemez

10 = 21.51 Çizilebilir 19 = 191 Çizilemez

11 =111 Çizilebilir 20 = 22. 51 Çizilebilir

Yukarıdaki açık ifadeden anlaşılacagi gibi Bîrûnî'nin yapmış olduğu tespitler, yaklaşık olarak 7 asır sonra Gauss tarafından genelleştirilmiştir.

C. Coğrafya

Diğer bilim dallarının yanında coğrafya ile de ilgilenmiş olan Bîrûnî'nin bu alanda kıymetli eserler verdiğini müşahede ediyoruz. Örneğin, Kânûnü'l-Mes'ûdî adlı kitabında matematik coğrafya ile ilgili birçok problem tartışıldığı gibi Tahkîk-u Mâ li'l-Hind'i de bölgesel ve fizîkî coğrafya ile ilgili çok sayıda kıymetli bilgi ihtiva etmektedir. Diğer bir eseri Kitâbü't-Tefhîm kozmolojik, astronomik ve coğrafik konuları içermektedir. Coğrafya ile ilgili kıymetli bilgiler veren bir diğer kitabı da Kitâbü't-Tefhîm ve İhtirâb'dır.139 Bîrûnî'nin bu alandaki ilginç tespitlerinden bazılarını aşağıdaki başlıklar altında inceleyebiliriz.

Tarihî Coğrafya: Bîrûnî'nin eserleri coğrafya, özellikle tarihi coğrafya çalışacak araştırıcılar için değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Dünya ve okyanusların yanında ülkeler, sıra dağlar, çöller, ırmaklar, ovalar, göller ve şehirler hakkında bilgi vermektedir. Şehirlerin enlem, boylamlarının ve birbirlerine göre uzaklıklarının tespitinin yanında nüfusu, dilleri, inaçları vb. özelliklerinden de bahsetmekte ve her yönüyle yaşadığı devrin coğrafik ve kültürel bir haritasını çıkarmaktadır. Örneğin Hindistan'la ilgili verdiği bilgiler ilginçtir. Hindistan'ın jeolojik yapısını tarif ettikten sonra, Kanoc/Kanoj şehrinden başlayarak çevresindeki yerleşim birimleri, dağlar, nehirler, denizler ve ülkeleri Kanoc'a olan uzaklıklarıyla beraber planlı bir şekilde kaydetmektedir.140

Atol: Okyanus dibindeki kırıklardan yüzeye çıkan mağma zamanla soğuyarak bir ada oluşturur. Bu adanın çevresi daha sonra mercanlarla

kaplanır. Böyle bir adada bazen Hindistan cevizleri de yetişir. Okyanus dibindeki kırık, yer değiştirdiği için tekrar yüzeye çıkan mağma ilk adanın biraz uzağında ikinci bir ada oluşturur. İlk ada ise, okyanus dibindeki kırık yer değiştirdiği için yavaş yavaş çöker. Sonunda adanın sadece daire şeklinde mercanlardan oluşan dış çevresi kalır. Ortası suyla kaplanır. Bu oluşumlara atol veya mercan ada adı verilir. Atollerin büyüklükleri değişiklik arz etmektedir. Çok küçükleri olduğu gibi, 1000 hatta 2000 km2 büyüklükte olanlar da vardır. Atoller özellikle denizaltı volkanizma faaliyetlerinin fazla olduğu Büyük/Pasifik okyanusta görülür. Örneğin Tahiti adası ve Tonga adası bunlardandır. Bîrûnî bu oluşuma Hint ve Atlas Okyanusu'ndaki adaları anlatırken şu ilginç cümleleriyle dikkatimizi çekmektedir:

"Çin'e Hindistan'dan daha yakın olan adalar, Zâbec/Zâbaj adalarıdır. Bu adalar Hintliler tarafından Süverendîb/Suvarna-Dvîpa olarak isimlendirilir ki anlamı altın adalarıdır. Bu okyanusun batısındaki adalar, Zenc/Zanj adaları, ortadaki adalar ise Remm ve Dîcât adalarıdır. Bunlar aynı zamanda Kumîr/Kumâir adalarına bağlıdır. Dîva adaları ise yavaş yavaş yükselirler. Önce okyanusun yüzeyinde bir kum izi şeklinde görünür, daha sonra gittikçe yükselir ve sonunda sağlam bir toprak oluncaya kadar her yönden genişler. Bu arada diğer adalar ise yumuşar ve dağılırlar ve sonunda okyanusa batarak kaybolurlar."141

Meskûn Dünya/el-Me'mûre: Bîrûnî'nin verdiği bilgilerden dünyanın genel şeklini ve kendi zamanında insanların yaşadığı dünyayı şöyle özetleyebiliriz:

Asrında henüz Amerika kıtası bilinmemekle beraber o, Avrupa ve Afrika'nın batısındaki Atlas Okyanusu'nun varlığından haberdardır. İnsanların ağırlıklı olarak yaşadığı yerler dünyanın kuzey çeyreğidir. Güneydeki okyanus Meskûn dünyayı tam olarak birbirinden ayıran sınır

değildir. Meskûn dünya bu okyanusun içerisinde daha güneye doğru uzanmaktadır. Bîrûnî, Avustralya, Madagaskar, Yeni Gine, Borneo adalarına işaret ettiği gibi Afrika kıtası, Arabistan yarımadası, Kızıl deniz, İran ve Hint körfezini açıkça tarif etmektedir. Pirene Dağların'dan başlayıp Alp Dağları, Apeninler, Dinar Dağları, Karpatlar, Toros Dağları, Kuzey Anadolu Dağları, Doğu Karadeniz Dağları, Kafkas Dağları, Zagros Dağları ve Himalayalar gibi Avrupa ülkelerinden başlayıp Türkiye üzerinden geçen ve Asya kıtasını boydan boya kesen dağ silsilelerini bildirmektedir. Diğer taraftan Hindistan'ın bir zamanlar deniz olduğunu belirtmektedir.142 Bîrûnî, yaşadığı çağdaki bilinen dünyayı gösteren bir dünya haritası da çizmiş,143 Tahdîd adlı eserinde dünyayı yedi iklim/bölgeye ayırarak içinde yaşayan milletleri göstermiştir.144

Ekvator: Bîrûnî'nin ekvatorla ilgili tesbitleri günümüzde de kabul edilen gerçekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin o, Azâr ayının özelliklerinden bahsederken "bu ayın 17 ve 18. günlerinin ilk ekinoks tarihi olduğunu belirtir. Diğer taraftan Azâr ayının 17. ve 18. günlerinin aynı zamanda Farslıların ilkbahar ve Çinlilerin sonbahar aylarının ilk günü olduğunu iddia eden görüşe itiraz eder. Çünkü Bîrûnî'ye göre ekvator kuşağındaki ülkeler hariç, evatorun kuzey ve güney yarım küresinde dört mevsim belirli bir sıraya göre birbirlerini takip etmektedir. Bu sebeple, Farslıların ilkbahar ve Çinlilerin sonbahar aylarının ilk günü'nün aynı tarihte vaki olması mümkün değildir.145 Bîrûnî bu iddiasıyla ekvator konusunda modern bilgi ile uyum içerisinde olan iki görüş belirtmektedir.

Birincisi, ekvator kuşağında mevsimlerin değişmediği konusundaki görüşü günümüzdeki ekvator bilgisi ile uyum içerisindedir.

İkincisisi ise, ekvator kuşağının kuzey ve güneyindeki enlemler iklim olarak birbirlerine zıt bir karakter göstermektedir. Güneş ışınlarının geliş açısına bağlı olarak kuzey yarım kürede yaz mevsimi yaşanırken güney

yarım kürede kış mevsimi hüküm sürmektedir; veya bu olayın tersi olarak güney yarım kürede yaz mevsimi yaşanırken kuzey yarım kürede kış mevsimi görülmektedir. Ekvatorun kuzeyindeki iki ülkede aynı anda yaz ve kış ayları yaşanamadığı gibi, güneyindeki ülkelerde de aynı anda yaz ve kış aylarının görünmesi mümkün değildir. Buna göre, Azâr ayının 17. ve 18. günlerinin aynı zamanda Farslıların ilkbahar ve Çinlilerin sonbahar aylarının ilk günü olduğunu iddia eden görüşe itiraz ederken Bîrûnî'nin bu gerçekleri bildiği ve ifade ettiği açıktır.146

Bîrûnî yukarıdaki görüşü tenkit ettiğine göre ekvator kuşağı, kuzey ve güney yarım küredeki mevsim farklılıkları konusundaki bu tespitinin kendine özgü olduğunu ve daha önceden bilinmediğini düşünmemize imkân vermektedir.

Bîrûnî, Çin'in, konum itibariyle kuzey yarım kürede olduğu için ekvatorun güneyine uzanmadığının, diğer taraftan boylam olarak içinde yaşanan doğudaki en uzak ve en son ülke konumunda olduğunun farkındadır.147

Bîrûnî, "bazı insanlar, ekvatorda gece ve gündüzün eşit olduğu gibi havasının da aynı şekilde ılıman olduğu gerçeğinden hareketle buranın cennet olduğu ve burada meleklerin yaşadığı söylenerek kandırılmışlardır" cümlesiyle, ekvator kuşağında gece ve gündüzün eşit olduğunu diğer taraftan burada iklimin sabit kaldığını bildirmektedir.

Bîrûnî'nin ekvator, kuzey ve güney yarım küre ile ilgili tespitleri geçerliliğini günümüzde muhafaza etmektedir. O, 3 Ocak ve 4 Temmuz tarihlerinde dünyanın güneşe en yakın ve en uzak konumda bulunduğunu, 3 Ocakta güneş ışınlarının güney yarım küreye dik geldiğini ve bu tarihlerde dünyanın güneşe en yakın konumda bulunması sebebiyle ekvatorun altındaki ülkelerin daha sıcak olduğunu, güney yarım küredeki 65 enlemine kadar kuzey yarım kürede orta enlem iklimi görüldüğünü açık bir şekilde

belirtmektedir148 ki günümüzde de bu bilgilerin doğruluğu kabul edilmektedir.

Bîrûnî insanların ağırlıklı olarak yaşadığı enlem hakkındaki görüşü de şöyledir: “Yaşadığımız coğrafyadaki insan ve medeniyetin dağılımına dikkat edersek bunların aynı enlem dairesi üzerinde olduğunu görürüz. Burada iklimsel şartlar aynı olduğu gibi medeniyet için gerekli olan vasıtalar mevcuttur. Burada atmosfer şartları da aynıdır. Bu enlem dairesinin bazı yerlerinde insanların yaşamamasını seçim özgürlüğünden, insanların başka bölgelerdeki insanlarla anlaşabilmelerinden veya bu bölgeye henüz insanın ayak basmamış olmasından başka bir şeyle izâh edemeyiz.”149

Irmakların Su Seviyeleri ile İlgili Tespitleri: Bîrûnî, Dicle, Fırat ve Nil gibi nehirlerin yaz ve kış aylarında su seviyeleri farklılık sebebine değinmektedir. Grek takvimine göre Nisan ayının 28’inci gününün özelliklerinden bahsederken Mısırlıların ve ûzkisûs/Eudoxus’un bu günde güney rüzgarının estiğini daha sonra dere ve ırmakların yükselmeye başladığını söylediklerini belirtir. Ancak Bîrûnî, Nisan ayında dere ve ırmakların sularının yükseldiğini kabul etmekle birlikte bütün ırmak ve nehirlerde aynı seviyede olmayacağını tam tersine birbirlerinden farklı seviyelerde olacağını belirtmekte ve konuyu şöyle izah etmektedir: “Dicle, Fırat ve diğer nehirlerde su seviyesi düşük iken Amu Derya’da yüksektir. Bunun sebebi, kaynakları soğuk bölgelerde olan bu ırmakların yazın fazla, kışın ise az su miktarına sahip olmalarıdır. Bu ırmakların suları en fazla kaynaklardan toplanır. Bu suların artış ve düşüşü çıktığı veya üzerinden aktığı dağlardaki karın yağış oranına bağlıdır. Şimdi şu çok iyi bilinir ki kar yağışı kış mevsiminde ve baharın başlangıcında diğer mevsimlere oranla daha fazladır. Kuzeye yakın ülkelerde bu mevsimde sular donar. Fakat havalar ısınmaya ve karlar erimeye başladığında Amu Derya’nın suları

yükselir. Dicle ve Fırat ırmaklarına gelince, bu ırmakların kaynakları kuzeydeki yüksek dağlarda değildir. Yağan kar veya yağmur hemen ırmaklara aktığı gibi, kışın donmuş olan karlar baharın gelişiyle erimeye başladığı için kış ve baharda su seviyeleri yüksektir.”150

Dicle ve Fırat’ta su seviyesi düşükken Nil’de yüksektir. Çünkü Nil’in kaynağı Kamer dağlarındadır. Söylenildiği gibi bu dağ güney kürede Habeş şehri Üsvân’ın ötesindedir. Nil’in suları ya tam ekvatordan ya da ekvatorun güneyinden gelir. Bununla birlikte bu şüpheli bir durumdur. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi ekvator bölgesinde insanlar yaşamaz. Şu açıktır ki bu bölgelerde donma olmaz. Eğer Nil’in yüksek suya sahip olmasının sebebi yağan kar ise şu açıktır ki kar yağdığı yerde kalmaz direk Nil’e karışır. Fakat Nil’in suyunun yüksekliğinin sebebi kaynaklarsa, bu kaynaklar baharda bol suya sahiptir. Bu sebeple Nil yazın bol suya sahiptir. Çünkü güneş bize yaklaştığında Nil’in kaynaklarının bulunduğu bölgelerden uzaktır. Dolayısıyla bu ülkelerde kış mevsimi hüküm sürmektedir.151

D. Astronomi

İslamî Orta Çağlarda pek önemli astronomik çalışmalara rastlanmaktadır. Bu çalışmaların en bâriz tarafı, yapılan devamlı ve sistemli rasatlardır. Müşahedelerin eskisine nazaran daha hassas ve dakik aletlerle, daha doğru olarak ve daha ince teferruatla yapılması, belki daha önemli olarak da, Yunanlılarda görülmemiş devamlı rasatlara rastlanması bakımından İslamî çağlarda eskisine nazaran büyük bir terakki göze çarpar. Teleskop, mikrometre ve verniye gibi aletlerin henüz mevcut bulunmadığı bu zamanlarda rasat hassaslık ve dakikliğini artırmak için alet ebatlarının büyültülmesi yoluna gidiliyor, bu suretle rasat aletleri bir yerden bir yere kolayca nakledilemez hale geliyordu. Bir taraftan aletlerin portatif olmayışı, diğer taraftan da devamlı rasatların yapılması neticesinde rasathanenin ilk defa olarak Orta Çağ’da İslâmiyette sarih bir şekilde müesseseleştiğini

görüyoruz. Fakat bütün bu bakımlardan büyük önem taşımasına rağmen, yeni teoriler ileri sürmek ve yeni terkipler yapmak bakımından, İslâmî Orta Çağ'ın büyük bir hayatiyet göstermemiş olduğuna şahit oluyoruz. Orta Çağ İslam astronomi çalışmalarında kozmolojik spekülasyonlara rastlanmadığı gibi, eski Yunan çağının Filolaos, Hiketas, Ekfantos, Eudoksos, Samoslu Aristarkos, Pontoslu Herakleides ve Hiparkos'unkiler gibi astronomide yeni çığırlar açan teorilerle de karşılaşmıyoruz. Umumiyetle büyük ve şümullu sentezler yapılmadığı gibi, eskiden ileri sürülmüş teoriler üzerinde de sistemli düşünme, araştırma ve tartışmalar olmamıştır. Ancak bu durumun istisnaları da yok değildir; ve bu istisnalardan biri de Bîrûnî'dir.152

Dünyanın Yaratılışı: Bîrûnî'ye göre dünya ve zaman sonradan yaratılmıştır; ve bir başlangıç tarihleri vardır. Ancak dünya ve zamanın başlangıç tarihlerini biz bilemeyiz. Bu konudaki cümleleri şöyledir:

"Akıl yürütme ve mantıkî tahlil yöntemini kullanarak dünyanın sonradan oluşu/hâdis konusunda karar kıldık. Dünya sonradan oluştuğuna göre içinde meydana geldiği periyodun bir başlangıcı vardır. Dünyanın başlangıcının olması veya bu tür var olma hadiseleri bize, dünyanın yaratılış tarihini anlamamıza yarayacak olan var oluş döneminin evrelerinin uzunlukları konusunda bir bilgi vermemektedir. Cisim ârazlardan soyutlanamaz. ârazlardan ayrı tutulamayan bir şeyin kendisinin de sonradan/hâdis olması gerekir. Yani cisim hâdistir, ezeli değil. Sonsuz bir ardıllık zincirine sahip olmak da mümkün değildir. Çünkü bu zamanın ezeli ve sonsuz olduğu gibi yanlış bir düşünceye sebep olur. Biz, zamanın geçen devreleri artırılmaya müsaittir; bir ile başlayıp belirli bir sınırda biten ölçülebilir her niceliğin kendisi de sonlu olmalıdır; ve zamanın da bir başlangıcı ve ilahi olarak belirlenmiş bir sonu vardır derken, zamanın da bir sınırı vardır, çünkü sınırsız olan bir şeyin hiç bir şeyle hudutlarının çizilmesi mümkün değildir demek istiyoruz. Belirli bir şekil alan veya

tahakkuk etmiş olan zaman evrelerinin -yani geçen yıllar, aylar, günler ve onların uzunlukları- gerçekleşme şeklini zihnin, teşbih kullanarak anlaması mümkün değildir.”153

Bîrûnî’ye göre, dünya tanımlanmadan ve belirli bir varlık alemine mensup olmak üzere sınırlandırılmadan binlerce yıl önce meydana gelmiş olan zamanın başlangıcını bizim ölçülerimizle belirleyebilmemiz mümkün değildir.154 Ancak, dünya tarihini aydınlatma konusunda önceki devirlerden kalan fiziksel kalıntılar bilgi kaynağı olarak değerlendirilebilir.155 Bîrûnî, bu kalıntıları, şartların aynılığı inancına, yani “ayniyetçilik/uniformitarianism” hipotezine göre çözümlemeye çalışmaz. Aksine ona göre geçmişi yorumlama, onun ilkesini anlamaya bir temel teşkil eden, zamanın niteliksel doğasına bağlıdır.156 Dünyanın fiziksel kalıntıları konusundaki cümleleri şöyledir:

“Dünyanın içinde uzun zamanlar boyunca oluşan muazzam eserleri müşahede etmenin dışında yaratmanın şartlarını bilemeyiz. Örneğin, toprak ve kumla birleşerek birbirine yapışmış olan farklı renklerdeki yumuşak kaya parçalarından oluşan büyük dağları göz önüne alalım. Bu hadisenin üzerinde dikkatli bir çalışma, kaya parçaları ve çakıl taşlarının dahili ve harici çarpışmalarla dağlardan yuvarlanan taşlar olduğunu ortaya koyacaktır.

Kayalar, üzerlerinden çok miktarda sel akması ve rüzgarın esmesiyle yavaş yavaş yok olur. Yok olma önce kayaların köşe ve kıyılarında başlar. Bu sürtünme sonunda taş küresel bir şekil alır. Dağlardakilerin zıddına ovalarda küçük kum ve toprak parçalarını görürüz. Yumuşak parçalar ve çakıllar vadilerin yataklarında birikmesinden meydana gelen maddeye kum ve çamur karışır ve bir kütle oluşturur. Daha sonra üzerlerinden sellerin akmasıyla bu kütle vadilerin derinliklerine gömülür ve soğuğun tesiriyle taşlaşır. Dağların içindeki taşlaşmaya düşük ısı sebep olur. Bu durum

taşların sıcaklığın tesiri altında yumuşamalarının sebebidir. Çünkü düşük ısıda oluşan bir şey sıcaklıkla oluşan bir şey de düşük ısı ile çözülür.”157 Bîrûnî, bahsettiği değişimler için uzun zamanlar gerektiğini 158 ifade etmekte, dolayısıyla dünyanın yaratılışından itibaren uzun bir zaman diliminin geçmiş olduğunu belirtmektedir. Ancak değişimin başlangıç ve bitişi konusunda net bir rakam verememektedir.

Dünyanın Küreselliği: Bîrûnî eserlerinin çeşitli yerlerinde dünyanın küresel olduğunu savunmaktadır. Örneğin, Aristo’nun, el-Âsâru’l-Ulviye adlı eserinden aldığı bir cümleyi yorumlarken şöyle demektedir “Bu görüş her ne kadar sistematik görünüyorsa da doğa olayları açısından değerlendirildiğinde doğru olduğu söylenemez. Fakat bazı yorumlar yapılırsa doğanın gerçeklerini izâh edebilir. Çünkü bu görüş temel astronomi kuralları üzerine kurulmuştur ki buna göre dünya küresel bir evren ortasında küresel bir şekle sahiptir. Bu durum dalgaların meydana getirdiği bozukluklar hariç suyun yüzeyinin de küresel olması gerektiğini açıkça ortaya koyar.”159

Bîrûnî dünyanın çevresinin okyanuslarla çevrili olduğunun da bilincindedir. “Şu da çok iyi bilinir ki eğer dünyanın bir parçası şiddetli bir güç tarafından koparılırsa ve bu parça merkez/ana karadan uzaklaşırsa çevresi su ile çevrilir160” cümlesi bu düşüncemizi desteklemektedir.

Yine devam eden cümlelerinde dünyanın küresel olduğunu açıkça şöyle ifade etmektedir. “Tevrat’ta ifade edildiği gibi dünya boş ve ıssız iken Allah’ın ruhunun suyun üzerinde gezindiğini düşünüyorum. Aynı ifade Kur’an’da da mevcuttur. ‘Onun arşı su üzerindedir.’161 Allah insanlığı yaratmaya karar verdiğinde önce dünyayı yarattı ve dizayn etti. Daha sonra dünyaya kendi doğal şeklini geliştirmesi için büyük bir güç verdi. Şunu kastediyorum ki dünya tamamen küreseldir. O aynı zamanda dünyanın bazı

yerlerini suyun üstünde yükseltti. Bu durum suyun dünyanın çukur yerlerine akmasını sağladı."162

Yer Merkezli Evren: Bîrûnî'nin yaşadığı asırda evren, dünyanın konumu ve şekli hakkında Batlamyus teorisi hakimdi. Bu teoriye göre, gökyüzü yıldızların yerlerinin değişmediği dönen bir küredir. Dünya ise bu kürenin merkezinde sabit bir konuma sahiptir. Dünyanın çevresinde ay, güneş ve gezegenleri taşıyan iç-içe bir dizi kristal küre vardır. Tanrısal bir düzen olarak algılanan bu sistem, ayrıca insana evrenin merkezinde olma onur ve gururunu sağlamaktadır. Ancak bu sistem salt bilimsel açıdan bakıldığında karmaşık ve tutarsızdır. M. Ö. III. yüzyılda Aristarkus adlı bir filozof şimdi "güneş sistemi" dediğimiz sistemin merkezinde dünyanın değil, güneşin yer aldığını ileri sürmüşse de163 böyle bir teorinin kabul edilmesi için henüz erkendir. İlk ve Orta Çağlarda, yeri kainatın merkezinde ve sükûnette gösteren jeosantrik teori tamamen hâkim bir durumda olduğu için, diğer bütün görüşler yalnız ileri sürülme safhasında kalmış hiç bir zaman layık oldukları rağbeti görmemiş, takdir edilememişlerdi.164 Diğer taraftan güneş merkezli bir sistemin kabulü, dünyayı evrenin merkezi olarak kabul eden kutsal öğretiye karşı gelmek demekti. Nitekim XVI. yüzyılda Kopernik, 1473-1543, dünyanın merkezde sabit olmadığını, kendi ekseni çevresinde günlük, güneşin çevresinde yıllık dönüşler yaptığını söylediğinde kutsal öğretiye karşı geldiği iddiasıyla protestan liderler tarafından kınanmıştı. Galileo Galilei, 1564-1642, güneş merkezli sistemi savunduğu için 1616 yılında Engizisyon önüne çağrılmış, mahkeme edilmiş dediklerini inkar ederek ölümden dönmüştü. Yine, "Dünya'nın İki Büyük Sistemi Üzerine Diyolog" adlı eserini 1632'de yayınladığında ikinci kez Engizisyon önüne çıkarılarak tevbe etmeye zorlanan Galileo, bütün yazdıklarını inkar edip kendini lanetleyerek kurtulmuştu.165

Bu mesele Kopernik ve Galileo'dan çok daha önce Yunanlı bilim adamları tarafından tartışıldığı gibi X. ve XI. asırlarda Müslüman astronomların da ilgi odağı olmuş, bu konuda araştırmalar yapılmıştır ki bunlardan birisi de Ebu Reyhân'dır. O, yirmi dört saatlik hareketin her iki sistemle de açıklanabileceğini, bu bakımdan her iki teorinin de kabul edilebileceğini, belirtmiştir. Bîrûnî'nin bu meselelere hasredilmiş bir monografik yazısı olduğu gibi, bu problemler üzerinde Ebû Sehl Mesihî ile de münakaşalara girmiştir. Fakat bu yazılar zamanımıza intikal etmemiştir, yahut da şimdilik kayıptır. Bîrûnî yerin hareketi ve sükûneti meselesine günümüze gelmiş olan Mâ li'l-Hint adlı eserinde de kısaca temas etmiştir. Burada, her iki şekilde de gök cisimleri hareketlerinin kabili izâh olması dolayısıyla onun bu iki görüş arasında bir tercih yapamadığını, bu hususta mütereddid davrandığını görüyoruz.166 En azından Batlamyus teorisini tamamen kabul etmemekle bu teori hakkında ciddi şüpheler içinde olduğu açıktır. Mâ li'l-Hint adlı eserinde Bîrûnî'nin söz konusu mesele hakkındaki cümleleri şöyledir:

"Yerin kendi ekseni etrafında hareket ettiğini kabul etmek, astronomik hesapların yapılması bakımından hiç bir mahzur doğurmaz. Çünkü gök cisimlerinin müşahede edilen hareketlerinin izâhı, diğer teori ile olduğu kadar bu teori ile de mümkündür. Bu meselenin halli zordur. Eski çağların ve zamanımızın en önemli astronomları yerin hareketi teorisini büyük bir dikkatle incelemişler ve onu cerh etmeye çalışmışlardır. Ben de bizzat bu konu üzerinde Miftâh-u İlmü'l-Hey'e/Astronominin Anahtarı adlı bir eser kaleme almış bulunuyorum. Bu eserde, kendimden önce gelenleri, şekil bakımından olmasa bile, hiç olmazsa esas bakımından geride bırakmış olduğum inancındayım."167

Yeryüzünün Çevresinin ölçülmesi: Dünyanın çevresini ölçme çalışmaları M.Ö. III. yüzyılda Aristo, Eratosten, M.Ö. II. yüzyılda

Poseidon’a kadar dayanmaktadır. İslâm dünyasında VIII. ve IX. yüzyıllarda Müslümanların bu konuda önemli mesafeler katettiklerini söyleyebiliriz.[168] X. ve XI. yüzyılda ise Bîrûnî’nin bu konuda çok ciddi çalışmaları olduğunu müşahede etmekteyiz. el-Kitâb fi’l-Usturlâb adlı eserinde yeryüzünün çevresini ölçmede kendi metodunu şöyle takdim etmektedir.

“Yeryüzünün çevresi denize yakın bir dağa tırmanıp, güneşin doğuş ve batışını ve ufuğun eğimini gözleyerek ölçülür. Daha sonra dağdan indirilen dik hattın değeri bulunur. Bu yükseklik eğimin tamlar açısının/90 dereceye tamamlayan açı sinüsü ile çarpılarak, yeryüzünün çevresinin dağın yüksekliğine oranı bulunabilir.”[169] Bîrûnî’in kendi tanımlamasını kullanacak olursak o, bulunan değeri eğimin sinüsünün tersine bölüp bu bölümü 2 pi ile çarpar. Daha sonra şunları ekler. “Bu tür işlemler fiili deney gerektirir ve sadece test edilerek ispatlanabilir.”[170]

Bîrûnî, Cürcan eyaletinde Kuzey Debistan’da bu metodu deneme fırsatı bulmuş ancak yardımcı yetersizliği ve diğer zorluklar nedeniyle başarılı sonuçlar elde edememiştir. Tahdîd adlı eserinde bu metodu uygulamak için Hindistan’da giriştiği ve başarılı olduğu bir deneyi anlatır. Ölçmenin fiziksel alana uygulanmasının en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilen bu metoda göre yer’in çevresi 25.000 2/7 İngiliz mili olmaktadır ve bu el-Me’mûn’un bulduğu değerlerden çok farklı değildir. Eğer Yer tam bir küre olsaydı Bîrûnî’inin bulduğu değer bu günkü hesaplamalara çok yakın olacaktı. Bîrûnî’nin yaptığı ölçü Orta Çağ boyunca yapılan ölçümlerin en iyilerindendir.[171]

Tarihçiliği: Bîrûnî’nin tarihçiliği genelde ravî tenkitçiliğine dayanan klasik İslâm tarihçiliğinden farklılık arz etmektedir. O her şeyden önce, çok uzak geçmişe ait olmaları, asırlar önce vukû bulmuş olayların haberlerini akılda tutmanın zorluğu sebebiyle tarihi haberlere yalan ve hurafe karıştığının bilincindedir.

Yalan haber ve hurafeler konusunda önerdiği çözümlerden ilki, haberleri rivayet eden ravîlerle ilgilidir. Ravîler çeşitli sebeplerle haberlere yalan karıştırabilir. Bu sebeple özellikle haberin ilk ravîlerine dikkat edilmelidir. Onun konuyla ilgili bir diğer önerisi haberin akıl ve tabiat kanunlarına uygun olmasıdır. Akıl ve tabiat kanunlarıyla çelişen haberleri tenkit süzgecinden geçirmektedir. Yine ona göre tarihçi objektif olmalı kabile, milliyet, din ve mezhep gibi her türlü taassuptan uzak durmalıdır. Çünkü tarihçinin bu düşüncelerle hadiseleri objektif bir anlayışla kayda geçirebilmesi ve yorumlayabilmesi mümkün değildir.

Bîrûnî'nin geçmişin hadiselerinin yorumlanması anlamına gelen tarih felsefesinde de günümüz anlayışını yakalayabildiğini söyleyebiliriz. Kendinden önceki tarihçilerden farklı olarak tarihi hadiseleri yorumlamakta ve genel sentezlere gidebilmenin yanında evren ve toplumu kanuniyet anlayışı içinde incelemektedir. Yine o, insanı evren ve toplumun merkezine yerleştirerek insanın tarihteki konumunu belirleme tartışmalarına katılmaktadır.172

1 es-Sem'ânî, Ebî Sa'd Abdi'l-Kerîm b. Muhammed İbn Mansur et-Temîmî, el-Ensâb, Takdîm, Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, 1988, I/429.

2 Yâkût er-Rûmî, İrşâdü'l-Erîb ile Marifeti'l Edîb/Mu'cemü'l-Üdebâ, Mısır, 1930, VI/308.

3 İbnü'l-Esîr, İzzeddin el-Cezerî, el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb, Beyrut, Bty., I/197.

4 İbn-i Ebi Usaybia, Müveffikü't-Dîn Ebi'l-Abbâs Ahmet b. el-Kâsım Halîfe b. Yunus es-Sa'dî el-Hazrecî, Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ, 459.

5 Bu konuda bkz., Kâtip Çelebi, el-Mevlâ Mustafa b. Abdillehi'l Kostantınî/Hacı Halîfe, Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübü'l-Fünûn,

Beyrut, 1990, VI/65ve II/9; Salih Zeki, Âsâru Bâkiye, İstanbul, 1921, I/169; Henry Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, Çev. Hüseyin Hatemi, İst., 1994, 268; Togan, "Bîrûnî", İA., II/635; Sayılı, "Bîrûnî", Belleten, Ankara, C. XIII, 1949, 53; Tümer, "Bîrûnî", İst., DİA, 1992, VI/206;.

6 Bîrûnî, Ebi'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, Tahdîd Nihâyâtü'l-Emâkin li Tashîh Mesâfâtü'l-Mesâkin, Tah. M. Tavit Tancî, Ankara, 1962.

7 Bîrûnî, Tahdîd, Tanci Neşri, t.

8 Bîrûnî, Tahdîd, 249; Bîrûnî, The determination, 213.

9 Bîrûnî, Muhammed İbn Ahmed, "Makâle fî Hakâyeti Ehli'l-Hind fî İstihrâci'l-Umr", Neşr. Z. V. Togan, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi Eki, İst., 1954, I/16b; Bîrûnî, Tahdîd, Tanci Neşri, h.

10 İbn-i Ebî Usaybia, 459.

11 el-Kalkaşendî Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ali, Subhu'l-A'şâ fî sanâati'l-İnşâ, Tah. Muhammed HüseyinŞemseddin, Beyrut, 1987. V/64-65.

12 Hansârî, Ravzâtü'l-Cennât, Çev: Esedullah İsmail, B. y. y., Matbaatü'l-Hayriyye, t. y., I/247.

13 Eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd, Kitâbü Nüzheti'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh (el-Âsâru'l-Bâkıye'nin Sachau Muk. İktibas), LIII.

14 Sem'ânî, I/429.

15 Yâkût, İrşâd, VI/308.

16 Bîrûnî, Tahdîd, Tancî Neşri, v.

17 Kâtip Çelebi, VII/65.

18 Abolhasan Dehkan, "Geographical Places Vısıted By Al-Bîrûnî", Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachı, 1979, 454.

19 Bîrûnî, Tahdîd, Bulgakov Neşri, 9.

20 Allana, 149.

21 Togan, “Bîrûnî”, II/635; Tümer, “Bîrûnî”, VI/206; Arslan Terzioğlu, Gazneliler Devrinin Büyük Türk Âlimi Al-Biruni (973-1051), XII/3, Haseki Tıp Bülteni, Ayrı Baskı, t. y., 352; Bu konuda ayrıca bkz. Zâhîrü’d-Dîn el-Beyhakî, Tetimmetü Sıvâni’l-Hikme, Tah. D. Refîkul Acem, Beyrut, 1994, 75; el-Kalkaşendî, V/64-65; M. S. H. Masumı, “Al-Bîrûnî’s Creeds As Depıcted In Hıs Works”, Al-Bîrûnî’s Commemoratıve Volume, Karaçhi, 1979, 388; Ebü’l-Fidâ, İmâdü’d-Dîn İsmail b. Muhammed b. Ömer, Takvîmü’l-Buldân, Tah. M. Rainaut, Beyrut, Bty. 349; İbn-i Havkal, Ebi’l-Kasım, Kitâbü Sûretü’l-Arz, Neşr. Fuat Sezgin, Leiden 1938/Frankfurt, 1992, 279.

22 Bîrûnî, Tahdîd, 110; Bîrûnî, The Determination, 78.

23 Yâkût, İrşâd, VI/312.

24 Togan, “Bîrûnî”, II/639.

25 Sayılı, “Bîrûnî”, 54; Togan, “Bîrûnî”, II/639.

26 Bîrûnî, Saydane, 15; Bîrûnî, Materia Medica, 9.

27 Yâkût, İrşâd, VI/309.

28 Muhammed el-Müderris, “el-Fikrü’l-Coğrafî inde’l-Bîrûnî”, Müverrihul Arabî, Bağdat, sayı, 30, 1986, XII/264.

29 W. Barthold-M. Fuat köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara, 1977, 53; Ali Ashraf Sadeghı, “Beyrûnî’nin Arapça Eserlerinde Kullanılan Farsça Sözcükler Üzerine Bazı Düşünceler”, Çev. Ahmet Cevizci, Uluslararası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1990, sayı: 42, 55 vd; Georges Ifrah, İslâm Dünyasında Hint Rakamları, Çev: Kurtuluş Dinçer, İstanbul, 3. Basım 1998, 6; Ebu’l-Kasım Kurbânî, Bîrûnînâme, İran, Bty., 3; D. J. Boilot, Encyclopadia of İslâm, London, I, 1960, 1236.

30 Sadeghı, 55 vd; Jussi Aro, Encounter Of Cultures In The Work Of Al-Bîrûnî, Al-Bîrûnî Commemoratıve Volume, Karachi, 1979, 320.

31 Dehkan, 454; Ifrah, 16.

32 Bîrûnî, Saydane 12; Bîrûnî, Materıa Medıca, 8; Togan, “Bîrûnî”, İA., II/636; Şerefeddin Yaltkaya, Kitabüssaydala Fittıb Mukaddimesi, İst., 1937, 31.

33 Bîrûnî, Ebi’-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harezmî, Âsaru’l-Bâkıye ani’l-Kurûni’l-Hâliye, Tah., C. Eduard Sachau, 47; Bîrûnî, The Chronology Ancient Nations, Ter. C. Edward Sachau, London, 1879, 57.

34 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 36; Bîrûnî, The Chronology, 42.

35 Bîrûnî, Saydane, 12; Bîrûnî, Materıa Medıca, 7-8; Yaltkaya, Kitabüssaydala Fittıb Mukaddimesi, 30.

36 Togan, “Harezm”, V-I/240; Togan, “Bîrûnî”, II/636; Toparlı, 8-9; Paçacıoğlu, 117-129 ve130.

37 Bîrûnî, Kitâbü’l-Cemâhir fî Ma’rifeti’l-Cevâhir, Haydarabad, 1355, 204-206; Togan, “Bîrûnî”, II/636; Yaltkaya, “Ebû Reyhan’ın Bir Kitabı”, İst., 1936, V/18-19; Tümer, “Bîrûnî”, VI/206; Terzioğlu, 357.

38 Bîrûnî, “Ebû Reyhân’ın Bir Kitabı” V/21-22.

39 Bîrûnî, Ebi’r-Reyhân uhammed b. Ahmed, Tahdîd Nihâyât Al-Amâkin li Tashîh Masâfât Al-Masâkin, Tah. P. Bulgakov, Frankfurt, 1992, 215; Bîrûnî, The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between cities, Çev. Jamil Ali, Beyrut, 1967, 180; F. A. Shamsı, “Abû Al-Râıhân Muhammad İbn Ahmad Al-Bayrûnî”, Al-Bîrûnî Commemoratıve Volume, Karaçhi, 1979, 269. .

40 Bîrûnî, Tahdîd, 119; Bîrûnî, The Determination, 86; Togan, Tarih, I/92-93.

41 Yâkût, İrşâd, VI/312.

42 Yâkût, İrşâd, VI/310; Sayılı, “Bîrûnî”, 60.

43 Togan, Tarih, I/92-93.

44 Abû'l-Farac, Gregory, Abû'l-Farac Tarihi, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara, II. Baskı, 1987, 292-293; Ayrıca bkz. Şadruddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır İbn Ali el Hüseynî, Ahbâr üd-Devletis-Selçukıyye, Çev., Necati Lügal, 1943, 2; İbrahim Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, İst, 1972, 8-9; Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara, 1963, 24-25.

45 Cevâhir, 204-205; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yay, 1998, 198.

46 Bîrûnî, Muhammed İbn Ahmed, "Hakâyeti Ehli'l-Hind, 16b; Bîrûnî, Tancî Neşri, takdîm, h; Togan, "Bîrûnî", II/635. Sayılı, "Bîrûnî", XIII/53; Tümer, "Bîrûnî", VI/206.

47 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX/108; Tümer, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni, Ankara, 1986, 49.

48 Bîrûnî, Hakâyeti Ehli'l-Hind, 16b; Bîrûnî, Tahdîd, Tanci Neşri, h.

49 Bîrûnî, Tahdîd, 249; Bîrûnî, The determination, 213.

50 Bîrûnî, Tahdîd, 246; Bîrûnî, The determination, 211.

51 Bîrûnî, Cevâhir, 204-206; Togan, "Bîrûnî", II/636; M. Şerefeddin Yaltkaya, V/18-19; Tümer, "Bîrûnî", VI/206; Terzioğlu, 357.

52 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX/107-108; Togan, "Bîrûnî", II/637; Tümer, Dinler, 49.

53 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 139-141; Bîrûnî, Tahdîd, 110; Bîrûnî, The determination, 78; Salih Zeki, I/170-73.

54 Bîrûnî, Âsâru'l-Bâkıye, 338; Bîrûnî, The Chronology, 337.

55 Bîrûnî, Tahdîd, 250; Bîrûnî, Determination, 214-215.

56 Bîrûnî, Âsâru'l-Bâkıye, 3-4; Bîrûnî, The Chronology, 2-3; Togan, "Bîrûnî", II/639; Terzioğlu, 362; Shamsı, 269.

57 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 3-39-135-362; Bîrûnî, The Chronology, 1-2-47-131-365; D. J. Boilot, “Bîrûnî”, Encyclopedia of Islâm, London, 1960, I/1236.

58 Yâkût, İrşâd, VI/312-313.

59 Yâkût, İrşâd, VI/309 ve 312; Togan, “Bîrûnî”, II/637.

60 Ebu’l-Fazl Muhammed b. Hüseyin Kâtip el-Beyhakî, Tarihu Beyhakî/Tarihu Mesûdî, Tas., Saîd Nefîsî, Tahran, 1326, II/812; Yâkût, İrşâd, VI/309 ve 312; Togan, “Bîrûnî”, II/637.

61 Yâkût, İrşâd, VI/309 ve 312.

62 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 184-185; Bîrûnî, The Chronolog, 167; Salih Zeki, I/172; Tümer, Dinler, 54-55; Dehkan, 455.

63 İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX/264-265; Beyhakî, II/826; Yâkût, İrşâd, VI/311-312; Salih Zeki, I/172; Togan, Bîrûnî, II/637; Dehkan, 455;.

64 Yâkût, İrşâd, VI/308; Togan, “Bîrûnî” II/639; Boilot, “Bîrûnî”, I/1236-1237; Tümer, “Bîrûnî”, VI/207-209.

65 Togan“Bîrûnî”, II/639.

66 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, XXXX vd.

67 İbn Ebî Usaybia, 459.

68 Hacı Halîfe, I/65-66.

69 Salih Zeki, I/174 v. d.

70 Togan“Bîrûnî”, II/639.

71 Ahmed Nureddin Ali ibn-i Sünbül el-Mahallî, Kânûn fi’d-Dünya, Toptapı Sarayı Revan Kütüphanesi, Nr. 1938, Süheyl Ünver, “Ebu Reyhani Biruni”, İst., Türk Tıp Tarihi Arşivi, 1940, V/9; Terzioğlu, 362.

72 Aziz, 158.

73 Togan, “Bîrûnî”, İ.A.; II/639; Terzioğlu, 362.

74 Bîrûnî, The Determinatıon, X;.

75 Rengin Dramur, Dramur, Rengin, “Ebû Reyhân Bîrûnî’nin Kitâb-ı Saydele Fi’t-Tıbb’ında Bazı Droglarla Tedavi, Uluslararası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1990, 334; Ayrıca bkz. Lütfi Göker, Bilim ve Teknolojinin Gelişimi ile İslâm Bilginlerinin Yeri, Ankara, 1988, 102.

76 Aydın Sayılı, “Doğumunun 1000. Yılında Beyrunî”, Beyruniye Armağan, Ankara, 1974, 8.

77 Allana, 150.

78 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkiye, 3-4; Bîrûnî, The Chronology, 2-3; Togan, “Bîrûnî”, II/639; Terzioğlu, Al-Biruni, 362.

79 Bîrûnî, Tahdîd, Tancî Neşri, 88.

80 Bîrûnî, Tahdîd, Tancî Neşri, 281.

81 Tümer, “Bîrûnî”, VI/212.

82 Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 4; Bîrûnî, Indıa, I/7.

83 Bîrûnî, The Determinatıon, X.

84 Yâkût, İrşâd, V/308.

85 Tümer, “Bîrûnî”, II/213.

86 Yaltkaya, “Ebu Reyhan’ın Bir Kitabı”, IV/1-2.

87 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

88 Bîrûnî, Saydane, 15; Bîrûnî, Materia Medica, 9; Yaltkaya, 36.

89 Terzioğlu, 353-354; Togan, “Bîrûnî”, II/642; Dramur, 334-335.

90 İbn Ebî Usaybia, 459; Terzioğlu, 353.

91 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

92 M. Mohaghegh, “Notes on the Bîrûnî’s Fihrist”, Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachi, 1979, 229.

93 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213; Togan, “Bîrûnî”, II/640; Şehsuvaroğlu, 1012.

94 Abu al-Rayhân Muhammed b. Ahmad al-Bîrûnî, The Exhaustive Treatise on Shadows, Çev. E. S. Kennedy, I-II, 1976.

95 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

96 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

97 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

98 Bîrûnî, “Makâle fî Hakâyeti Ehli’l-Hind fî İstihrâci’l-Umr”, Neşr. Z. V. Togan, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi Eki, İst., C. I, 1954.

99 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213; Şehsuvaroğlu, 1013.

100 N. A. Baloch, “Gurretü’z-Zicât”, Erdem, Ankara, Sayı, 18, 1992, VI/801 vd.

101 Şehsuvaroğlu, 1013; Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

102 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

103 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

104 Togan, “Bîrûnî”, II/640; Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

105 Beyhakî, II/809-840.

106 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213.

107 Tümer, “Bîrûnî”, VI/213-214.

108 Bu çalışmalar için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, Seyyid Mehdi Muhakkık, EbûReyhân Bîrûnî ve İbn Sînâ el-Esile ve’l-Ecvibe, Tahran, 1352; V. N. Ternovskiy, İbn Sina (Avitsenna), Çev: Haydar Nouruzhan, 1986; Muhammed Tanci, “Beyrûnî’nin İbn-i Sînâ’ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ’nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî’nin İtirazları”, Beyrûnî’ye Armağan, Ankara, 1974, 231 vd.; Küyel, “İbn-i Sînâ On Sorunun Karşılıklarını Beyrûnî İçin mi Yazmıştır”, Beyrûnî’ye Armağan, Ankara, 1974, 83 vd.

109 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 10; Bîrûnî, The Chronology, 11-12.

110 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 25; Bîrûnî, The Chronology, 29.

111 Kâtip Çelebi, VI/65.

112 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 79; Bîrûnî, The Chronology, 92.

113 Kâtip Çelebi, VI/65.

114 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 138; Bîrûnî, The Chronology, 134.

115 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 211; Bîrûnî, The Chronology, 194.

116 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 213; Bîrûnî, The Chronology, 196.

117 Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 4; Bîrûnî, Indıa, I/8.

118 Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 76; Bîrûnî, Indıa, I/159.

119 Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 4; Bîrûnî, Indıa, I/8.

120 Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 4; Bîrûnî, Indıa, I/158.

121 Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 73; Bîrûnî, Indıa, I/154.

122 Rosanthal, Franz, “Beyrûnî’nin Bilgi Kuramı ve Yöntemiyle İlgili Bazı Önvarsayımları Üzerine”, Beyrûnî’ye Armağan, Çev: Mübahat Türker Küyel, Ankara, 1974; Bîrûnî, Tahdîd, 23; Bîrûnî, The Determination, 2.

123 Bîrûnî, Tahdîd, 22-23; Bîrûnî, The Determination, 2.

124 Geniş bilgi için bkz. Duman, 110 vd.

125 Aziz, 138-139.

126 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 262-263; Bîrûnî, The Chronology, 253-254.

127 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 262-263; Bîrûnî, The Chronology, 253-254.

128 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 256-257; Bîrûnî, The Chronology, 246-247.

129 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 256-257; Bîrûnî, The Chronology, 246-247.

130 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 256-257; Bîrûnî, The Chronology, 246-247.

131 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 256-257; Bîrûnî, The Chronology, 246-247.

132 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 256-257; Bîrûnî, The Chronology, 246-247.

133 Aydın Sayılı, “Doğumunun 1000’inci Yılında Beyrunî”, Beyruni’ye Armağan, Ankara, 1974, 26-27; Sayılı, “Bîrûnî”, 86-87; Mehmet Bayraktar, İslâm’da Bilim Ve Teknoloji Tarihi, Ankara, 1983, 124.

134 Bîrûnî, Tahdîd, 26; Bîrûnî, The Determination, 4-5.

135 Aydın Sayılı, “Ebû Nasr Mansûr’un Sinüs Kanununun Tanıtı Üzerine Beyrûnî’nin Bir Mektubu”, Beyrûnî’ye Armağan, Ankara, 1974, 169 vd.

136 Sayılı, “Beyrûnî’nin Bir Mektubu”, 171.

137 Satranç proplemleri için bkz. Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 138-139; Bîrûnî, The Chronology, 134-135.

138 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 298; Bîrûnî, The Chronology, 294-295.

139 Muhammed Israruddin, “Al-Bîrûnî’s Contributions to Geography”, Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachi, 1979, 206.

140 Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 97; Bîrûnî, Indıa, I/198 vd.

141 Bu bilgiler için bkz Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 103; Bîrûnî, Indıa, I/210.

142 Bîrûnî, Mâ li’l-Hind, 96: Bîrûnî, Indıa, I, 196-197-198.

143 Seyid Hüseyin Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Çev: Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, 167.

144 Bîrûnî, Tahdîd, 135; Bîrûnî, The Determination, 102.

145 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 258; Bîrûnî, The Chronology, 249.

146 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 258; Bîrûnî, The Chronology, 249.

147 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 258; Bîrûnî, The Chronology, 249.

148 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 258; Bîrûnî, The Chronology, 249.

149 Bîrûnî, Tahkîk, 55-56; Bîrûnî, The Determination, 25-26.

150 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 261; Bîrûnî, The Chronology, 252.

151 Bîrûnî, Âsâru’l-Bâkıye, 261; Bîrûnî, The Chronology, 252.

152 Sayılı, “Bîrûnî”, 78.

153 Bîrûnî, Tahdîd, 39-40; Bîrûnî, The Determination, 14-16; Nasr, Kozmoloji Öğretilerine Giriş, 133-134.

154 Bîrûnî, Tahdîd, 40-41; Bîrûnî, The Determination, 15-16; Nasr, Kozmoloji Öğretilerine Giriş, 134-135.

155 Bîrûnî, Tahdîd, 41-42; Bîrûnî, The Determination, 16.

156 Seyid Hüseyin Nasr, Kozmoloji Öğretilerine Giriş, 135.

157 Bîrûnî, Tahdîd, 41-42; Bîrûnî, The Determination, 16.

158 Bîrûnî, Tahdîd, 42; Bîrûnî, The Determination, 17.

159 Bîrûnî, Tahdîd, 52; Bîrûnî, The Determination, 23; Israruddin, 206-207.

160 Bîrûnî, Tahdîd, 52; Bîrûnî, The Determination, 23.

161 Hud, 7.

162 Bîrûnî, Tahdîd, 53; Bîrûnî, The Determination, 23-24.

163 Cemal Yıldırım, Bilimin Öncüleri, Ankara, 1995, 2. Basım, 73-75.

164 Sayılı, "Bîrûnî", 78-79.

165 Yıldırım, Bilimin Öncüleri, 90-91.

166 Sayılı, "Bîrûnî", 79.

167 Bîrûnî, Mâ li'l-Hind, 139; Bîrûnî, Indıa, I, 277; Sayılı, "Bîrûnî", 78-79.

168 Geniş bilgi için bkz. Mesut Elibüyük, Matematik Coğrafya Evren, Gezegenler, Dünya, Zaman, Ankara, 1995, 121 vd.

169 Nasr, Kozmoloji Öğretilerine Giriş, 148.

170 Nasr, Kozmoloji Öğretilerine Giriş, 148.

171 Bîrûnî'nin bu metodu için bkz. Bîrûnî, Tahdîd, 223-224; Bîrûnî, The Determination, 188-190; Nasr, Kozmoloji Öğretilerine Giriş, 151; Baloch, N. A., "Beyrûnî ve Nandana'daki Ölçüm Çalışması", Çev. Melek Dosay, Erdem, Ankara, TTK yay., sayı 9, C. 3, 1987; Richard Lorch, "Beyrûnî'nin Kavun Biçimindeki Usturlabı", Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, Ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1990, 303-305; Elibüyük, 140-145 Sayılı, "Bîrûnî", 83.

172 Geniş bilgi için bkz. Duman, 187 vd.

Abû'l-Farac, Gregory, Abû'l-Farac Tarihi, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara, TTK Yay, II. Baskı, 1987.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Kent Devletinden İmparatorluğa, Ankara, İmge Kitap Evi, 1994.

Ağarı, Murat, Tarihi Coğrafyacılığın Doğuşu ve Gelişimi (H. 1-390-391/622-100), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniv. Sos. Bilimler Enstitüsü, 2000.

Algül, Hüseyin-Osman Çetin, İslâm Tarihi, İst., Gonca Yayınevi, 1991.

Allana, G., "Abû-Raihân Muhammad İbn Ahmad Al-Bîrûnî", Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Anawatı, G. C., "The Kıtâb Al-Jâmahır Fî Ma'rıfah Al-Jawâhır Of Al-Bîrûnî", Al-Bîrûnî Commemoratıve Volume, Karachi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Ankara, Vadi Yay, 1994.

el-Asgalânî, Şihâbüddîn Ebi'l-Fazl Ahmet b. Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, Byy., Dâru Ahyâi Türâsil Arabî, VI, Bty.

Aslam, Mohammad, "Al-Bîrûnî's Methodology in Indıa", Al-Bîrûnî Commemaratıve Volume, Karaçhi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Aydın, Mehmet, Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, Atatürk Kül. DTYK yay., Ankara, 1985.

Aziz, Ghulam Rabbani, "Al-Bîrûnî and His Academic Conquests", Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachi, Hamdard National Foundation, 1979.

Baloch, N. A., "Milattan Sonra Yedinci ve Onuncu Yüzyıllarda Türk Devletlerinin ve Prensliklerinin Tarihi Perspektifi Işığında Beyrûnî'nin Kâbul ve Peşaver'in Türk Yöneticilerine İşaretinin Değerlendirilmesi", Uluslararası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, DTYK Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

, "Beyrûnî ve Nandana'daki Ölçüm Çalışması", Çev. Melek Dosay, Erdem, Ankara, TTK yay., sayı 9, C. 3, 1987.

, ”Gurretü’z-Zîcât”, Çev. Melek Dosay, Erdem, Ankara, TTK yay., sayı 18, C. 6, 1992, 799-841.

Barani, Seyit Hasan, “Müslim Researches in the Geodesy” Al-BîrûnîCommemoration Volume, Calcutta, İran Sociaty, 1979.

Barthold, W., Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Hazırlayan, Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, Kervan yay., 1981.

, “Tahiriler”, İA., Eskişehir, MEB yay., XI, 1997.

, M. Fuat köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara, DİB yay. 1977.

Bayraktar, Mehmet, İslâm’da Bilim Ve Teknoloji Tarihi, Ankara, TDV yay., 1983.

Bayur, Y. Hikmet, Hindistan Tarihi, Ankara, TTK yay., I-IV, 1946.

Belazurî, Fütûhu’l-Buldân, Çev., Mustafa Fayda, Ankara, KTB yay., 1987.

Beyhakî, Ebu’l Fazl Muhammed b. Hüseyin, Tarihu Beyhakî/Tarihu Mesûdî, Tashîh, Saîd Nefîsî, Tahran, Byy., 1326.

Beyhakî, Zahîru’d-Dîn Ebu’l-Hasen b. Ebi’l-Kâsım, Tetimmetü Sıvâni’l-Hikme, Tah. Rafîkul Acem, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1994.

Bedi N. Şehsuvaroğlu, “Abu Rayhân Bîrûnî ve Kitâb Al-Saydala”, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası, İst., İsmail Akgün Matbaası, Sayı 3, 1959.

Beyhakî, Ebu’l Fazl Muhammed b. Hüseyin, Tarihu Beyhakî/Tarihu Mesûdî, tashîh, Saîd Nefîsî, Tahran, Byy., 1326.

Bıçak, Ayhan, Tarih Bilimi, İst., Çantay kitbevi, 1999.

Bîrûnî, Ebi’r-Reyhan Muhammed b. Ahmed, el-Âsâru’l-Bâkiye ani’l-Kurûni’l-Hâliye, Tah., C. Eduard Sachau, Deutsche Morgenl. Gessellschaft F. A. Brockhaus, Leipzig, 1923.

, The Chronology of Ancient Nations, Çev. Edward Sachau, Frankfurt, Minerva Verlag GMBH, 1984.

, Kânûnü’l-Mes’ûdî, Haydarabat, Matbaa Dairetü’l-Maârifi’l-Osmaniye, III, 1955.

, Kitâbü’l-Cemâhir fî Ma’rifeti’l-Cevâhir, Haydarabad, Matbaa Cem’iyyetü Dâiretü’l-Maârifi’l-Osmaniye, 1355.

, Tahdîd Nihâyâtü’l-Emâkin li Tashîh Mesâfâtü’l-Mesâkin, Tah. Muhammed Tâvid Tancî, Ankara, Doğuş Ltd. Şirketi Matbaası, 1962.

, Tahdîd Nihâyât Al-Amâkin li Tashîh Masâfât Al-Masâkin, Tah. P. Bulgakov, Frankfurt, İnstitude for the History of Arabic-İslamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main, 1992.

, The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances Between Cities, Çev Jamıl Ali, Beyrut, National Lebanese Printing Press, 1967.

, Tahkîk-u Mâ li’l-Hind min Makûletin Makbûletin fî Akli ev Merzûle, Haydarabat, Matbaa Dairetü’l-Maârifi’l-Osmaniye, 1958.

, Tahkîk-u Mâ li’l-Hind min Makûletin Makbûletin fî Akli ev Merzûle, Tah. Eduârd Sachau, Edit. Fuat Sezgin, Ma’hed Tarihu’l-Ulûmü’l-Arabiyye ve’l-İslâmiye, London, 1887.

, Al-Berunı’s Indıa, Çev. Edward C. Sachau, Edit, Fuat sezgin, London, Publications İnstitute for the History of Arabic-İslâmic Science, 1910.

, Kitabü’s Saydane, Tah. Hakîm Muhammed Saîd, Karachi, Müessese Hamdard el-Vataniye, 1973.

, Al-Bırunı’s Book on Pharmacy and Materıa Medıca, Edid. Hakîm Muhammed Saîd, Karachi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1973.

, “Makâle fî Hakâyeti Ehli’l-Hind fî İstihrâci’l-Umr”, Neşr. Zeki Velidi Togan, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi Eki, İstanbul, İÜEF Yay., I, 1954.

, “Ebû Reyhân’ın Bir Kitabı”, Çev: Şerefeddin Yaltkaya, İst., Türkiyat Mecmuası, V, 1936.

Boilot, D. J., Encyclopadia of İslâm, London, The İnternational Union of Academies, I, 1960.

Bosworth, C. E., İslâm Devletleri Tarihi, İst., Ünal Matbası, 1980.

Brockelman, C., İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, Çev. Neşet Çağatay, Ankara, Ankara Üniv. Basımevi, 2. Baskı, 1964.

Büchner, V. F., Sâmânîler, İA. Eskişehir, MEB yay, 1997.

Carr, Edward Halett, Tarih Nedir, Çev. Misket Gizem Gürtürk, İst., İletişim yay., 5. baskı, 1994.

Collingwood, R. G., Tarih Tasarımı, Çev., Kurtuluş Dinçer, İstanbul, Ara yay., 1990.

Corbin, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, Çev., Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim yay, 1994.

Çağatay, Neşet, İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. yay. 1957.

Daye, Necmeddin, Alaaddin Keykubat (1220-1237) Devrine Ait Necmeddin Daye’nin Siyasetnamesi, Haz. Şefaattin Severcan, Kayseri, Gevher Nesibe Tıp Tarihi Ens. yay., 1995.

Dames, M. Longworth, “Gazneliler”, İA, Eskişehir, MEB yay., VII, 1997.

Dehken, Abolhasan, “Geographical Places Vısıted By Al-Bîrûnî”, Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachı, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Dramur, Rengin, “Ebû Reyhân Bîrûnî’nin Kitâb-ı Saydele Fi’t-Tıbb’ında Bazı Droglarla Tedavi, Uluslararası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, DTYK Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

Durant, Will-Ariel, Tarih Üzerine, Çev. Hüseyin Zamantılı, İst., Hülbe Basım Yayın, 1983.

Durî, A. Aziz, İlk Dönem İslam Tarihi, Çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul, Endülüs yay., 1991.

Duman, Abdullah, Bîrûnî ve Tarihçiliği, Kayseri, Erciyes Üniv Sos. Bil. Enstitüsü, basılmamış Doktora Tezi, 2001.

Ebü'l-Fidâ, İmâdü'd-Dîn İsmail b. Muhammed b. Ömer, Takvîmü'l-Buldân, Tah. M. Rainaut, Beyrut, Darı Sadr, Bty.

Emin, Ahmet, İslâm Tarihi ve Tarihçileri, Çev., Mustafa Baş, Ankara, Ankara Din Görevlileri Yardımlaşma Derneği, 1996.

Fârâbî, Fusûlü'l-Medenî, Çev., Hanifi Özcan, İzmir İstiklâl Matbaası, 1987.

Fayda, Mustafa, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir, Dokuz Eylül Üniv. yay, 1985.

Flew, Antony, "Plato", Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Edit: Maurice Cranston, Çev: Nejat Mualimoğlu, İst., Marmara Üniv. İlahiyat Fak. yay., 1995.

Gibb, Hamilton A. R., İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, Çev: Kadir Durak, Atilla Özkök, Hayreddin Yücesoy, Kenan Dönmez, Ankara, Endülüs yay., 1991.

Golden, Peter b., "Orta Asya'da İslâmiyetin İlk Dönemleri", Erken İç Asya Tarihi, Çev. Halil Berktay, Der. Denis Sinör, İst., İletişim yay., 2000.

Goldziher, Ignace, Klasik Arap Literatürü, Çev: Azmi Yüksel, Ankara, İmaj yay, 1993.

Göker, Lütfi, Bilim ve Teknolojinin Gelişimi ile İslâm Bilginlerinin Yeri, Ankara, Elif Matbaacılık, 1988.

, Fen Bilimleri Tarihi ve Türk İslâm Alimlerinin Yeri, Ankara, Elif Matbaacılık, 1984.

Grousset, René, Bozkır İmparatorluğu Atilla-Cengiz-Timur, Çev. M. Reşat Uzmen, İst., Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 1996.

Günaltay, M. Şemseddin, İslâm Tarihinin Kaynakları-Tarih Ve müverrihler-, Haz., Yüksel Kanar, İst., Endülüs yay., 1991.

Haig, T. W., "Saffârîler", İA., X/Eskişehir, MEB yay 1997.

Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar Akımlar, İst, Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1992.

Hansârî, Ravzâtü'l-Cennât, Çev: Esedullah İsmail, İsfahan, Matbaatül Hayriyye, 1226.

Hamerneh, Saleh K. "Notes On Al-Bîrûnî's Vıews Of Al-Râzî's Works", Al-Bîrûnî's Commemoratıve Volume, Karachi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Hamerneh, Sami K., Al-Bîrûnî's Book On Pharmacy And Materia Medica, Karachi, Hamdard Natıonal Foundation, 1973.

Hasan İbrahim Hasan, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, İst., Kayıhan Yayınevi, 1988.

Hizmetli, Sabri, İslâm Tarihçiliği Üzerine, Ankara, Diyanet İşleri Baş. yay., 1991.

Horovitz, Yusuf, el-Meğâzi'l-ûlâ ve Müellifûhâ, Arapçaya çev. Hüseyin nassâr, Kahire, Şirketü Mektebe, 1949.

Hülâgü Orhan, Farabi ve İbn-i Haldun'da Devle Düşüncesi, İst. Kırkambar yay., 1999.

Irah, Georges, Hint Uygarlığının Sayısal Simgeler Sözlüğü, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 3. Basım, 1998.

Ifrah, Georges, İslâm Dünyasında Hint Rakamları, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 3. Basım, 1998.

Israruddin, Muhammed, "Al-Bîrûnî's Contributions to Geography", Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachi, Hamdart National Foundation,

1979.

Işıltan, Fikret, “Tahir b. Hüseyin”, İA. Eskişehir, MEB yay. 1997.

İbn-i Ebi Usaybia, Müveffikü’t-Dîn Ebi’l-Abbâs Ahmet b. el-KâsımHalîfe b. Yunus es-Sa’dî el-Hazrecî, Uyûnü’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etibbâ, Tahkik. Nizârur Rıza, Beyrut, Dâr’u Mektebeti’l-Hayât, 1957.

İbn-i İshak, Muhammed, Siyer (Peygamberler Tarihi), Yay. Haz. Muhammed Hamidullah, İstanbul, Akabe yay., 2. Baskı, 1991.

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, İzzeddin Ebi’l-Hasan Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî, Beyrut, Dâru Sadr, 1979.

İbnü’l-Esîr, İslam Tarihi, Çev. Abdülkerim Özaydın, İstanbul, Bahar yay, 1986.

İbnü’l-Esîr, İzzeddin el-Cezerî, el-Lubâb fî Tehzîbi’l-Ensâb, Beyrut, Darı Sadr, Bty.

İbn-i Haldun, Mukaddime, Çev., Zakir Kadidî Ugan, İst., MEB., I, 1986.

İbn-i Havkal, Ebi’l-Kasım, Kitâbü Sûretü’l-Arz, Neşr. Fuat Sezgin, Leiden 1938/Frankfurt, 1992.

İbn-i Hurdezbih, Ebi’l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah, el-Mesâlik ve’l-Memâlik, Tah. Muhammed Mahzum, Beyrut, Dâr’u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1988.

İbn-i Kesîr, El-Bidâye ve’n-Nihâye, Beyrut, Mektebetü’l-Meârif, Bty.

İbn-i Kesîr, Büyük İslâm Tarihi, Çev. Mehmet Keskin, İstanbul, Çağrı yay., 1995.

İbn-i Nedîm, el-Fihrîst, Tah., Mustafa Muhammed, Mısır, Matbaatü’r-Rükâniye, Bty.

İstahrî, Ebî İshak İbrahim Muhammed Farisi Kerhi, Kitâbü Memâlik ve’l-Mesâlik, Tah. M. J. de Goeje, Leiden, 1870/Fuat Sezgin, Frankfurt,

1992.

Kafesoğlu, İbrahim, Harezmşahlar Devleti Tarihi, (485-618/1092-1221), Ankara, TTK yay., 984.

, Selçuklu tarihi, İst, MEB yay, 1972.

el-Kalkaşendî Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ali, Subhu'l-A'şâ fî sanâati'l-İnşâ, Tah. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut, Dâru'l Fikr, 1987.

Kâşif, Seyyide İsmail, İslâm Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metotları, Çev: Mehmet Şeker, Rıza Savaş, Ramazan Şimşek, İzmir, İl-Vak. Şti. yay., 1997.

Kâtip Çelebi, el-Mevlâ Mustafa b. Abdillehi'l Kostantınî (Hacı Halîfe), Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübü'l- Fünûn, Beyrut, el-Mektebetü'l Fasliyye, 1990.

el-Kazvînî, Muhammed Abdulvahap, Çahâr Makâle, Neşr. muhammed Muîn, Tahran 1333.

Elibüyük, Mesut, Matematik Coğrafya Evren, Gezegenler, Dünya, Zaman, Ankara, ekol Yayınevi, 1995.

Khurshıd, Abdus Salam, "Al-Bîrûnî's Polıtıcal Role And Phılosophy", Al-Bîrûnî CommemoratıveVolume, Karaçhi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Kösoğlu, Nevzat, Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, İst., Ötüken Neşr., 1990.

Köymen, Mehmet Altay, Selçuklu devri Türk Tarihi, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1963.

Küyel, Mübahat, "İbn-i Sînâ On Sorunun Karşılıklarını Beyrûnî İçin mi Yazmıştır", Beyrûnî'ye Armağan, Ankara, TTK yay, 1974.

Landi, Ernesto, "Niccola Machiavelli" Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Edit. Maurice Cranston, Çev. Nejat Mualimoğlu, İst., Marmara Üniv. İlahiyat Fak. yay., 1995.

Le Bon, Gustave, Tarih Felsefesinin Bilimsel Yasaları, Çev: Abdullah Gökçen, İstanbul, Ufuk yay., 1999.

Lorch, Richard, “Beyrûnî’nin Kavun Biçimindeki Usturlabı”, Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, Ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, Atatürk Kültür DTYK yay, 1990.

Machıavelli, Niccola, Hükümdar, Çeviren: Yusuf Adil Egeli, Ankara, Yıldız Matbaası, 1955.

Makdisî, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir Bennai Şâmî, Ahsenü’t-Tekasım, Tah. M. J. Goje, Leiden, 1906 (F. Sezgin, Frankfur, 1992).

Masumı, M. S. H., “Al-Bîrûnî’s Creeds As Depıcted In Hıs Works”, Al-Bîrûnî’s Commemoratıve Volume, Karaçhi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Mâverdî, Siyâset Sanatı/Nasihatü’l-Mülûk, Çev., Mustafa Sarıbıyık, İst., Kırkambar Kitaplığı, 2000.

Merçil, Erdoğan, “Sebüktegin’in Pendnâmesi”, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi”, İstanbul, İÜEF yay., 1975.

Mohaghegh, M., “Notes on the Bîrûnî’s Fihrist”, Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachi, Hamdart Natıonal Foundation, 1979.

, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul, Güryay Matbaacılık, 1985.

, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara, TTK yay., 1989.

, “Ziyârîler”, İA., Eskişehir, MEB yay, XIII, 1997.

Muhammed el-Müderris, “el-Fikrü’l-Coğrafî inde’l-Bîrûnî”, Müverrihul Arabî, Bağdat, sayı, 30, 1986.

Muhammed, Nazım, “Me’mûnîler”, İA., Eskişehir, MEB yay, VII, 1997.

Mutçalı, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, İstanbul, Dağarcık yay, 1995.

Nashabı, Hısham, “The Attıtude of Al-Bîrûnî Towards Science And Education”, Al-Bîrûnî Commemorative Volume, Karachi, Hamdard National Foundation, 1979.

Nasr, Seyid Hüseyin, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan yay, 1985.

, -Seyyid Mehdi Muhakkık, EbûReyhân Bîrûnî ve İbn Sînâ el-Esile ve’l-Ecvibe, Tahran, High Council of Culture and Art, 1352.

Nizâmî Arûzî, Ahmed b. Ömer b. Ali Semerkandî, Çahâr Makale, Tashîh Muhammed Kazvînî, Tahran, Byy, 1334.

Olgun, İbrahim, “Beyrûnî’nin Kişiye ve Topluma Bakışı”, Beyruni’ye Armağan, Ankara, TTK yay., 1974.

, “Al-Bîrûnî’s Outlook Of Man And Socıety”, Al-Bîrûnî Commemoratıve Volume, Karaçhi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Özaydın, Abdülkerim, “Hârizm”, İst., TDV yay., 1988.

Özbaran, Salih, Tarih Nedir (Tarihin Çağdaş Tanımı ve Alanı Üzerine Notlar), Fırat Üniv., Tarih Matodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu, Elezığ, Fırat Havzası Araştırma Merkezi, 1990.

Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayın Evi, İkinci Basım, 1996.

Paçacıoğlu, Burhan, Orta Türkçe Karahanlı Harezm Kıpçak ve Eski Anadolu Türkçesi, Sivas, Dilek Ofset Matbacılık, 1996.

Parmaksızoğlu, İsmet, Yaşar Çağlayan, Genel Tarih, Ankara, Funda yay., 1976.

er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, Râhâtü’s-Sudûr ve Âyetü’s-Sürûr, Ankara, TTK yay. 2. Baskı, I, 1999.

Reşidüddîn Fazlullah, Camiü’t-Tevârîh, Yay. Haz., Ahmet Ateş, Ankara, TTK yay., I, 2. Baskı, 1999.

Rosanthal, Franz, “Beyrûnî’nin Bilgi Kuramı ve Yöntemiyle İlgili Bazı Önvarsayımları Üzerine”, Beyrûnî’ye Armağan, Çev: Mübahat Türker Küyel, Ankara TTK. yay, 1974.

Rosenthal, Ervin I. J., Orta Çağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi, Çev., Ali Çaksu, İst., İz Yay., 1996.

Savaş, Rıza, Siyer ve Kaynakları, İzmir, Anadou Matbaası, 1995.

Sayılı, Aydın, “Doğumunun 1000’inci Yılında Beyrunî”, Beyruni’ye Armağan, Ankara, TTK yay, 1974.

, “Ebû Nasr mansûr’un Sinüs Kanununun Tanıtı Üzerine Beyrûnî’nin Mektubu”, Beyrûnî’ye Armağan, Ankara, TTK yay., 1974.

, “IX., X. Ve XI. Asırlar ve İslâm Dünyası Uygarlığında Önemli Katkısı Olan Kalburüstü Bazı Düşünürler ve Bilim Adamları”, Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, Ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, Atatürk Kültür DTYK yay, 1990.

, “Bilimin Tarihsel Gelişmesine Türkler’in Katkıları”, Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, Ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ankara, Atatürk Kültür DTYK yay, 1990.

, “Beyrunî ve Bilim Tarihi”, Beyruni’ye Armağan, Ankara, TTK. yay, 1974.

es-Sem’ânî, Ebî Sa’d Abdi’l-Kerîm b. Muhammed İbn Mansur et-Temîmî, el-Ensâb, Takdîm, Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, Dâru’l-Cenan, 1988.

Severcan, Şefeattin, “Tarihin Temel Amacıyla İlgili Bir Deneme”, Erciyes Üniv. İlâhiyât Fak. Dergisi, Kayseri, Erciyes Üniv. Matbaası, Sayı, 9, 1996.

, “Âlî’nin Siyaset Felsefesi”, İslâmiyât, Ankara, c. II, s. 4, 1999.

Shamsı, F. A., “Abû Al-Râıhân Muhammad İbn Ahmad Al-Bayrûnî”, Al-Bîrûnî Commemoratıve Volume, Karaçhi, Hamdard Natıonal

Foundatıon, 1979.

Smellie, K. B., “Aristo”, Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Edit: Maurice Cranston, Çev. Nejat Mualimoğlu, İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. yay., 1995.

Suter, H., “Ebû Ma’şer”, İA., Eskişehir, MEB yay., IV, 1997.

Sümer, Faruk, Tarihleri-Boy Teşkilatı Destanları (Türkmenler), İst., Türk Dünyası Araştırma Vakfı, 5. Baskı, 1999.

Şadruddîn Ebu’l-Hasan Ali b. Nâsır İbn Ali el Hüseynî, Ahbâr üd-Devletis-Selçukıyye, Çev., Necati Lügal, Ankara, TTK yay, 1943.

Şenel, Alâeddin, Siyasal Düşünceler Tarihi, Ankara, Bilim ve Sanat yay., 1996.

Şeşen, Ramazan, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İst., İSAR, 1998.

Şeşen, Ramazan, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yay, 1998.

Şibli, Mevlânâ, Asr-Saadet (İslâm Tarihi), Çev., Ömer Rıza Doğrul, İst., Eser Matbaası, 1977.

Taberî, Ebî Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Tarîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1987.

Tabrızı, G. R. Sabrı, “Al-Bîrûnî And Human Values Of The Eastern Renaıssance”, Al-Bîrûnî Commemoratıve Volume, Karaçhi, Hamdard Natıonal Foundatıon, 1979.

Tancî, Muhammed, “Beyrûnî’nin İbn-i Sînâ’ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ’nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî’nin İtirazları”, Beyrûnî’ye Armağan, Ankara, TTK yay., 1974.

Tekeli, Sevim, “Bîrûnî’de Güneş Parameterlerinin Hesabı”, Belleten, Ankara, TTK yay., C. XXVII, Sayı, 105, 1963.

Ternovskiy, V. N., İbn Sina (Avitsenna), Çev: Haydar Nouruzhan, Eskişehir, Anadolu Üniv. yay, 1986.

Terzioğlu, Arslan, Gazneliler Devrinin Büyük Türk Âlimi Al-Biruni (973-1051), XII/3, Haseki Tıp Bülteni (Ayrı Baskı), Bty.

Thilly, Franky, Felsefenin Öyküsü, Çev., İbrahim Şener, İst., İzdüşüm yay., 2000.

Togan, A. Zeki Velidi, Bîrûnî's Picture of the world, Yeni Delhi, 1949.

, "el-Bîrûnî ve Hareketi arz", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İst. Üniv. Edebiyat Fak. Dergisi, İstanbul, İst. Üniv. Edebiyat Fak. yay, I, 1953.

, "Al-Bîrûnî ve Hareket-i Arz", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İst. Üniv. Edebiyat Fak. yay, İstanbul, I, 1953.

, "Orta Çağ İslâm Aleminde Tenkidî Tarih Telâkkîsi", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İst. Üniv. Edebiyat Fak. yay, İstanbul, C. I, 1954.

, "Harezm", İA, Eskişehir, MEB yay., 1997.

, "Bîrûnî", İA. Eskişehir, MEB yay., 1997.

, Umumi Türk Tarihine Giriş, İst., İstanbul Üniv., Ed. Fak., yay. 3. Baskı, 1981.

, Tarihte Usul, İst., Enderun yay., 1985.

Tooley, R. W., Batlamyus'a kadar Hristiyan Öncesi Dönem Coğrafyası, Çev. Murat Ağarı, Van, Yüzüncü Yıl Üniv. SBE Dergisi, S. 2, 2001.

Toparlı, Recep, Harezm Türkçesi, Sivas, Dilek Ofset Matbaacılık, 1998.

Tümer, Günay, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni, Ankara, DİB yay., 1986.

, "Bîrûnî", DİA, İst., VI., 1999.

Uğur, Ahmet, Osmanlı Siyâset-Nâmeleri, Kayseri, Erciyes Üniv. Matbaası, 1992.

Uluçay, M. Çağatay, İlk Müslüman Türk Devletleri, İst., Millî Eğitim Basımevi, 1977.

Unat Reşit Faik, Hicrî Tarihleri Mîlâdî Tarihlere Çevirme, Ankara, TTK yay., 1984.

Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Sînâ", İA, Eskişehir, MEB yay., V-II, 1997.

Yâkût er-Rûmî, İrşâdü'l-Erîb ile Marifeti'l Edîb/Mu'cemü'l-Üdebâ, Matbaatü Hindiyye, 1930.

Yakut el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî el-Bağdâdî, Mu'cemü'l-Buldân, Beyrut, Dâru's-Sadr, 1979.

Yaltkaya, Şerefeddin, Kitabüssaydele Fittıb Mukaddimesi, İst. Millî Mecmua Basım Evi, 1937.

Yazıcı, Nesimi, İlk Türk İslâm-Devletleri Tarihi, Ankara, Ankara Üniv. İlâhiyât Fak yay., 1992.

Yıldırım, Cemal, Bilim Tarihi, İst. Remzi Kitap Evi yay, 1983.

, Bilimin Öncüleri, Ankara, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2. Basım, 1995.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Emeviler Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul, Çağ yay., 1992.

Zahîreddîn el-Beyhakî, Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme, Tah. D. Refîkul Acem, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1994.

ez-Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin, Kitap Tezkiratü'l-Huffâz, Byy., Dâru Ahyâi Türâsil Arabî, Bty.

Zeki, Salih, Âsâr-u Bâkiye, İstanbul, Matbaai Amire, 1921.

Zettersteen, "Büveyhîler", İA., Eskişehir, MEB yay., II, 1997.

Türkistan Coğrafyasında Yetişen Ünlü Din Bilginleri / Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yıldırım [s.681-690]

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Dünyanın en eski ve devamlı kavimlerinden biri ve yaklaşık olarak dört bin yıllık bir tarihi geçmişe sahip olan Türkler, değişik bölgelerde yaşamışlar ve farklı coğrafyalarda hayatlarını sürdürmüşlerdir. Ana yurtlarının Orta Asya coğrafyası olduğu kabul edilir. Anayurttan başlayan göç hareketleriyle dünyanın çeşitli bölgelerinde bulunarak her zaman dinamik ve aktif durumda olmuşlar ve bu yönleriyle de dünya tarihinde mühim rol oynamışlardır. Bu bağlamda Türk milleti, İslamiyeti kabulünden önce uzak doğudan Avrupa ortalarına kadar bütün bozkırlar bölgesinde bin yılı aşan bir süre hüküm sürmüş ve birçok siyasi, içtimai ve kavmî izler bırakmış,1 İslamiyeti kabulünden sonra da çeşitli Müslüman ülkelerde büyük imparatorluklar veya devletler, atabeylikler ve beylikler kurarak

İslâm dünyasının mukadderatına hâkim olmuş ve Osmanlılarla birlikte mütalaa edildiği takdirde, Orta Asya, Yakın Şark ve Şarkî Avrupa'nın son bin yıllık tarihine istikamet vermişlerdir.2

Türkler, İslam orduları ile Hicâz bölgesinde yeni dinin verdiği heyecanla Yarmûk Savaşı (634) ile Bizans'ı Suriye'den attıktan sonra Kâdisîya (635) ve Nihâvend (642) savaşlarıyla İran'ı ele geçirdikten ve son Sâsânî imparatorunu takip ederken Ceyhun kenarında karşılaştılar. Gürcistan ve Sistan havalisindeki Oğuz kabile kırıntıları ile Kuhistan-Fars arasında oturan dağınık Kalaçlar bir yana bırakılırsa, o tarihlerde devlet olarak sadece Göktürk İmparatorluğu vardı. Bunun da hem şark hem garp kolu fetret devresi de (Çin'e tabiyet) bulunduğu için Maveraünnehir bölgesindeki şehir krallıklarına gereken yardım yapılamıyordu. Bu sıralarda İslamın merkezinde Ali-Muaviye mücadelesi ve Hârici isyanları şarkta İslam ordularının hızını kestiği için VIII. asır başlarına kadar Türklerle İslam ordularının karşılaşmaları bir sınır harekatı ölçüsünü aşamamıştı. Emevîlerin İslam İmparatorluğunun bütün şark bölgelerini içine alan Irak umumi valiliğine Haccâc'ı tayin etmeleri, bu zatın da devrin sayılı kumandanlarından Kuteybe b. Müslim'i Horasan'a göndermesi (705), savaşların birdenbire alevlenmesine sebep oldu. İslam orduları kısa zamanda Maveraünnehir'e hâkim oldukları gibi, akınlarını Talas'a kadar uzattılar. Neticede Arapların müdaafayı tercih eder duruma girmelerinden onların, silahla mücadeleye girişen Türkler karşısında kesin başarıya ulaşamadıkları anlaşılmaktadır.

Böylece Türkler, bünyelerine ve inanç ve telakkilerine uygun taraflarını buldukları İslamiyeti kabul ettiler. Bu, umumiyetle kabul edildiği gibi, Türklerin, dünya tarihinin en mühim hadiselerinden biri olarak bakılan İslamiyete girişlerinin, kendi arzuları ile vuku bulduğunu göstermektedir.3

Bünyelerine ve inanç ve telakkilerine uygun buldukları İslamiyeti kısa sürede benimseyen Türk milleti, kabülün ardından daha sonraları İslamiyetin bayraktarı olarak anılmışlardır. Bu noktada bilime katkıları bilhassa da İslâmî ilimlere büyük hizmetleri olduğu bilinmektedir. Daha İslâmî Türk devletlerinin teşekkülünden önce bilhassa Maveraünnehr'de tanınmış Türk bilginleri yetişmeğe başlamış, Karahanlılar zamanında bilhassa Buhârâ ve Semerkant şehirleri başlıca ilim merkezleri haline gelmiş idi. İslam dünyasında büyük fıkıh, hadis, kelâm, tefsîr ve tasavvuf sahasında birçok bilgin bu coğrafyada yetişmiştir.

Biz de bu çalışmamızda Orta Asya Türkistan coğrafyasında yetişen ünlü din alimlerini tanıtmaya çalışacağız.4 Çalışmamızda bu coğrafyayı Horasan ve Maveraünnehir bölgesi diye iki bölge şeklinde ele alıp ve bu bölgelerde bulunan şehirlerde yetişen ünlü din bilginlerini nispet edildikleri yere göre vereceğiz.

Horasan Bölgesi

Horasan, İran'ın doğusundan başlayarak Ceyhun Nehri'ne uzanan bölgenin adıdır. Batıda sınırı İran'ın doğu sınırını teşkil eden Cürcan ile başlar, güneyde İran ve Horasan Çölü, kuzeyde Harezm, doğuda Sind ve Sicistan, kuzey doğuda ise Maveraünnehr'e kadar uzanır. Bu bölgede, diğer pek çok şehrin yanısıra Merv, Herat, Belh, Rey, Cüzcan, Nişabur, Nesâ, Dameğan, Faryab, Talikan ve Cürcan gibi İslam kültürünün meşhur merkezleri bulunmaktadır.5 Şimdi bu bölgede yetişen ünlü din bilginlerini nispet edildikleri şehirlere göre tanımaya çalışalım:

a. Belh

Maveraünnehir'in kuzeyinde bölgeden geçen önemli ticaret yolu üzerinde kurulmuş ve Ahmed b. Kays tarafından fethedilmiş bir şehirdir.6

1- Ebû Mutî, Hakem b. Abdullah b. Mesleme el-Belhî. (ö. 814) Ebû Hanife'nîn yakın arkadaşı ve talebesi ve el-Fıkhu'l-Ebsat adlı eserinin

râvîsi. Belh'te onaltı yıl kadılık yaptı ve orada vefat etti. Bazı görüşleri sebebiyle Cehmiyye ve Mürcielikle7 itham edilmiş olup hadis münekkitlerince tenkid edilmiş ve rivayet bakımından zayıf kabul edilmiştir.8

2- Ebû İshak, İbrâhim b. Süleyman b. Zeyyât (ö.II. asrın II. yarısı). Belh'in ileri gelenlerinden olup ve Mürciî olarak bilinmektedir. Hadis konusunda tenkit edilmiştir.9

3- Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Mervezî el-Belhî (ö.842). Muhaddis10 ve müfessir. İmam Mâlik'in Muvatta' adlı eserini rivayet etmiştir. es-Sünen adlı eseri meşhurdur. Mekke'de vefat etmiştir.11

4- Kuteybe b. Said b. Cemîl b. Tarîf es-Sekafî el-Bağlânî el-Belhî (ö.855). Horasan'ın yetiştirdiği en büyük âlimlerinden muhaddis, fakih. Memleketinde hadis ilminin yayılmasında büyük hizmeti geçmiştir. Bir müddet Bağdat'ta kadılık yapmıştır. el-Avâlî fi'l-Hadîs, Kitâbu't-Tabakât ve Kitâbu't-Tarîh adlı eserleri vardır. Belh'in Beğlân kasabasında vefat etmiştir.12

5- Hâkimu'ş-Şehîd, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Mervezî el-Belhî (ö.945). Tanınmış hanefi âlimi. Buhara kadılığı ve Horasan Sâmânî Emîrî'ne vezirlik de yapan el-Hâkimu'ş-Şehît, 945 yılında Merv'de şehit oldu el-Kâfî, el-Muhtasar, el-Müntekâ adlı eserleri vardır.13

6- Ebû Cafer Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Belhî el-Hinduvânî. (ö.973). Belh'li büyük hanefi âlimi. Belh'te Hindistan'dan getirilen köle ve cariyelerin indirildikleri Bâbu Hinduvân adlı mahalleye nispetle Hinduvânî diye anılmaktadır. İlminden dolayı da kendisine Küçük Ebû Hanife denmiştir. 62 yaşında Buhara'da vefat etti.14

7- el-Burhânu'l-Belhî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan b. Muhammed el-Belhî (1153). Tanınmış hanefi âlimi. Belh tarafında Tahâristân köylerinden

Sikender'de doğdu. Şam'da vefat etti.15

b. Merv

Merv vadisinde kurulmuş olan bu şehir, Horasan'ın önemli merkezlerinden biridir.16

1- Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem el-Mervezî (ö.789). Çok yönlü bir âlimdir. Ebû Hanîfe'nin talebesi olup fıkhını toplayan kimse olması sebebiyle "el-Câmî" lakabıyla meşhur oldu. Merv'de kadılık yaptı. Hadis uydurmakla itham edilmiştir.17

2- Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdıh el-Hanzalî et-Temîmî el-Mervezî (ö.797). Muhaddis,18 müfessir, fakih, edîb ve zâhit. Babası Türk, annesi Harezm'lidir. Her türlü ilimde asrının bilgini idi. Zengin hadis ve fıkıh kültürüne sahipti. Bizanslılarla yapılan bir savaş dönüşü, Fırat üzerindeki Musul'a bağlı Hît kasabasında hicri 181 yılında hastalanıp vefat etti. Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik adlı eseri sahasında meşhurdur.19

3- Îbn Râheveyh (Râhûye) Ebû Yakûb İshâk b. İbrahim b. Mahled el-Hanzelî el-Mervezî. (ö.853) Meşhur muhaddis, müfessir ve fakih. 778 (veya 782-83) yılında Merv'de doğdu. Farsça bir terkip olan "Râheveyh" veya "Râhûye", "yolda doğmuş" manasına gelmekte olup İbn Râheveyh'in babasının lakabıdır. İbn Kuteybe, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî gibi büyük muhaddisler, ondan rivayette bulundular. Buhârî'ye Sahîh'i tasnif etmesini de o tavsiye etmiştir. 853 yılında Nisâbur'da vefat eden İbn Râheveyh'in yazmaları bulunan el-Müsned'i yanında kaynaklarda zikredilen Kitâbu's-Sünen fı'l-Fıkh ve Kitâbü't-Tefsîr adlı eserleri vardır.20

4- es-Sâğânî, Ebu'l-Fedâil Radiyuddîn Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan b. Haydar el-Kureşî el-Umerî el-Adevî el-Hindî (ö.1252) Muhaddis ve tanınmış hanefî âlimi. Mevr köylerinden Sâğân asıllı olup (Haziran-Temmuz 1181'de Lahor'da doğdu. Gazne'de büyüdü. Bağdat'a geldi.

Bağdat'ta vefat etti, vasiyyeti üzerine Mekke'de defnedildi. Meşârikü'l-Envâr, er-Risâle fi'l-Mevzûa adlı eserleri meşhurdur.21

c. Herat

Afganistan'ın kuzeybatısında bulunan bir şehirdir.22

1- Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd et-Temîmî ed-Dârimî es-Sicistânî (ö.893). Selefiyyenin önde gelen temsilcilerinden hadis, fıkıh ve kelam âlimi. Devrinin Herat muhaddisidir.23 Kitâbu'r-redd ale'l-Cehmiyye ve er-Redd alâ Bişr el-Müreysî adlı eseri meşhurdur. Kudüs'te vefat etti.24

2- Şeyhulislam el-Ensârî el-Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Alî (ö.1089). Muhaddis, mufessir, usulcü ve kelamcı. İbn Mett el-Herevî diye de meşhurdur. Kandehar'da doğmuş, Herat'ta vefat etmeştir. Zemmu'l-Kelâm adlı eseri meşhurdur.25

3- Beğâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî. (ö.1122) Tanınmış şâfiî fıkıh âlimi, muhaddis ve müfessir. "Muhyi's-sünne", "Ruknu'd-dîn" lakaplarıyla anılan Beğavî, Herat yakınlarında Bağ veya Bağşûrludur. "el-Ferrâ" (kürkçü) lakabı da babasının mesleğinden dolayıdır. Birçok konuda eser verdi. 1122 veya 1117 yılında Merverruz'da vefat etti. Mesâbihü's-sünne, Kitâbu Şerhi's-sünne, el-Cem' Beyne's-Sahîhayn, Tercümetü'l-Ahkâm, et-Tehzîb, el-Kifâye, Meâlimü't-Tenzîl, Fetâvâ adlı eserleri bulunmaktadır.26

4- Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö.1606). Tanınmış hanefî fakihi, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimi. Herat'da doğdu, ilk tahsilini orada yaptıktan sonra Mekke'ye gitti ve oraya yerleşti. Başta fıkıh ve hadis olmak üzere kıraat, tefsir, akâit ve kelâm, tasavvuf, tarih, hat, dil ve edebiyat konularında derin bilgi sahibi, içtihat seviyesinde bir âlimdir. Bazıları matbu ve hemen hemen hepsinin yazmaları mevcut 180 civarında kitap ve risale telif etti. Mekke'de vefat etti.27

ç. Rey

Kumus ve Cibal arasındaki Deylem bölgesinde kurulmuş büyük bir yerleşim merkezidir ve Tahran'ın 8 km. güney doğusundadır.28

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriya b. Muhammed el-Hemedânî el-Kazvînî er-Râzî (ö.1005). Meşhur Arap dil âlimi. Doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. Hemedân'da yaşadı ve orada vefat etti. İbn Fâris, gramer, şiir, fıkıh ve tefsire olan vukufu yanında lügat alanındaki çalışmalarıyla meşhur olmuştur. Başlangıçta şâfiî iken daha sonra mâlikî mezhebine geçmiştir. Mekâyîsü'l-lüğa, el-Mücmel fı'l-Lüğa, es-Sâhibî fî fıkhi'l-lüğa adlı eserleri meşhurdur.

d. Cüzcân

Horasan'ın Belh şehrine bağlı beldelerinden birisidir.29

Ahmed b. el-Cerrah el-Cüzcânî. Cüzcân'da İrca fikrinin savunucuları ve Rey ehlinin önde gelenleri arasında sayılan biridir.30

e. Nisabur

Abarşahr diye bilinen eyaletin merkezi ve Horasan'nın en güzel şehirlerinden birisidir.31

1- Müslim, Ebü'l-Hüseym Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö.817-875). Meşhur muhaddis. 817 yılında Nisâbûr'da doğdu. İbn Kuteybe, İbn Râheveyh ve Ahmed b. Hanbel'den hadis dinledi. Kendisinden de Tirmizî, İbn Huzeyme ve İbn Ebî Hatim gibi âlimler rivayette bulundular. 875 yılında Nisabur'a bağlı Nasrâbâd'da vefat etti. Kütüb-i Sitte içerisinde de yer alan es-Sahîh adlı eseri meşhurdur.32

2- el-Hâkımu'n-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Hamdeveyh (Hamdûye) ed-Dabbî en-Nîsâbûrî (1014). Meşhur muhaddis. 3 Mart 933 tarihinde Nisabur'da doğdu. Bir süre kadılık yaptığından dolayı "el-Hâkim" diye anıldı. 1014 yılında Nisabur'da vefat etti. Târihu Nîsâbûr, el-Müstedrek, Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs, el-Medhal fi usûli'l-Hadîs önemli eserleri arasında zikredilir.33

3- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali b. Abdillah b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî (ö.1066). Muhaddis ve fakih. Nisabur'un nahiyelerinden Beyhak34'a bağlı Hüsrevcird köyünde doğdu. Kaynaklar bine yakın eserinin olduğunu kaydetmektedir. Bazıları şunlardır: es-Sünenü'l-Kübrâ, Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfat, Ma'rifetü's-Sünen ve'lnen ve'l-Âsâr, Ahkâmu'l-Kur'an.35

4- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö.1072). Büyük tasavvuf âlimi. Ustuva'da doğdu. Tahsil için Nisabur'a gitti. Orada Ebû Ali ed-Dekkâk'ın meclisinde bulundu ve ona intisap ederek tarikata girdi. Hocası onda gördüğü istidat üzerine kendisiyle özellikle meşgul oldu ve kızıyla evlendirdi. Hocasının ölümü üzerine onun yerini alan Kuşeyrî, tasavvufta Nisabur ve Horasan havalisinin en büyük üstadı oldu. Nisabur'da vefat etti. Şafiî mezhebine müntesip bulunan Kuşeyrî, nisbesini Horasan'a yerleşen Kuşeyr kabilesinden almıştır. Birçok eseri olan müellifin er-Risâletu'l-Kuşeyriyye adlı eseri meşhurdur.36

5- Nâsihî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsıhî en-Nisâbûrî (ö.1055). Büyük hanefî âlimi. Sultan Mahmud b. Sebüktegin'in Buhara'da kâdilkudâtlığını yaptı. Ders ve fetva verdi. Buhara'da vefat etti. "Nâsıhî", dedelerinden "Nasıh" adlı birine nispet olup oğulları Muhammed ve Yahya da kadılık yapmış büyük âlimlerdendir.

f. Serahs

Meşhed ile Merv arasında kurulmuş Horasan'ın en eski şehirlerinden birisidir.37

1- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî. (1090). Büyük hanefi müçtehidi. Muhtemelen 1009 yıllarında doğdu. Buhara'da tahsil gördü. Özcend'de 15-16 yıl kadar hapiste kaldı38 1090-91 yılında vefat etti. Vefat tarihi 490, 500 yıllarına doğru şeklinde de

geçer. Hanefî fıkıh kitaplarında “Şemsü’l-Eimme” dendiğinde o, ‘el-Mebsût” denince de onun eseri kasdedilir.39

2- Burhânu’l-İslâm es-Serahsî, Radiyuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, (ö.1149). Tanınmış hanefî âlimi. Halep’te Nûriyye ve Haleviyye medreselerinde ders verdi. Daha sonra bu görevden alınan Radiyuddîn es-Serahsî, Dımaşk’ta Hâtûniyye medresesinde müderrislik yaptı ve orada vefat etti.40

g. Nesâ

1- İbn Zencûye, Humeyd b. Mahled b. Kuteybe b. Abdillah el-Ezdî en-Nesâî (ö.865). Muhaddis ve fakih. Hicri 180’de Nesâ’da doğdu. Ayrıca sünneti, orada ilk defa ortaya koyup neşreden muhaddis kabul edilmiştir. Kitâbu’l-Emvâl, Kitâbu’t-Terğîb ve’t-Terhîb, Fedêu’l-Â’mâl, el-Âdâbu’n-Nebeviyye adlı eserleri vardır.41

2- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö.915). Meşhur muhaddis ve kütüb-i sitte müelliflerindendir. 830 yılında Horasan’a bağlı Nesâ’da doğdu. Nesâî uzun bir süre Mısır’da, sonra da Dımaşk’ta ikamet etti. Kadılık yaptığı da rivayet edilen Nesâî 915 yılına Dımaşk veya Remle’de vefat etmiş olup mezarı Mekke’dedir. es-Sünen adlı eseri meşhurdur.42

3- et-Teftâzânî, Sa’düddîn Mesud b. Ömer (ö.1390). Tanınmış kelâm, fıkıh ve dil âlimi. Horasan’da Nesâ yakınında büyük bir kasaba olan Teftâzân’da doğdu. Naklî ve aklî bütün ilimlerde, özellikle kelâm, fıkıh, mantık ve belagatte derin bilgi sahibiydi. Eserleri Doğu İslâm ülkelerindeki medreselerde el kitabı oldu. Timur’la münasebetleri oldu. 10 Ocak 1390 tarihinde Semerkant’ta vefat etti ve Serahs’a defnedildi. Hanefî ve Şafiî mezheblerinde eser vermiş olması sebebiyle bazı âlimlerce hanefî, bazıları tarafından da şâfiî sayılan Teftâzânî’nin vefat tarihi 791, 793 ve 797 olarak da geçmektedir. Et-Telvîh fî Keşfi Hakâiki’t-Tavdîh, el-Mekâsıd, Şerhu

Mekâsidi’t-tâlibîn, Şerhu’l-Akâid, Şerhu’t-Tasrîf adlı eserleri bulunmaktadır.43

h. Kirmân

Kirmânî, Ebu’l-Fadl Ruknuddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî. (ö.1149). Tanınmış hanefî fıkıh âlimi. Merv’de ikamet eden Kirmânî, Horasan bölgesinde hanefî ulemasının imâmı idi. Eserleri Horasan ve Irak’ta yayıldı. Merv’de vefat etti. et-Tecrîdu’r-Ruknî, Cevâhiru’l-Fetâvâ, Şerhu’l-Câmii’l-kebîr, Fetâvâ Ebu’l-Fadl adlı eserleri bulunmaktadır.44

ı. Cürcân

Seyyid Şerif el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (ö.1413). Tanınmış ıstılah ve hanefî fıkıh âlimi. 24 Şubat 1340 tarihinde Esterâbâd yakınlarında Tâcû’da doğdu. Timur Şiraz’ı alınca onun meclisinde Teftâzânî ile tartışmaları olmuştur. Timur’un emriyle Semerkant’a gitti ve Timur’un ölümü üzerine tekrar Şiraz’a döndü. 6 Temmuz 1413 tarihinde orada vefat etti. Seyyid Şerif’in bütün eserleri makbul ve yaygın olup onun zekâ ve dirayetini göstermektedirler. İslâmî ıstılahlara dair et-Ta’rîfât adlı eseri ile Şerhu’s-Sirâciyye (el-Ferâizu’ş-Şerîfiyye) adlı eserleri bulunmaktadır.45

i. Feryab

1- el-Firyabî, Ebû Abdillah, Muhammed b. Yusuf el-Vâkıd (ö.827). Muhaddis, fakih ve müfessir. 738 veya 743-744 Feryab’da doğdu. Türkî nisbesiyle de anılır. el-Musned adlı eseri meşhurdur. Filistin’de vefat etti.46

2- el-Firyabî, Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed b. el-Hasen (ö.301/913). Muhaddis, fakih ve müfessir. 822 Belh yakınındaki Faryab’ta doğdu. Türkî ve Horasânî nisbeleriyle anılır. Yine Firyabî diye anılan hemşehrisi Muhammed b. Yusuf’tan ayırmak için bazı kaynaklarda kendisine Firyabî es-Sağîr denilmiştir. Devrinin hadis âlimlerindendir. Bağdat’ta vefat

etmiştir. Fedâilu'l-Kur'an, Delâilu'n-Nubuvve ve Kitâbu'l-Kader adlı eserleri eserlerinden bazılarıdır.47

Maveraünnehir Bölgesi

Maveraunnehir bölgesi ise Ceyhun nehrinin doğu tarafı olup, İslâmdan önce Hayatıla adını taşıyordu. Bu bölge Maveraünnehir adını İslam'dan sonra almıştır.48 Kuzeyde Türkistan, güney batıda Horasan, kuzey batıda Harezm, güneyde Tahâristan ve doğuda Çin hududundaki Taşkent ile sınırlıdır. Bu bölgede, önemli yerleşim merkezleri arasında Tirmiz, Nesef, Taşkent, Fergana, Buhara ve Semerkant başta olmak üzere pek çok şehir bulunmaktadır.49 Şimdi bu bölgede yetişen ünlü din bilginlerini nispet edildikleri şehirlere göre tanımaya çalışalım:

a. Tirmiz

Belh şehrinin kıyısında kurulmuş Özbekistan'ın güneyinde Ceyhun nehrinin kuzey kıyısında bulunan eski bir şehirdir.50

1- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmîzî es-Sülemî (ö.892). Büyük muhaddis. Tirmiz'e bağlı Buğ'da doğdu. Aralarında Kuteybe b. Said, Süfyân b. Vekî ve Ebû Davud'un da bulunduğu birçok hocadan hadis dinledi. Hocası Buhârî'nin vefatından sonra Buhara'da onun yerini aldı. 892 yılında Tirmiz'de vefat etti. el-Câmiu's-Sahîh (Sünen) ve Kitâbu'ş-Şemâil meşhur eserleri arasındadır.51

2- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah, Muhammed b. Ali el-Hasen (ö.932) Velilik konusunda görüşleriyle tanınan sûfî. Muhtemelen IX. asrın başlarında Tirmiz'de dünyaya geldi.

Hızır'la karşılaştığı ve ondan tahsil gördüğü söylenir. Daha çok Hatmu'l-evliyâ konusundaki fikirleriyle dikkati çekmiştir. Hatmu'l-evliya, Nevâdiru'l-usûl adlı eserleri meşhurdur.52

b. Nesef

Buhara'yı Belh'e bağlayan yol üzerinde Ceyhun'la Semerkant arasında bulunan nüfus itibarıyla kalabalık ve büyük bir şehirdir.53

1- en-Nesefî, Ebû Ali, Hüseyin b. Hıdr b. Muhammed el-Feşîdiyzecî (ö.1033). Hanefî fıkıh âlimi. Bağdat'ta tahsil gördü. Ebû Ali en-Nesefî, bir süre kadılık yaptı. 24 Temmuz 1033 tarihinde 80 yaşlarında Buhara'da vefat etti.54

2- el-Mustağfirî, Ebu'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tezz en-Nesefî. (ö.1040). Maveraünnehr hanefi âlimlerinin önde gelenlerinden, muhaddis ve fakih. Nesef'te hatipblik de yapan Mustağfirî, 1040 tarihinde orada vefat etti. Târîhu Neşef ve Keş, Delâilu'n-Nübüvve, Fedâilu'l-Kur'ân, Ma'rifetu's-Sahâbe, Kitâbu'l-Münâsebât, Hutabu'n-Nebî adlı eserleri bulunmaktadır.55

3- Pezdevî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim, Fahru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Bezdevî (ö.1089). Meşhur hanefi âlimi, 1009 yıllarında doğdu. Hayatı hakkında etraflı bilgimiz bulunmamaktadır. Nesef'e altı fersah mesafede Bezde kalesine nispetle anılmakta olup eserlerinin zor anlaşılması sebebiyle de "Ebu'l-Usr" diye tanınagelmiştir. Fahru'l-İslâm Pezdevî, Keş'te vefat etti ve Semerkant'a götürülerek oraya defnedildi. Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlu'l-Bezdevî) adlı eseri önemlidir.56

4- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî. el-Mekhûlî. (ö.1114). Hanefî fıkıh ve kelâm âlimi. Büyük dedesi Mekhûl b. el-Fadlan-Nesefî'ye nispetle "el-Mekhûlî" nisbesiyle anılan Ebu'l-Muînen-Nesefî, Alâuddîn es-Semerkandî'nin hocasıdır. Şerhu'l-Câmii'l-Kebîr, el-Umde fi Usûli'd-Dîn, et-Temhîd li-kavâidi't-Tevhîd, Tabsiretu'l-Edille, Menâhicu'l-Eimme, Bahru'l-Ulûm adlı eserleri bulunmaktadır.57

5- en-Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nesefî es-Semerkandî el-Mâturidî (ö.1142). Tanınmış hanefî fıkıh, kelâm ve tefsir âlimi. Nesef'te doğdu. 100 civarında eser telif etti. Nesefî, ilimdeki üstünlüğünden olsa gerek, "müfti's-sakaleyn"diye anılmıştır. 3 Aralık 1142 tarihinde Semerkant'ta vefat etti.58

6- en-Nesefî, Ebu'l-Fadl Burhânuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, el-Burhânu'n-Nesefî (ö.1288). Hanefî fıkıh âlimi. Hilaf ilminde mahirdi. Hayatı hakkında kaynaklar fazla bilgi vermemektedir. Aralık-Ocak 1288 tarihinde Bağdat'ta vefat etti.59

7- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.1310). Büyük hanefî âlimi, müctehit. Nesef'te doğdu. Kirmân'da el-Kütbiyye ve es-Sultâniyye medreselerinde müderrislik yaptı. Bütün eserleri ulema nezdinde itibar gördü. Bağdat seyahatinden dönerken Ağustos 1310 tarihinde İzâc'da (Huzistân) vefat etti ve orada defnedildi. Kenzü'd-dekâik, Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl adlı eserleri bilinmektedir.60

c. Buhara

Bugün Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Maveraünnehir'de, Zerefşân Nehri yatağının aşağı havzasındaki büyük vadide kurulmuş tarihî ve bir süre Samanî devletinin başkenti olmuş bir şehirdir.61

1- Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhârî (ö.831). Maveraünnehrin büyük hanefi âlimlerinden olup mezhep imamlarına muhalefet ettiği görüşleri ile bilinmektedir. Buhara'da vefat etti.62

2- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. Muğîre el-Cu'fî (ö.870). Büyük ve meşhur muhaddis. 810 yılında Buhara'da doğdu. İlk tahsilini memleketinde yaptı. 16 yıl kadar süren zorlu ilim seyahatlerinden sonra şöhretli bir âlim olarak Buhara'ya döndü. 870 yılında vefat eden Buhârî'nin vefat yeri kaynaklarda Bağdat veya Semerkant'a iki fersah mesafedeki Hartanak köyü olarak geçmektedir. el-Câmiu's-Sahîh, el-Edebü'l-Müfred, et-Târihu'l-

Kebîr, et-Târîhu's-Sağîr, Kitâbu'd-Duâfâi's-Sağîr, Kitâbu'l-Kunâ adlı eserleri bulunmaktadır.63

3- Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakub el-Kelâbâzî es-Sebezmûnî. (ö.952). Maveraünnehr'in büyük hanefî âlimlerinden olup Buhara köylerinden Sebezmûn'a nispet edilir. "Üstâz" diye tanınmış olup Şah Veliyullah ed-Dihlevî onu "ashâbu'l-vücûh"tan sayar. Ebû Hanife'nin Müsned'ini tasnifinden başka Keşfu'l-âsâri'ş-Şenfe fi Menâkibi Ebî Hanîfe adlı bir eseri vardır.64

4- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî (ö.990). Muhaddis, fakih ve sûfî. Kelâbâzî tasavvuf tarihinin en eski kaynaklarından et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf adlı eserin müellifidir. Doğum tarihi ve kaç yıl yaşadığı hakkında bilgiye sahip değiliz. Buharâ'ın bir mahallesi olan Kelâbâz (Gülâbâd) 'da65 doğduğu için buraya nispet edilmiş ve Kelâbâzî diye anılmış ve meşhur olmuştur. et-Ta'arruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf, Maâni'l-Ahbâr, Kitâbu'l-Erbaîn fi'l-Hadîs önemli eserleri arasında yer almaktadır.66

5- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer b. İsa ed-Debûsî (ö.1039). Hilaf ilminin kurucusu kabul edilen büyük Hanefi fakihi. Hayatı hakkında fazla birşey bilinmemektedir. Mart 1039 tarihinde Buhara'da vefat etti. Kıymetli eserler bırakan Debûsî'nin ilk defa "Hilaf" (mezhepler arası mukayeseli hukuk) ilmini ortaya koyan kimse olduğu kaynaklarda zikredilir. Te'sîsu'n-Nazar, Takvîmü'l-Edille adlı eserleri sahasında önemli eserlerdir.67

6- Halvânî, Ebû Muhammed Abdulaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih, Şemsü'l-Eimme el-Buhârî (ö.1050). Buhara'da re'y ashabının imâmı, büyük hanefi müçtehidi. Vefat tarihi kaynaklarda 448, 449, 452, 456 olarak geçtiği gibi, Buhara'da vefat ettiği veya Keş'te vefat edip Buhara'da

defnedildiği de kaydedilmektedir. “Halvânî” (veya Halvâî), helva yapım ve satımına nispettir. el-Mebsût adlı eseri vardır.68

7- Hâherzâde Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin (Hasan) b. Muhammed el-Buhârî, Bekr (ö.1090). Maveraünnehir’in büyük hanefi âlimlerinden. Kadı Ebû Sabit Muhammed b. Ahmet el-Buhârî’nin kız kardeşinin oğlu olduğundan “kız kardeşin oğlu” manasına “Hâherzâde” lakabını almıştır. Bu lakab, Maveraünnehir bölgesinde tanınmış bazı âlimlerin kız kardeşlerinin oğlu olan bazı âlimler için kullanılmıştır. el-Mebsût, et-Tecnîs Şerhu Edebi’l-kâdî, Şerhu’l-Câmii’l-kebîr, Şerhu Muhtasari’l-Kudûri, el-Muhtasar, el-Fetâvâ adlı eserleri vardır.69

8- Zerencerî, Ebu’l-Fadl, Şemsü’l-Eimme Bekr b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Hazrecî ez-Zerencerî el-Buhârî. (ö.1118). Büyük hanefi âlimi. Sahabi Câbir b. Abdullah’ın soyundan olup Buhara köylerinden Zerengirlidir (Arapça’da Zerencer). Ensâp ve tarih bilgisine de sahipti. Memleketinde Küçük Ebû Hanife diye anılırdı. Buhara’da vefat etti, Kelâbâz’a defnedildi.70

9- Akîlî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Ensârî (ö.1180). Buhara’lı büyük hanefî âlimi. 27 Eylül 1180 tarihinde Buhara’da vefat eden Akîlî’nin vefat tarihi 596 olarak da geçmektedir. Minhâcu’l-Fetâvâ adlı eseri bulunmaktadır.71

10- İmâmzâde, Sedîduddîn Muhammed b. Ebubekr, Ruknü’l-İslâm el-Buhârî es-Şerğî (ö.1177). Hanefi fıkıh âlimi, edip ve mutasavvıf. Buhara’da müftülük ve vaizlik yaptı. Fıkhî konuları ve tasavvufî âdâbı içeren Şir’atu’l-İslâm ilâ Dâri’s-Selâm adlı eseri bulunmaktadır.72

11- Attâbî, Ebû Nasr Zeynuddîn Ahmet b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî (ö.1190). Maveraünnehir hanefî ulemasının önde gelenlerinden olup Buhara’nın Attâbiye veya Dâru Attâb mahallesine nispetle anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Buhara’da vefat etti ve Kelâbâz’a defnedildi.

Vefat tarihi bazı kaynaklarda 1186 olarak da geçer. İlk hanefî kaynaklarına dayanması itibariyle el-Fetâva'l-Attâbiyye adlı eseri önemlidir.73

12- Hasîrî, Ebu'l-Mehâmid Cemâluddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdusseyyid b. Osman el-Buhârî (ö.1238).Tanınmış hanefi fıkıh âlimi. Buhara'da doğdu. Şam'da en-Nûriyye medresesinde ders verdi. Zamanında hanefî ulemanın önde gelenlerinden biri oldu. "Hasîrî", Buhara'da hasır dokunan bir mahalleye nispettir. Şam'da vefat etti. Et-Tarîkatu'l-Hasîrîyye fî İlmi'l-hilâf Beyne'ş-Şâfiiyye ve'l-Hanefiyye adlı eseri meşhurdur.74

13- Kelâbâzî, Ebu'l-Alâ Şemsuddîn Mahmud b. Ebubekr el-Buhari, el-Faradî (ö.1300). Hadis ve hanefî fıkıh âlimi. Buhara'nın Kelâbâz75 mahallesinde doğdu. Buhara'da tahsil gördü. Bağdat'a gitti ve orada ikamet etti. Aklî ve naklî ilimlerde ve özellikle hadis, hadis ricali ve ferâiz'de derin bilgi sahibiydi. Kasım 1300 tarihinde Mardin'de vefat etti. Dav'u's-sirâc ve el-Minhâc adlı eserleri bulunmaktadır.76

14- Hamîduddîn ed-Darîr, Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darîr er-Râmişî el-Buhârî (ö.1268). Büyük hanefi fıkıh, tefsir ve kelâm âlimi. Hâşiyetu'l-Hidâye (el-Fevâid), Şerhu'n-Nâfi, Şerhu'l-Manzûmeti'n-Nesefiyye, Şerhu'l-Câmii'l-kebîr adlı eserleri bulunmaktadır.77

15- Lu'luî, Ebu'l-Mehâmid Mahmud b. Muhammed b. Davud el-Efsenecî el-Buhârî el-Lu'luî (ö.1272). Hanefî fıkıh ve kelâm âlimi. Buhara'da doğdu. Fıkıh ve kelâm yanında hadis, tefsir, usûl ve edebiyatta da bilgi sahibi idi. Tatar vakasında Buhara'da şehit edildi. Ebû Hafs en-Nesefî'nin el-Manzûmetü'n-Nesefiyye adlı eserinin şerhi olan el-Hakâik (Hakâiku'l-Manzûme) adlı eseri bulunmaktadır.78

ç. Semerkant

Orta Asya'nın en büyük şehirlerinden olup, Maveraünnehir'in Soğd bölgesinde Zerafşan eyaletinin merkezidir.79

1- Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (ö.863). Muhaddis ve müfessir. Semerkant yakınında bir şehir olan Kiss'e mensuptur. el-Muntehab adlı eseri meşhurdur. Kiss veya Şam'da vefat etmiştir.80

2- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behrân b. Abdissamed et-Temîmî es-Semerkandî (ö.868). Muhaddis, müfessir, fakih ve müctehit. Semerkant'ta hadis ilmini yayan muhaddistir. 868 yılında terviye günü Merv'de vefat etti. es-Sünen (el-Müsned) adlı eseri meşhurdur.81

3- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturidî (ö.944). Büyük kelâm imâmı, Mâturidî mezhebinin kurucusu. Aslen Semerkant'ın Mâturid nahiyesinden olup hayatı hakkında fazla birşey bilinmiyor. İmâmu'l-Hudâ ve İmâmu'l-Mütekellimîn lakaplarıyla anılan Mâturidî, Semerkant'ta 944 yılında vefat etti. Te'vîlâtu'l-Kur'ân, Kitâbu't-Tevhîd, Kitâbu'l-Makâlât adlı eserleri meşhurdur.82

4- el-Hakîmu's-Semerkandî, Ebu'l-Kasım Ishak b. Muhammed b. İsmail (ö.953). Ebû Mansur el-Mâturidî'den kelâm ve fıkıh okudu. Ebûbekr el-Verrâk ile müsahabette bulundu, tasavvufa sülük etti. Tasavvuf ehli ve hikmet sahibi bir zat olduğu kabul edildiğinden "el-Hakîm" lakabıyla anıldı. Uzun süre Semerkant kadılığı yaptı ve orada vefat etti. Mâturudiliğin ilk temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen er-Red âlâ Ashâbi'l-hevâ (Kitâbu's-Sevâdi'l-a'zam âlâ Mezhebi'l-İmâmi'l Â'zam) ile Risale fî Beyânı Enne'l-Amele Cüz'ün Mine'l-İmân eserleri bulunmaktadır.83

5- Ebû Ali, Nizamuddin Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâşî (ö.955). Hanefi fıkıh âlimi. Bağdat'da ikamet etti. Fıkıh usulüne dair önemli ve mütedavil bir eser olan Usûlü'ş-Şâşî ve Husûlu'l-Havâşî adıyla yapılan şerhi basılmıştır.84

6- Rusteğfenî, Ebu'l-Hasan Ali b. Said (ö.956). Semerkant köylerinden Rusteğfen'li hanefi fıkıh ve kelâm âlimi. Mâturidî'nin önde gelen

talebelerinden olup İrşâdu'l-Mühtedî Fîusûli'd-Dîn, ez-Zevâid ve'l-Fevâid (fî envâ'l'l-ulûm) ve el-Fetâvâ adlı eserleri vardır.85

7- Ebu'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî (ö.983 veya 1003). İmâmu'l-Hudâ diye anılan Hanefi fıkıh ve kelâm âlimi. İslâmî ilimlerin birçok dalında eser verdi ve eserleri Fas'tan Endonezya'ya kadar İslam ülkelerinde tanındı, elden ele dolaştı. Bustânu'l-Ârifîn, Tenbihu'l-Ğâfilîn, Uyûnu'l-Mesâil, en-Nevâzil, el-Mukaddime fi's-Salât, el-Fetâvâ, el-Akîde ve et-Tefsîr adlı eserleri vardır.86

8- Ebû Ali, Muhammed b. el-Velid es-Semerkandî ez-Zâhid (ö.1058). Hanefi fıkıh âlimi. Hicri 450 yılından sonra vefat etti. Mecmu'û'l-Fetâvâ ve el-Câmiu'l-Asğâr adlı eserleri vardır.87

9- Ebu'l-Hasan, Ali b. Hüseyin b. Muhammed, Ruknu'l-İslâm es-Suğdî (ö.1069). Semerkant'a bağlı bir Türk köyü olan Suğd'lu büyük hanefi âlimi. Buhara'da ikamet etti ve orada kadılık yaptı. Sonraki dönem hanefî fetâvâ kitaplarında adı sıkça geçen Suğdî, 1069 yılında Buhara'da vefat etti. en-Nutef fi'l-Fetâvâ (en-Nutefu'l-Hisân fi'l-Fetâvâ) adlı eseri vardır.88

10- Kuşânî, Ebû Said, Mesud b. Hüseyin b. Hasan b. Muhammed b. İbra Ruknuddîn (ö.1126). Hanefî fıkıh âlimi. Semerkant'a 12 fersah mesafede Kuşâniye (veya Keşâniye) ye mensuptur. 73 yaşında iken vefat etti. el-Muhtasaru'l-Mes'ûdî adlı eseri vardır.89

11- Lâmişî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Ebi'l-Kâsım, İmâduddîn (ö.1128). Hanefi fıkıh âlimi. Fergana köylerinden Lâmiş'te doğdu. 1121 yılında Maveraünnehir meliki tarafından görevle Bağdat'a gönderildi. 2 Eylül 1128 tarihinde Semerkant'ta vefat etti. Vâkıatu'l-Lâmişî, ez-Ziyâdât ve el-Fetâvâ adlı eserleri bulunmaktadır.90

12- İsbîcâbî, Ali b. Muhammed b. İsmail b. Ali b. Ahmed el-İsbîcâbî es-Semerkandî (ö.1140). Zamanında Maveraünnehir'in en büyük hanefî âlimlerinden kabul edilmiştir. Taşkent ve Seyrâm arasında bulunan

İsbîcâb'lı olup Semerkant'ta ikamet etti. Merğinânî ve Senfânî'nin hocası olup 30 Haziran 1140 tarihinde Semerkant'ta vefat etti. Şerhu Muhtasari't-Tahavî ve el-Mebsût adlı eserleri vardır.91

13- Ebû Bekr, Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö.1144). Tanınmış hanefî âlimi. Ebu'l-Yüsr el-Bezdevî ve Ebu'l-Muîn Meymûn en-Nesefî'den fıkıh okudu. Tanınmış talebeleri arasında kızı Fâtıma ve damadı olan Kâsânî bulunmaktadır. Buhara'da vefat eden Semerkandî'nin vefat tarihi 539 ve 540 olarak da geçmektedir. Tuhfetu'l-Fukahâ adlı eseri meşhurdur.92

14- Ebu'l-Kâsım, Nâsıruddîn Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Alevî el-Hasenî el-Medenî es-Semerkandî (ö.1161) Hanefi fıkıh âlimi. Semerkant'lı olup tefsir ve hadis'te de bilgili ve aynı zamanda vaiz idi. Âlimlerin çetin bir münekkiti idi. Semerkant'ta vefat etti. 1258 olarak bazı kaynaklarda geçen vefat tarihi yanlıştır. Birçok eseri bulunan müellifin el-Multekat fi'l-fetâva'l-Hanefiyye adlı eseri Usrûşenî tarafından tertip edilmiştir.93

15- es-Sadru'ş-Şehîd, Ebû Muhammed Husâmuddîn Ömer b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze (el-Husâmu'ş-Şehîd) (ö.1141). Zamanının Maveraünnehir Hanefî âlimlerinin en önde gelenlerindendir. Şöhreti Maveraünnehir'de yayıldı, devlet büyüklerinden büyük saygı gördü. Eylül 1141'de Semerkant'ta meydana gelen savaşta şehit düştü ve Buhara'ya götürülerek orada defnedildi. el-Fetâva'l-Kubrâ; el-Fetâva's-Suğrâ, Vâkıâtu'l-Husâmî (el-Ecnâs), Şerhu Edebi'l-Kâdî, Usûlu'l-Fıkh adlı eserleri eserlerinden bazılarıdır.94

16- el-Usrûşenî, Mecduddîn Muhammed b. Mahmud b. Hüseyin (ö.1234) Semerkant'ın ötesinde Seyhun'a yakın bir yer olan Usrûşeneli Hanefî fıkıh âlimi. Ahkâmu's-sığâr (veya Câmiu's-sığâr), Câmiu'l-fusûleyn, Fetâvâ, Kurretu'l-ayn fi islâhi'd-dâreyn adlı eserleri vardır.95

17- Ali Tûsî, Alâuddin Ali b. Muhammed el-Beterkânî et-Tûsî (ö.1482). Fatih devrinin tanınmış âlimlerinden olup aslen Semerkant'lıdır. Sultan Murad zamanında Anadolu'ya geldi. Fatih tarafından Sahn-ı Semân müderrisliğine tayin edildi, kendisine daha sonraları "Müderris" adıyla anılan köy verildi.

O ve Hocazâde Muslihiddin'in, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt'leri arasında hükmedecek bir kitap kaleme almaları Fatih tarafından emredildi. Hocazâde dört ayda, o ise ez-Zahîre adını verdiği eserini altı ayda bitirdi. 70 yaşlarında vefat etmiş olan Ali et-Tûsî kaynaklarda vefat yeri Semerkant, Horasan ve Tebriz şeklinde farklı olarak geçmektedir.96

d. Fergana

1- el-Kâsânî, Alâuddîn Ebubekr b. Mesud b. Ahmed (ö.1191). Tanınmış hanefî âlimi. Fergana bölgesinin büyük şehirlerinden biri olan Kâsân'a mensuptur. Alâuddîn es-Semerkandî'nin en seçkin talebesi ve aynı zamanda değerli bir fıkıh âlimi olan hocasının kızı Fâtıma ile evlenmiştir. Bir ara Konya'da Selçuklu sultanı I. Mesud'un sarayında da bulunan Kâsânî, daha sonra Halep'e gitti ve oraya yerleşti. Orada Nureddîn Mahmud b. Zengi medresesine müderris tayin edildi. Halep'te vefat etti. Tertip ve metot bakımından Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi' adlı eseri klasik fıkıh kitapları arasında önemli bir yere sahiptir.97

2- Kadıhan, Fahruddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmud el-Uzcendî el-Ferğânî (ö.1196) Büyük hanefî âlimi, müctehit. Fergana bölgesindeki Türk şehirlerinden biri olan Özcendlidir. (veya Özkend) Fetâvâ Kâdîhân (el-Fetâva'l-Hâniyye) adlı eseri vuku bulmuş meseleleri değil de, nazari fıkıh konularını ihtiva etmesiyle önemlidir.98

3- el-Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebûbekr b. Abdulcelîl el-Ferganî er-Riştânî (ö.1197). Büyük Hanefî âlimi, müctehit. Fergana bölgesi şehirlerinden Merğînân'lı. Başta fıkıh olmak üzere bütün İslâmî

ilimlerde derin bir âlimdi. el-Hidâye adlı eseri bilhassa Osmanlılar zamanında çok itibar görmüş meşhur hanefî fıkıh kitabıdır.99

e. Harezm

1- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed el-Hârizmî. (ö.1144) Türk asıllı meşhur tefsir, kelâm, hadis ve dil âlimi. Hârizm köylerinden Zemahşer'de doğdu. ilk ve en önemli hocası ise Mu'tezillî âlim Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî'dir. Harezm'de ondan dil, edebiyat ve akait okudu. Daha sonra Horasan ve Isfahan'a gitti. Birkaç defa gittiği hac yolculuğu sırasında Bağdat'ta bazı âlimlerden ders aldı. 1118 yılında Mekke'ye gittiği sırada Arabistan'da çeşitli kabileleri dolaşarak dil, edebiyat, örf ve adetleri konusunda bilgi edindi. Bu arada bir iki defa memleketine giderek tekrar Mekke'ye döndü. Uzun süre Mekke'de kalmasından dolayı kendisine "Cârullah" denmiştir. Bağdat'tan Hârizm'e geçen Zemahşerî, Ceyhun boyunda bulunan Ürgenç'te vefat etti. İtikâtta Mu'tezilî, amelde Hanefî olan Zemahşerî, hiç evlenmedi, ilimle meşgul oldu ve çeşitli sahalarda birçok eser verdi. el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, el-Fâik fî Garibi'l-Hadîs, Esâsu'l-Belâğa adlı eserleri meşhur eserleridir.100

2- el-Mutarrizî, Ebu'l-Feth (Ebu'l-Muzaffer) Nâsr b. Abdusseyyid b. Ali b. el-Mutarriz el-Mutarrizî (ö.1213) Tanınmış dil, edebiyat ve fıkıh âlimi. Harezm Cürcâniyyesi'nde doğdu. Zemahşerî'nin vefat ettiği yıl ve aynı yerde doğduğu için "Halîfetu'z-Zemahşerî" diye anılır. Zemahşerî gibi itikatta Mu'tezilî, amelde Hanefî olan Mutarrizî, Harezm'de vefat etti. Ona "Mutarrizî", elbiselere nakış ve süs yapma sanatına nispetle denmiştir. el-Misbâh, el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib, Şerhu Makâmâti'l-Harîrî adlı eserleri sahasında önemli eserlerdir.101

3- es-Sekkâkî, Ebu Yakub Sirâcuddîn Yusuf b. Ebubekr b. Muhammed b. Ali el-Hârezmî es-Sekkâkî (ö.1299). Tanınmış dil ve belegat âlimi. Sarf,

nahiv, beyân, aruz ve şiir başta olmak üzere birçok ilimde mahirdi. Tılsım, sihir, simya vs. ile meşgul oldu. Maden oymacılığı yaptı ki nisbesi buradan gelmektedir. Cengiz Han'ın oğlu Çağatay Han'ın yakın dostu ve sohbet arkadaşıydı. Aralarında meydana gelen bazı olaylar sebebiyle Çağatay Han onu hapsetti, hapiste üç yıl kaldıktan sonra vefat etti. Vefat yeri Fergana bölgesinde Almalığ yakınlarında Ebkend (veya Kindî) köyüdür. Miftâhu'l-ulûm adlı eseri meşhurdur.102

4- el-Kerderî, Ebu'l-Vecd Şemsuddîn Muhammed b. Abdussettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Barâtakînî, Şemsu'l-Eimme (ö.1244). Büyük hanefî âlimi. Hicri 599 tarihinde Kerder kasabalarından Barâtakîn'de doğdu. Buhara'da vefat etti ve Sebezmûn'a defnedildi. Fetâva'l-Kerderî, Şerhu Muhtasarı'l-Ahsikesî, er-Red ve'l-intisârli-Ebî Hanîfe (veya el-Fevâidu'l-munîfe fi'd-dab an Ebî Hanîfe) adlı eserleri bulunmaktadır.103

5-el-Kaşgarî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali, Sedîduddîn (ö.1305). Hanefî fıkıh âlimi, mutasavvıf. Kaşgar asıllı olup Mekke'de ikamet etti. Tasavvufa sülük etti. Daha sonra Yemen'e giderek Taiz'de ikamet etti ve Mevza' sahilinde vefat etti. Muhtasar namaza dair Munyetu'l-Musallî ve gunyetu'l-Mubtedî adlı eseri Hanefiler arasında yaygındır.104

6-Necmuddin Kübrâ, Ebu'l-Cenab, Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Hıvakî (el-Hayvekî) (ö.1221). Muhaddis, müfessir, fakih, sûfi ve Kubreviyye tarikatının kurucusu. Harezm köylerinden "Hayvek"te 1150'de doğmuştur. Cengiz orduları Harezm diyarını istilaya kalkıştığı sıralarda Cengiz tarafından, kendisine bir imtiyaz verilmek istenmiş fakat Necmeddin Kübrâ, bu teklifi kabul etmeyerek müridleriyle beraber harp meydanına atılmış ve 1221'de harp meydanında şehit edilmiştir.

Usûlu Aşere, Risâle Hâifi'l-Hâim Min Levmeti Lâim, Fevâihu'l-Cemal, Aynu'l-Hayat fî Tefsîri'l-Kur'ân adlı eserleri meşhurdur.105

7-el-Bezzâzî, Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Hârezmî el-Kerderî (ö.1424). Tanınmış hanefî âlimi. İbnu'l-Bezzâzî diye de anılmakta olup Hârezm köylerinden Kerder asıllıdır. İlimde derinleşti, şöhrete kavuştu. Kırım ve Bulgaristan'a gitti. Tekrar memleketine döndükten sonra Anadolu'ya geçti. Molla Fenârî ile tartışmaları oldu.

Kaynaklar Bezzâzî'nin furûda, Fenârî'nin de usûlde üstün olduğunu kaydederler. Muhyiddîn el-Kâfiyeci ve Saduddîn İbnu'd-Deyrî ile görüşmeleri olan Bezzâzî, Timurlenk'in küfrüne fetva vermiştir. Hacca gitti ve Mekke'de vefat etti. el-Fetâva'l-Bezzâziyye, Menâkibu'l-İmâmi'l-a'zam Ebî Hanîfe, Haşiye âlâ Muhtasari'l-Kudûri, Âdâbu'l-Kadâ adlı eserleri vardır.106

Sonuç

Orta Asya Türkistan coğrayasında yetişen ünlü din âlimleri konulu çalışmamızda şu sonuçlara ve tespitlere ulaşmış bulunuyoruz:

1- Hakîm es-Semerkandî'nin kendi dönemi ile ilgili olarak belirttiği gibi107 bu coğrafyada yüzlerce din bilgini yetişmiş ve çok sayıda eser vermişlerdir.

2- Bu yönüyle bölge işlenmemiş hazine niteliğinde zengin dinî kültüre sahiptir. Ancak bölgede yetişen din bilginlerinin eserlerinin günümüze kadar intikal ettiğini söylemek zordur. Çoğunun kayıp olduğu, gün yüzüne çıkmadığı bilinen bir gerçektir. Bunda da ihmâlkârlık olduğu söylenebilir.

Dünyadaki gelişmeler de dikkate alındığı takdirde İslam toplumlarındaki düşünce ayrılıklarının asgariye indirilmesi yönüyle bu bölgedeki dinî kültürün araştırılmasının ne kadar önemli olduğu açıktır. Bu alanda yapılacak ciddi araştırmaların İslam toplumlarına sağlayacağı fayda izahtan varestedir.

1 Bu dönemle ilgili geniş bilgi için bkz. Bahattin Ögel, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara, 1991; Emel Esin, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslamiyete Giriş, İstanbul, 1978.

2 Bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Türkler", İA, XII/2, 261. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hakkı Dunsun Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İst. 1976; Zekeriya Kitapçı, Orta Asyada İslamiyetin Yayılışı ve Türkler, Konya, 1998; Hasan Kurt, Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci, Ankara 1998; Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslâm Devletleri, Tarihi, Ankara, 1992, s. 12-35; Ali Galip Gezgin, "Türk Devlet Geleneğinde Şûrâ", Basılmamış makale, s. 13-14.

3 İbrahim Kafesoğlu, "Türkler", İA, XII/2, 261.

4 Bu çalışmayı yaparken Yusuf Ziya Kavakçı'nın XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslam Hukukçuları, Ankara 1976; Kemal Sandıkçı'nın İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis, Ankara, 1991; Nuri Topaloğlu'nun Selçuklu Devri Muhaddisleri, Ankara 1988; Ahmet Özel'in Hanefi Fıkıh Âlimler, Ankara 1990; İshak Özgel, Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri, Bursa 1996 (Basılmamış yüksek lisans tezi) adlı eserlerinden Orta Asya coğrafyasında yetişmiş din bilginlerinin tespiti hususunda önemli ölçüde istifade ettiğimizi belirtmek isteriz.

5 Yakût el-Hamevî, Ebû Abdillah Yakût b. Abdillah er-Rûmî, Mu'cemu'l-Buldân, Leibzig, 1870, II, 409 vd, Huard, C l., "Horasan", İA, V, 560; Kemal Sandıkçı, İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis, Ankara, 1991; s. 383; Sönmez Kutlu, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 149.

6 Yakût, a.g.e., I, 713; R. Hartman, "Belh", İA, II, 485.

7 Belh'te Mürcii mektebine mensup âlimlerle ilgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, a.g.e., s 212-224.

8 Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Kahire, 1347, VIII, 223-225; Zehebî, Mîzân, I, 574; Fuat Sezgin, GAS, I, 414; Sönmez Kutlu, a.g.e., 216-

218.

9 Zehebî, Mîzân, I, 37; İbn Hibbân, Kitâbu'l-Mecrûhin, I, 195.

10 İlk üç asırda Merv'de yetişen muhaddislerle ilgili olarak bkz. Kemal Sandıkçı, a.g.e., s. 437-441.

11 Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-muellifîn, I-XV, Dımaşk, 1957, IV, 232; Sezgin, GAS, I, 104; Dehlevî, Abdulaziz b. Şah Veliyyullah, Bustanu'l-Muhaddisîn, Ankara 1986, s. 96-97; Ali Akyüz, Said b. Mansûr Musannefi'nin Yeniden İnşaası, İstanbul 1997.

12 Hatîb, a.g.e., XII, 464; Kehhâle, a.g.e., VIII, 128.

13 Bağdadlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-ârifîn, I-II, İstanbul, 1951-55, II, 37; Beşri Gözübenli, “Hâkimü'ş-Şehîd”, DİA, VI, 195-196.

14 Bağdadlı İsmail Paşa, a.g.e., II, 47; Kehhâle, Ömer Rıza, a.g.e., 1957, X, 244.

15 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XX, 276.

16 Bkz. A. Yakubouskıy, “Merv”, İA, VII, 773.

17 Zehebî, Mîzân, IV, 279-280; İbn Hacer, Tehzîbü't-tehzîb, X, 488. Geniş bilgi için bkz. Abdullah Aydınlı, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986, s. 174-177.

18 İlk üç asırda Merv'de yetişen muhaddislerle ilgili olarak bkz. Kemal Sandıkçı, a.g.e., s. 417-424.

19 Ziriklî, el-A'lâm, IV, 256; Kehhâle, a.g.e., VI, 106; Sezgin, GAS, I, 95, Dehlevî, Abdulaziz b. Şah Veliyyullah, Bustanu'l-Muhaddisîn, Ankara, 1986, s. 111-117; Kemal Sandıkçı, a.g.e., s. 414-416; Raşit Küçük, “Abdullah b. Mübârek”, DİA, I, 122-124.

20 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XI, 358-383; Ziriklî, el-A'lâm, I, 284; Sezgin, GAS, I, 109-110.

21 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XXX, 282-84. Geniş bilgi için bkz. Halid Zaferullah Daudi, Şah Veliyyullah'tan Günümüze Pakistan ve

Hindistanda Hadis Çalışmaları, İstanbul, 1995, s. 54-60.

22 Zeki Velidi Togan, “Herat”, İA, V-I, 429.

23 İlk üç asırda Herat’ta yetişen muhaddislerle ilgili olarak bkz. Kemal Sandıkçı, a.g.e., s. 427-28.

24 Zehebî, Siyeru A’lami’n-Nubelâ, XIII, 319-326; Kehhâle, a.g.e., VI, 254; Sezgin, GAS, I, 600-601; Abdullah Aydınlı, “Dârimî, Osman b. Saîd”, DİA, VIII, 495-96.

25 Ziriklî, a.g.e., IV, 267; Kehhâle, a.g.e., VI, 133.

26 Bağdadlı İsmail Paşa, a.g.e., I, 312; C. Brockelman, “Beğâvî”, İA, II, 449; Dehlevî, a.g.e., s. 104; Mevlüt Güngör, “Beğâvî, Ferrâ”, DİA, V, 340-41; Ali Eroğlu, el-Beğâvî ve Tefsirdeki Metodu, Erzurum, 1987 (Basılmamış doktora tezi).

27 Ziriklî, el-A’lâm, V, 166; Kehhâle, a.g.e., V, 97; Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, DİA, II, 403-405.

28 V. Minorsky, “Rey”, İA, IX, 720.

29 Yakût, a.g.e., II, 149.

30 Geniş bilgi çin bkz. Sönmez Kutlu, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara, 2000, s. 241.

31 Geniş bilgi için bkz. E. Honigmana, “Nişapur”, İA, IX, 302.

32 Ziriklî, a.g.e., VIII, 194; Dehlevî, a.g.e., s. 190192; A. J. Wensınck, “Muslim”, İA, VIII, 821-822.

33 Zehebî, Siyeru A’lami’n-Nubelâ, XVII, 162-177; Ziriklî, a.g.e., VII, 101; Kehnâle, a.g.e., X, 238; Dehlevî, a.g.e., s. 86-90; M. Yaşar Kandemir, “Hâkim en-Nîsâbûrî”, DİA, 190-91.

34 Enver Konukçu, “Beyhak”, DİA, VI, 57-58.

35 Ziriklî, a.g.e., I, 113; Kehhâle, a.g.e., I, 203; Dehlevî, a.g.e., 101-104; M. Yaşar Kandemir, “Beyhakî”, DİA, VI, 58-61.

36 Bağdadlı İsmail Paşa, Hediyyetu'l-ârifîn, I, 607; Ahmed Ateş, "Kuşeyrî", İA, VI, 1035-1038; Dehlevî, a.g.e., s. 141-143.

37 J. Ruska, "Serahs", İA, X, 502.

38 Sebebi için bkz. M. Hamidullah, "Serâhsî", İA, X, 502-507.

39 Zirıklî, a.g.e., VI, 208; M. Hamidullah, "Serâhsî", İA, X, 502-507; es-Serâhsî Armağanı, Ankara Ünv. İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1965.

40 Zirıklî, a.g.e., VII, 249.

41 Ahmet Yıldırım, "İbn Zencûye", DİA, XX, 462-63.

42 Zirıklî, a.g.e., I, 164; Dehlevî, a.g.e., s. 200-201.

43 Zirıklî, a.g.e., VIII, 113; C. A Storey, "Teftâzânî", İA, XII, 118-121; Süleyman Uludağ, Sa'duddîn Taftazânî ve Şerhu'l-Akâid, Şerhu'l-Akâid Tercümesine yazdığı takdim yazısı, İstanbul, 1982, s. 63-87.

44 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XX, 206; Zirıklî, a.g.e., IV, 103.

45 Kasım Kufralı, "Cürcânî", İA, 246; Sadreddin Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî, İstanbul, 1984, s. 83-171.

46 Bağdadlı İsmail Paşa, a.g.e., II, 10; Kehhâle, a.g.e., XII, 140-41; Zirıklî, a.g.e., VIII, 20-21; Sezgin, GAS, I, 40; Ali Osman Koçkuzu, "Firyabî, Muhammed b. Yusuf", DİA, VI, 146.

47 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XIV, 96-106; Zirıklî, a.g.e., II, 127-128; Mehmet Ali Sönmez, "Firyabî, Ca'fer b. Muhammed", DİA, XIII, 145-46.

48 Bkz. Yakût, a.g.e., IV, 400; Barthold, "Mâverâunnehir", İA, VII, 408.

49 Kemal Sandıkçı, a.g.e., s. 383; Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 149.

50 E. Esin, "Tirmiz", İA, XII-I, 382.

51 Zirıklî, a.g.e., VII, 213; Kehhâle, a.g.e., XI, 104; Dehlevî, a.g.e., s. 196-199; A. J. Wensınck, "Tirmizî", İA, XII, 388-89.

52 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XIII, 439-442; Sezgin, GAS, I, 653-59; Ahmed Suphi Furat, "Tirmizî", İA, XII/2, 388; Abdulfettâh Abdullah Berek, "Hakîm et-Tirmizî", XI, 196-199.

53 Yakût, a.g.e., IV, 781, E. Berthels, "Nesef", İA, IX, 40.

54 Bağdadlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 309.

55 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XVI, 564; Bağdadlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 253; Ziriklî, a.g.e., II, 123; Kehhâle, a.g.e., III, 150.

56 Bkz. Cihat Tunç, Kelam İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları, Kayser, 2001, s. 50.

57 Ziriklî, a.g.e., VIII, 301; Kehhâle, a.g.e., XIII, 66; A. J. Wensınck, "Nesefî", İA, IX, 199.

58 Bağdadlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 783; Ziriklî, a.g.e., V, 222; Kehhâle, a.g.e., VII, 304; A. J. Wensınck, "Nesefî", İA, IX, 199.

59 Ziriklî, a.g.e., VII, 260.

60 W. Heffening, "Nesefî", İA, IX, 199-200.

61 Bkz. Yakût, a.g.e., III, 135; Mirza Pala, "Buhârâ Hanlığı", İA, II, 761; Barthold, V. V, "Buhârâ", İA, II, 763; Ramazan Şeşen, "Buhârâ", DİA, VI, 364.

62 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, X, 157-158.

63 Ziriklî, a.g.e., VI, 258; Kehhâle, a.g.e., IX, 52; Dehlevî, a.g.e., 184-190. Hayatı ile ilgili bazı eserler için bkz. bkz. Cemâluddin el-Kâsım (v. 1332/1914), Hayâtu'l-Buhâri (Sayda 1330). Fuat Sezgin, Buhari'nin Kaynakları İstanbul 1956.

64 Hatîb, a.g.e., X, 126-27; Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XV, 424-25.

65 Kelimenin okunuşu, Buhârâ'nın bir mahallesi olduğu ve buraya nispet edilen bilginlerle ilgili olarak bkz. Fikret Karapınar, Ebû Bekr el-

Gülâbâdî (v. 390/990'in Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci, Konya, 1999, s. 20-23, 44-48.

66 Ziriklî, a.g.e., VI, 184; Kehhâle, a.g.e., VIII, 222; Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., II, 54; Süleyman Uludağ, Kelâbâzî ve Ta'arruf, (Taarruf'un tecümesine yazdığı takdim yazısı); İstanbul, 1992, s. 11-49; Fikret Karapınar, Ebû Bekr el-Gülâbâdî (v. 390/990'in Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci, Konya, 1999, s. 49-84; Nusreddin yılmaz, Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akâid Alanındaki Görüşleriyle Mâturîdî'nin Mukayesesi, Kayseri, 1990.

67 Ziriklî, a.g.e., IV, 248; Kehhâle, a.g.e., VI, 96; Sezgin, a.g.e., I; 456; Ahmet Akgündüz, Mukayeseli Hukuk ve Ebû Zeyd ed-Debûsî, Erzurum 1980, Basılmamış Yüksek Lisans tezi.

68 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XVIII, 177-178; Kehhâle, a.g.e., VII, 87.

69 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., II, 76; Ziriklî, a.g.e., VI, 332; Kehhâle, a.g.e., IX, 253.

70 Yakût, a.g.e., III, 138; Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XIX, 415-417.

71 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 784; Ziriklî, a.g.e., V, 233; Kehhâle, a.g.e., VII, 316.

72 Ziriklî, a.g.e., VI, 278.

73 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., II, 406; Kehhâle, a.g.e., XII, 155; Halit Ünal, "Attâbî, Ahmed b. Muhammed", DİA, IV, 93.

74 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XXIII, 53-54; Ziriklî, a.g.e., VII, 36.

75 Kelimenin okunuşu, Buhârâ'nın bir mahallesi olduğu ve buraya nispet edilen bilginlerle ilgili olarak bkz. Fikret Karapınar, Ebû Bekr el-

Gülâbâdî (v. 390/990'in Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci, Konya 1999, s. 20-23, 44-48.

76 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 870; Kehhâle, a.g.e., II, 140.

77 Bağdâdî, İsmail Paşa, a.g.e., I, 711; Kehhâle, a.g.e., VII, 217.

78 Ziriklî, a.g.e., VIII, 60.

79 Yakût, a.g.e., III, 247-250; Şemseddîn Samî, Kâmusu'l-A'lâm, İstanbul, 1306; IV, 2626; H. H. Schader, "Semerkant", İA, X, 469-471; Ahmet Yıldırım, Dârimî ve Sünen'i, Bursa, 1990, s. 11.

80 Ziriklî, a.g.e., IV, 41; Kehhâle, a.g.e., V, 66; Sezgin, GAS, I, 113; Dehlevî, a.g.e., s. 72-73.

81 Hatîb, a.g.e., X, 30; Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XII, 224-228; Ziriklî, a.g.e., IV, 230; Sezgin, GAS, I, 114; Dehlevî, a.g.e., s. 92; Moh. Ben, Cheneb "Dârimî", İA, III, 485-86Abdullah Aydınlı "Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman", DİA, VIII, 494-495; Ahmet Yıldırım, Dârimî ve Sünen'i, s. 8-14.

82 D. B. Macdonald, "Mâturidî", İA, VII, 404-407; M. Tâvit et-Tancî, "Abû Mansûr al-Mâturidî", Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1955, IV/=I-II, s. 2vd; Sönmez Kutlu, a.g.e., s. 271-284. Ayrıca geniş bilgi çin bkz. Vehbi Ecer, Türk Din Bilgini Mâturidî, Ankara, 1978; Kemal Işık, Maturidî Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Ankara, 1980; M. Saim Yeprem, İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturdî, İstanbul, 1984.

83 Kehhâle, a.g.e., II, 237; Sezgin, GAS, I, 600.

84 Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Kahire, 1347, IV, 392; Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 62; Mustafa Can, "Hakîmu es-Semerkandî", DİA, VI, 193-94.

85 Ziriklî, a.g.e., V, 102; Kehhâle, a.g.e., VII, 99.

86 Ziriklî, a.g.e., VII, 348; Kehhâle, XIII, 81.

87 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., II, 71.

88 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 691; Kahhâle, a.g.e., VII, 79.

89 Kehhâle, a.g.e., XII, 226.

90 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 312.

91 Ziriklî, a.g.e., V, 149.

92 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., II, 90-92; Kehhâle, a.g.e., VIII, 228, 267.

93 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., II, 94; Ziriklî, a.g.e., VIII, 22-23; Kehhâle, a.g.e., XII, 137.

94 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 783.

95 Ziriklî, a.g.e., VII, 307.

96 Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 737; Ziriklî, a.g.e., V, 162; Kehhâle, a.g.e., VII, 185.

97 Ziriklî, a.g.e., II, 46; Kehhâle, a.g.e., III, 75.

98 Ziriklî, a.g.e., II, 238; Th. W. Juynboll, "Kadı Han", İA, IV, 49.

99 Heffening, "Merğinânî", İA, VII, 761; Hüseyin Karapınar, "Merğınânî ve Eseri Hidâye", Diyanet İlmi Dergi, Ankara, 1986, c. XXII, sayı: 2, s. 26-41.

100 Ziriklî, a.g.e., VIII, 55; Nuri Yüce, "Zemahşeri",

101 Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, XXII, 28; Bağdâdlı, İsmail Paşa, a.g.e., II, 488; Ilse Lıctenstaedter, "Mutarrızî", İA, VIII, 748.

102 Ziriklî, a.g.e., IX, 294; F. Krenkow, "Sekkakî", İA, X, 328-329.

103 Ziriklî, a.g.e., VII, 255; Kehhâle, a.g.e., X, 167, XI, 233.

104 Ziriklî, a.g.e., VII, 261; Kehhâle, a.g.e., XI, 249.

105 Bağdadlı, İsmail Paşa, a.g.e., I, 90; Mustafa Kara, "Necmüddin Kübra". Usûlu Aşere, Risâle ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemal, Tasavvufî Hayat Necmüddin Kübra tercümesine yazdığı takdim yazısı, İstanbul, 1980, s. 11-27.

106 Ziriklî, a.g.e., VII, 274; Kehhâle; a.g.e., VII, 300.

107 Bkz. Hakîm es-Semerkandî şöyle der: “Horasan, Maveraünnehir ve Irak bölgesinde 400 kadar âlim bulunmaktadır. ” Bkz. Hakîm es-Semerkandî, Sevâdu’l-A’zam, İst., 128, s. 39.

Türkler ve Mantık Bilimi / Prof. Dr. Abdülkuddüs Bingöl [s.691-701]

Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi / Türkiye

Dilimize Arapça'dan geçen mantık kelimesinin, birisi Mantıklı Düşünme Tarzı, diğeri Mantık Bilimi olmak üzere iki ayrı delaletinin olduğu bilinmektedir.

Bunlardan birincisi insanla beraber vardır. Bu akıl sahibi bir canlı olarak varlığa getirilmiş olmasının bir gereğidir. Nitekim dün olduğu gibi, bugün de mantık biliminin muhtevasını oluşturan kurallardan hiç de haberi olmadığı, hatta böyle bir bilimin varlığını dahi bilmediği halde mantıklı olabilen binlerce insan vardır ve Mantıklı Düşünme Tarzı insanla eş zamanlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyladır ki, Tarihi gelişimi içerisinde hemen her uygarlığın kendine özgü bir mantığı da vardır. Kısaca Tutarlılık diye adlandırabileceğimiz bu anlamda, tarih sahnesinde var oldukları andan itibaren yaşadıkları her çağda ve her coğrafyada, birbirine sıkı sıkıya bağlı olan kurumlardan oluşan uygarlıklar kurmuş milletimizin de ne kadar güçlü bir geleneksel mantığa sahip olduğu, Türk Uygarlık Tarihi incelendiğinde açıkça görülecektir.

Bununla beraber tutarlılığın sorgulanması ve bu suretle İnsan zihninin işleyiş yollarının düşünceye konu oluşu ve giderek Mantık adıyla bir ilmi disiplin biçiminde ortaya çıkışı daha geç bir zamandadır. Bu ikinci anlamıyla, kısaca "Bilinenden bilinmeyene giden yolda aklı hata yapmaktan koruyan bir disiplin", "Düşünme Sanatı", "akıl yürütme bilimi"…vb. diye tanımlayabileceğimiz Mantık Biliminin kurucusu, ilk mantık metni olan Organon adlı eserin sahibi Aristotoles'tir (M.Ö. 381-322).

Gerek Doğuda ve gerekse Batıda mantık adına asırlarca yapılan çalışmaların merkezinde hep Aristotales vardır, Yirmi beş asırlık mantık

tarihi onun fikirleri etrafında inşa edilmiştir. Süreklilik arz eden bu inşada her bir kültür çevreninde değişik ırklardan, çeşitli milletlerden mantıkçıların, filozof ve bilim adamlarının etkin olduğu da bir gerçektir. Kuşkusuz, Türk mantıkçılarının, filozof ve bilim adamlarının da bu etkinlikte önemli bir yeri vardır.

Hemen belirtelim ki, IX. yy.'ın ilk yarısından itibaren kitleler halinde İslâm inançlarını benimseyen Türkler, o tarihten itibaren İslâm kültürünün, bilim ve düşüncesinin içeriğinin oluşumunda çok önemli bir yere sahip olmuşlardır. Bu çerçevede Türk Bilim ve Düşünce adamları, bilimin her alanında ve Felsefede olduğu gibi, Mantık alanında da önemli çalışmalar yapmışlardır. Hatta denilebilir ki, İslâm Kültür çevreninde sistemli bir Mantık külliyatının oluşması, Türk asıllı filozoflarca başarılmıştır.

Genel mantık tarihi içerisinde özel bir yeri olan ve Endülüs kanalıyla Avrupa'ya geçerek Batı 'da mantığın gelişmesine yol açacak olan İslam Mantık Tarihi içerisinde yer almaları, mantıkçılarımızı iki yönlü kılmaktadır.

Bununla beraber kolektif olan Batı kültür ve düşüncesine, bu kültür çevreninde yer alan milletler millî açıdan nasıl bakıyorlarsa, biz de burada Millî mültürümüz açısından genelde mantık tarihine, özelde İslâm mantık tarihine bakarak, yer yüzünde filozof yetiştiren sayılı milletlerden biri olan milletimize mensup mantıkçı, filozof ve bilim adamlarının mantık anlayışlarını ve bu bilime olan katkılarını ortaya koymağa çalışacağız.

Hem dıştan göstererek hem de yeri geldikçe ve gerektikçe içeriği ile ilgili bazı tespitler yaparak Türk Mantıkçılarının bir kronolojisini ve Türk kültür dünyasında mantığın muhtevasının bir çatısını ortaya çıkarmağa gayret göstereceğiz.

Şöyle ki, Aristotales'te sistemleşen mantık konuları, daha sonra Roma İmparatorluğu'nun geniş sınırları içerisinde çeşitli felsefe okullarının

süzgecinden geçerek, özellikle de İskenderiye ve bugünkü Suriye ve Anadolu şehirlerinde asırlarca şarh ve çevirileri yapılarak Miladi VII. yy.'a kadar incelenmiştir.

Bu sıralarda Müslümanlar Suriye'yi fethettiklerinde Aristoteles'in diğer fikirleri yanında mantığının da oldukça gelişmiş bir şekliyle karşılaşmışlardı. Zaten İslam Kültür çevreninde mantık çalışmaları da VIII.yy.'dan itibaren başlayan ve gittikçe sistemleşen çeviri faaliyetleriyle başlamıştır. IX.yy'dan itibaren artık Aristotales'in mantıkla ilgili bütün temel eserleri yanında, İskenderü'l-Afrodisi ve porphyrios gibi İskenderiyeli yorumcuların eserlerini de Arapçaya çevrilmiş olarak İslam Kültür Dünyası'nda görmek mümkündür.

Kuşkusuz bu çeviri faaliyetleri, büyük bir telif faaliyetini de hazırlamış, teorik alanda orijinal eserler üretecek büyük bir gücü de harekete geçirmiştir. Din bilimleri metodolojisinde (usul ilimlerinde) kendine duyulan ihtiyaç nedeniyle mantık incelemelerine özel bir ilgi gösterilmiştir.

Ancak bu ilk dönemde yapılan mantık çevirilerinde terimler bir yandan lügat anlamlarıyla Arapça'ya aktarılırken, öte yandan çoğu terimler Apodiktika, Kateguryas Analitik, Topika, Sofistika… vb. gibi Yunanca mantık terimlerinin büyük bir kısmı aynen korunmuştur. Çeşitli çevirilerde yeni yeni teklifler ileri sürülmüş, Arapçada sistemli bir mantık dilinin oluşması oldukça zaman almıştır. Dolayısıyla bu dönem çeviri eserleri, ne temsil ettikleri bilimin düşünce formunu tam aktarabilecek ve ne de söz konusu bilimin bu yeni kültür ortamına yerleşerek kendi orijinal tarzını oluşturmasını sağlayacak niteliktedir. Bu nedenle eğreti terimler üzerinde duran mantık biliminin, çeviri bilim yaftasından kurtulup içinde bulunduğu kültürün dilinde kendi terimlerinin kavramsal içerikleriyle birlikte karşılıklarına kavuşması gerekmekteydi. İşte bu aşamada, İslam kültür dünyasında mantığın Yunan düşüncesinin çıraklığından çıkıp, İslam

kültüründeki şahsiyetini kazanmasında iki büyük Türk filozofunun çabalarını görmekteyiz.

Şunu net olarak söyleyebiliriz ki, İslam mantık tarihinde çeviriler devrini kapatıp, çeviri eserler yerine yetkin, tam, kendi felsefe sistemi ile uyumlu, tertipli ve zengin içerikli eserler ortaya koyarak, İslam mantığına hüviyet kazandıran ve mantık terimlerini Grekçenin anlam dünyasından alarak Arapçanın düşünce kalıplarına dökmüş olan ilk filozof Uzlukoğlu Farabi (870-950) olmuş ve X. yy.'da Farabi ile oldukça iyi bir seviyeye ulaşan Türk-İslam dünyasında mantık, üstün bir şöhrete sahip olan bir başka Türk filozof İbni Sina (980-1037) ile de gelişmesini sürdürmüştür. Denilebilir ki, Türk-İslam Dünyasında mantık geleneği bu iki filozofun eliyle kurulmuştur. Farabi ve İbni Sina mantık sanatının Türk-İslam Kültür Dünyası'nda gerektiği şekilde yerleşip, hakkıyla anlaşılmasına büyük hizmet etmişlerdir

Gerçi Farabi'nin İslam dünyasında ilk filozof sıfatıyla işgal etmiş olduğu yer, al-Kindi münasebetiyle tartışma konusu olmuş olsa da, son yüzyıldan beri yapılan araştırmalar, çeviriler devrinden sonra mantığın gerçek kurucusunun Farabi olduğunu, onun İslam dünyasında Muallim-i Sani lakabına layık bulunduğunu kesin olarak ortaya çıkarmıştır. Farabi, sahip olduğu keskin zekası, sistematik ve buluşçu kafası, mükemmel lisan bilgisiyle Türk-İslam düşünce tarihinde her şeyi yerli yerine koymaya gelen kişi görünümündedir. Bu noktada o, Muallim-i Evvel lakabına layık bulunan, Aristoteles'e benzemektedir. Sanki Aristoteles'in Grek dünyasında yaptığı şeyi o, İslam dünyasında gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla kendisine Muallim-i Evvel'den sonra gelen anlamında Muallim-i Sani denilmiştir.

Kendi şahsında islam öncesi ve islami dönem Türk kültürünün fikri mirasını aksettiren, Türk Düşünce kabiliyetini temsil eden Farabi, Farab şehrinin Vesic köyünde m. 870 yılında doğmuştur. Bir süre Merv'de tahsil

görmüş felsefe öğrenimini Bağdat'ta tamamlamıştır. Mantık derslerini Ebû Bişr Metta b. Yunus'tan almıştır. Çalışkanlığı ve üstün zekâsıyla arkadaşları arasında kısa sürede kendini göstermiştir. Bağdat'tan sonra Harran'a geçen Fârâbî, burada Yuhanna b.Haylan'dan yine Mantık ve felsefe dersleri alarak bu konularda uzmanlaşmıştır. Yeniden Bağdat'a döndüğünde Eflatun ve Aristoteles'in kitaplarını bütün yönleriyle incelemiştir. Birkaç dil bilen Fârâbî, bir süre Şam ve Mısır'da da bulunmuştur. Halep ve Şam dolaylarının Sultanı Seyf al-Devle, Fârâbî'ye çok saygı duymuş ve sarayında korumuştur; m. 950 yılında vefat ettiğinde, Seyf al-Devle'nin çok üzüldüğü ve cenaze namazını bizzat kıldırdığı söylentiler arasındadır.

Farabi, İhsau'l-Ulum'unda mantığın bölümlerinin zorunlu olarak sekiz olduğunu kaydederek, ilk bölümün Kategoriler, dolayısıyla kavram olduğunu söyler. Ancak Riselatu Cemii'l-Mantıkı's-Semaniye'sinde ve diğer bazı eserlerinde Kategoriler konusunun daha iyi anlaşılmasında faydalı olacağı gerekçesiyle bu sekiz bölümün başına bir giriş olarak Porphyrios'un İsagoji'sinin bir muhtevasını, başka bir ifadeyle Beş Tümel'i koyuyor. Dolayısıyla İbn Haldun'un da belirttiği gibi, Farabi'nin, mantığı dokuz bölüm halinde incelediği kanaati yaygındır. Bu bölümler: 1) Mantığa Giriş veya İsagûcî, 2) Kitab al-Makûlat, 3) Kitab al-İbâre, 4) Kitab al-Kıyas, 5) Kitab al-Burhan, 6) Kitab al-Cedel, 7) Kitab al-Sûfistaî, 8) Kitab al-Hitabe ve 9) Kitab al-Şi'r başlıkları altında toplanabilir. Bunlardan birincisi Porphyrios'un İsagoji'sine, diğer sekizi de Aristoteles'in mantık metinlerini oluşturan sekiz kitabına tekabül eder.

Bunlardan beşinci bölüm olan Burhan (İspat Teorisi), mantık biliminin bel kemiğini teşkil eder. Bu amaçla Farabi, önce kavram analizi yapmakta, sonra Önermelere geçmektedir ve daha sonra da Kıyas Teorisini incelemekte dedir. Bu araştırmalar, sonucu kesin bilgi olan akıl yürütmeye (zaruri istidlal) yani Burhan Teorisine bir hazırlık niteliğini taşımaktadır.

Ona göre, sonucu zorunlu bir önerme olan bu kıyas kipinin yanında sonucu olumsal olan kıyas kipleri (mümkin istidlaller) de vardır Birincisi gerçeğe uygun önermeyi sonuçlandırdığı halde, ikincisi gerçeğin bilinmesine bir dereceye kadar imkan sağlayan bir önermeyi sonuçlandırır.

Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Hitabet ve Şiir'in konusu ise, hangi hallerde akıl yürütmenin yanlış olduğunu, başka bir ifade ile, ağızdan çıkan sözlerin yanlış anlama gelmek için hangi hallerde bulunmaları gerektiğini ortaya koymaktadır.

Öyle görülüyor ki, Farabi mantık konularını böle bir tasnife tabi tutmakla, mantığı ilk defa Kavram Mantığı ve Hüküm Mantığı diye iki ana bölüme ayırmaktadır. Nitekim O'nun bu düşünceleri, daha sonra gelen mantıkçılar tarafından dikkate alınacak ve genelde İslam, özelde Türk-Kültür dünyasında mantık konuları, Tasavvurat (Kavram Mantığı) ve Tasdikat (Hüküm Mantığı) başlıkları altında incelenecek ve hatta bu başlıklar altında birbirine benzeyen birçok mantık kitabı yazılacaktır.

Diğer taraftan, Farabi'ye göre mantık kelimesinin kökü olan nutuk kelimesi, sesle çıkan ve insan zihninde bulunan bir anlama işaret eden söze, başka bir ifadeyle dış konuşmaya delalet ettiği gibi, insanın ruhunda mevcut olan sözlerin gösterdiği fikirlere (kavramlara) ve düşünülenlere (makulata), yine başka bir ifadeyle iç konuşmaya da delalet eder. Bunun içindir ki, mantıkta iç konuşmanın (düşünmenin) kurallarından bahsedildiği gibi, dış konuşma hakkında bütün diller için ortak olan kurallardan da bahsedilir. Toplumdan topluma farklılık arz eden tek tek diller için, ayrı ayrı kurallardan söz etmek ise Dil Bilim'in (Nahiv) işidir. Mantığa gelince o, daha çok dili anlama delâleti açısından inceler ve bütün dillerde kullanılan ortak kanunları verdiği için, Mantık bilimi hiçbir dile ve millete ait olmayan, insan oğlunun ortak bir mirasıdır.

Fârâbî'nin bu düşünceleri daha sonra el-Elfaz (sözün anlama delâleti-Delâlet) bahsinin de mantığın bölümleri arasında yer almasını sağlayacaktır.

İhsau'l-Ulum'unda teorik bilimiler arasında saydığı mantık biliminin düşünme ve akıl yürütmeye olan nispetini, Dilbilim'in (Nahiv) lisan ile kelimelere; Aruz bilgisinin şiir vezinlerine olan nispetine benzeten -ki, bu benzetmeyi daha sonra İbni Sina da aynen tekrarlayacaktır- Farabi, bu bilimin amacını da kısaca şu sözlerle ifade eder. "…Aklın yanlış yapıp yapmadığından veya gerçek olanı idrâk etmekte kusur edip etmediğinden akıl işlemlerinde, onları deneme ve sınama aleti olan mantık kanunları, hissin aldanıp-aldanmadığından veya miktarını idrâkte kusur edip-etmediğinden emin olmadığımız birçok cisimleri kontrol etmek için âlet olan terazilere ve ölçülere benzer… (Mantık kanunları), dairelerde yuvarlaklığını idrâk etmekte hissin yanılıp-yanılmadığından ve kusur edip-etmediğinden emin olunmadığı zaman onları kontrol için kullanılan pergel gibidir." (İhsau'l-Ulûm, Ahmet Ateş çevirisi-1955).

İşte Farabi'nin, ana hatlarıyla işaret ettiğimiz mantık alanındaki bu üstün gayretleri sonucu, mantık hem Türk-İslam Düşüncesi içerisinde konumlama imkanına kavuşmuş ve hem de söz konusu düşünce sistemiyle uyumlu, kendi özgün tarzını oluşturabilmiştir O'nun ölümünden yaklaşık otuz yıl kadar sonra doğmuş olan bir başka Türk filozof ve mantıkçı İbni Sina'nın elinde adeta gelişmesini tamamlayacaktır.

Mantığı Fârâbî'nin eserlerini okuyarak öğrendiğini söyleyen İbn Sînâ, 980 yılında Buhara'da doğmuştur. Daha sonra al-Şeyh al-Reis unvanıyla anılacak olan Ebû Ali al-Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ, çocuk yaşta Kuran-ı Kerim'i ezberlemiş, genç yaşta Abdullah al-Natılî'den Felsefe, İsa b.Yahya'dan tıp ilimlerini öğrenmiştir. Kısa zamanda Felsefe, Mantık, Astronomi, Matematik ve doğa bilimlerinde bilgisini derinleştirmiştir. Böylece daha çocukluk ve ilk gençlik yıllarında kendisine al-Şeyh al-Reis

uûnvanını getirecek olan bilgi seviyesini yakalamış, genç yaşta ünlü bir hekim olmuştur. Buhara Sultanı Nuh b. Mansûr'un tedavi edilemez gözüyle bakılan hastalığını tedavi etmiş, bunun üzerine Sultan, kendisini Sıvan al-Hikme adlı Saray kitaplığının başına getirmiştir. Bu suretle kütüphanede çalışma imkânını bulan İbn Sînâ, geceli-gündüzlü gayretleriyle zamanının bütün bilgilerine insan aklının ölçüsü dahilinde vâkıf olmuştur.

Babasının ve Sultan Nuh'un ölümünden sonra Buhara'dan ayrılarak Gürcan'a, sonra da Rey'e gitmiştir. Henüz 18 yaşlarında iken Rey Emiri Mecd al-Devle'yi tedavi etmiştir. Daha sonra Kazvin ve Hemedan seyahatlerinde bulunmuştur. Hemedan'da hükümdar Şems al-Devle'nin rahatsızlığını tedavi ettiği için vezirlik makamına getirilmiştir. Ortaya çıkan siyasi bunalımda vezirlikten azledilerek hapse atılmış, Şems al-Devle'nin hastalığı nüksedince hapisten çıkarılmış, sultanın tedavisini başardığı için yeniden vezirlik makamı verilmiştir.

En önemli eserleri olan al-Kanun fi't-Tıbb ve al-Şifa'yı bu esnada yazmıştır. Şems al-Devle'nin ölümü üzerine, ordudaki karışıklıklardan rahatsız olan İbn Sînâ, İsfehan'a gitmek istemiş, bu teşebbüsü fark edildiği için tekrar hapse atılmıştır. Bilahare İsfehan Emiri Alâu'd-Devle, Hemedan'ı zapt edince İbn Sînâ da İsfehan'da Alaû'd-Devle'ye sığınmıştır. Burada da bir yandan te'lif ve tedris hayatını sürdürürken, bir yandan da devlet işleriyle uğraşmıştır. Henüz 57 yaşında iken 1037 yılında vefat etmiştir.

İbn Sina, mantık konusunda al-Şifa, al-Necat, al-İşaret ve al-Tenbihat, Mantıku'l Maşrıkıyyen vb. gibi çok değerli eserlerin de sahibidir.

İbn Sina, mantığı felsefe için gerekli ve zorunlu bir 'medhal' olarak görür ve onu sisteminin başına koyarak, onunla felsefesine adeta bir giriş yapar. Onun anlayışında bu durumuyla mantık, bir ilimdir ve felsefenin, kendi ifadesiyle hikmet'in bir bölümüdür. Bu ilim sayesindedir ki, biz,

gerçek tanım ve kesin delilin (Burhan'ın) doğru olarak kendilerinden yapıldığı maddelerini ve bunların kendilerine has formlarını biliriz.

Öte yandan İbn Sina, diğer ilimlere nispetle mantığı bir alet olarak kabul eder. Öyle ki, mantık, Hadimu'l-Ulumdur (Bilimlerin hizmetçisi) ve bütün ilimlerin idraki hususunda en güzel bir yardımcıdır.

İbn Sina'ya göre mantığa verilen bu iki anlam arasında bir çelişki yoktur. Aksine biri daha genel, diğeri daha özel olan iki anlamıdır. Nitekim 'insan' ve 'canlı' kavramlarını ele aldığımızda 'insan' kavramına canlıyı yükleyebiliyoruz. Çünkü 'her insan canlıdır'; ancak, her canlı insan olmadığı için, 'canlı' kavramına 'insan' ı yükleyemiyoruz. Tıpkı bunun gibi, ilimler için alet olan her şey, mutlak ilimden bir cüz olur; buna karşılık mutlak ilimden bir cüz olan her şey, ilimler için alet değildir. Bununla beraber, çoğu kez, bilinen her bilgi, doğal olarak, başka bilgilerin kazanılmasında yardımcı olur. Mesela, matematik bilgisi kuvvetli olan kişi, astronomi ilmini daha kolay öğrenir.

İbni Sina, Farabi'nin anlayışına uygun olarak, mantık konularını önce Kavram Mantığı (Tasavvurat ve Hüküm Mantığı (Tastikat) diye ayırıp sonrada bunları başlangıç noktaları (prensipleri-mebdeleri) ve varış noktaları (amaçları-makasıdı) açısından incelemektedir. Kavram Mantığı'nın prensipleri Beş-Tümel, amacı Tanım; Hüküm Mantığı'nın prensipleri, Önermeler amacı ise Kıyastır. Bu konudaki açıklamaları ise, onun mantık felsefesinin özünü oluşturmaktadır.

Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre mademki her bilgi ya tasavvurdur (kavram bilgisi) ya da tasdiktir (hüküm bilgisi). Öyleyse bilmediklerimiz de bildiklerimiz gibi ya bir kısım tasavvurlar (kavramlar), ya da bir kısım tasdiklerdir (hükümler). O halde bizim bilmediklerimiz hakkındaki araştırmalarımız, ya tasavvurları (kavramları) ya da tasdikleri (hükümleri) elde etmeğe yöneliktir. Kuşkusuz bu gelişi güzel bir çaba değildir. Bilâkis,

bunların bilgisine mantığın ortaya koyduğu prensipler dahilinde bir takım zihin faâliyetleriyle ulaşılır. Bizi tasavvurlara ulaştıran zihin faâliyeti Özsel Tanım (Hadd), tasdiklere ulaştıran zihin faâliyeti ise Kıyas'tır. Bu ikisinin her birinden bazısı gerçek (hakikate uygun), bazısı da gerçek değildir; ancak herhangi bir açıdan faydalıdır. Bazıları da gerçeğe benzer olduğu halde doğru değildir. İnsan yaratılışı icabı, çoğu kez bunların arasını temyiz edemez. Eğer böyle olsaydı akıllılar arasında anlaşmazlık olmaz, düşüncelerinde çelişki ortaya çıkmazdı.

Hâlbuki, bildiklerimizden bilmediklerimizi çıkarmak, bilinenden bilinmeyene geçiş, hem belirli bir maddeyi, hem de belirli bir şekli (Sûreti-formu) gerekli kılar. Öyleyse Tanım ile Kıyas'ın her biri için kendilerinden telif edildikleri maddeleri ve telifin kendisiyle tamamlandığı sûretleri vardır. Nitekim her hangi bir maddeden tesadüfen ev veya kürsü yapılması doğru olmadığı gibi, her hangi bir şekilde ev veya kürsü yapılması da doğru olmaz. İşte bizi bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştıracak düşüncelerimizde ve akıl yürütmelerimizde de durum böyledir. Bazen bozukluk surette, bazen maddede ve bazen de her ikisinde birden olabilir. Oysa mantık, düşünceleri ve akıl yürütmeleri her iki yönden inceleyerek, bir yandan bilinenden bilinmeyene hatasız intikalin kanunlarını ortaya koyarken, öte yandan aklı takviye ederek, insana zihin faâliyetlerinde gerçek olanla gerçek olmayanı birbirinden ayırt etme yeteneğini ve ölçüsünü kazandırır.

Bu düşünceleri ile İbni Sina mantık işlemlerinin Madde (İçerik) ve Form (Şekil) yönlerine işaret etmekte ve ancak her iki yönden kusursuz olan tanım ve çıkarımlarla doğru bilgiye ulaşılabileceğine dikkat çekmektedir. Meselâ Kıyas'ın maddesi olan önermelerde konu ile yüklem arasında kurulan bağ, her zaman aynı kuvvette değildir. Dolayısıyla önermelerin bilgi değerleri de farklıdır. Bunun içindir ki, meselâ İmkân ifade eden öncüller içeren bir kıyasın sonucu zorunlu bir önerme olamaz.

İbn Sînâ’nın bu konudaki açıklamalarının kaynağını, her ne kadar kendinden önceki birikim oluştursa da, bu anlatım oldukça farklı ve orijinaldir. Onun bu düşünceleri kendisinden sonra da etkili olmuş ve sonraki mantıkçılar, maddesi yönünden Kıyas’ı Beş Sanat başlığı altında incelemişlerdir.

Öte yandan İbni Sina, Dilin, anlama delaleti açısından incelenmesini mantık konuları arasına sokan kişidir. O, anlam ile söz arasında herhangi bir ilişki bulunduğunu, ancak bu ilişkinin tabii türden olmadığını, çoğu kez sözün durumlarının anlamın durumlarını etkilediğini, bunun için de mantıkçının, toplumdan topluma değişen şekliyle değil, mutlak anlamda dilin durumlarını araştırmasının bir zorunluluk olduğunu söylüyor.

Ancak İbni Sina, bu zorunluluğun dilin mantığın esas konusu olması açısından değil; öğrenme ve öğretmenin ancak dil ile mümkün olması, karşılıklı fikir alışverişinin sadece dil vasıtasıyla yapılabilmesi açısından olduğunu söylüyor. O’na göre, şayet mantığı öğrenmek sadece ve tek başına bir şeyin zihindeki varlığıyla yani fikirle mümkün olsaydı, yahut soru ve cevaplarımızı dilden başka bir vasıta ile ortaya koyabilseydik, öylece yetinirdik. Bu takdirde dilin araştırılması da bizim için söz konusu olmazdı. Fakat zorunlu olarak biz kelimeleri kullandığımıza göre ve özellikle de akıl yürütmelerde zihinde tertip edilen anlamların dile getirdikleri sözler dolayısıyla değişikliğe uğramadan olduğu gibi anlaşılmalarında güçlükler söz konusu olduğuna göre, dilin muhtelif durumlarını araştırarak onu düşünceye uygun kılmak gerekir. Yalnız bu takdirde gerçeğe uygun hükümler meydana getirilebilir (Bkz: Şifa, Süleymaniye de kayıtlı yazma nüsha, varak 5). Burada İbn Sina’nın düşüncesinde özellikle vurgulanması gereken nokta, dilin düşünceye yani zihindeki fikirlere mutabık kılınmasıdır. Çünkü dilin delaleti değişebildiği halde, düşünceninki değişmez.

İbni Sina'nın bu görüşleri mantığın bölümlerinin dokuzdan ona çıkmasına sebep olmuştur bu konuda, Muhammed Fevzi Efendi, Hulasetu'l-Mizan adlı eserinde şöyle diyor: Râzi, Kâtib Kazvini gibi sonra ki bazı mantıkçılar Mebâhis al-Elfaz'ı mantığın bir bölümü saydılar. Böylece mantığın bölümleri dokuz değil on oldu. Ancak bunun mantıktan bir bölüm sayılması kavramları dile getirmede söze olan şiddetli ihtiyaçtan dolayıdır. (Bk: Muhammed Fevzi, Hulasetu'l-Mizan, s.18-19) İzmirli İsmail Hakkı Bey de konuya temas ederken, Sayı adları olmaksızın bir matematikçinin matematik İlmini kurması nasıl mümkün değil ise kelimelerin yardımı olmadan da mantığı meydana koymaya imkân bulamamışlardır, diyor. (Bkz: İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 73)

Bununla beraber, Mantığı her türlü sözlü vasıtadan kurtarmak isteyen ve ondan daha basit ve soyut bir vasıta araştıran İbn Sînâ, bu vasıtayı bulamamış olsa da, onun olasılığını hissetmiştir. Bu düşünceleri ile İbn Sînâ, Sembolik Mantığı sezen ilk filozoftur. Ayrıca son araştırmalar, Yüklemin Niceliği problemini de ilk ve mükemmel bir şekilde işleyen kişinin İbn Sînâ olduğunu göstermektedir.

Yaptıkları çalışmalarıyla mantık tarihinde hak ettikleri yeri alan bu iki ünlü Türk filozof eliyle oluşan mantık geleneği, Türk-İslam kültür dünyasında daha sonra gelen mantıkçıların araştırmalarının da özünü oluşturmuş, hemen bütün araştırmalar, onların eserleri üzerinde yoğunlaşmış, esasa ait önemli hiçbir değişiklik göstermeden, onların fikirleri asırlarca hâkim olmuştur. Büyük Selçuklu Hükümdarı Alp Arslan zamanında m. 1066 yılında kurulmuş olan Nizamiye Medresesi ile, ilk defa devlet eliyle kurumlaşan eğitim programlarında da yer alan mantık öğretiminin özünü, yine bu anlayış oluşturmuştur.

Selçuklulardan itibaren Türk dünyasının hemen her köşesine yayılan medreselerde okutulan mantık kitaplarında adeta klişeleşen tertip,

araştırmacı anlayışla yazılan mantık kitaplarından ayrı olsa da, söz konusu tertibe dayanak teşkil eden fikrin yine Farabi ve İbni Sina'ya ait olduğu açıktır. Şöyle ki, eğitim amaçlı kitaplarda mantık konuları, iki temel başlık altında toplanarak, Mantık Tasavvurat (Kavram Mantığı) ve Tasdikat (Hüküm Mantığı) bölümlerine ayırmakta ve bunlar da kendi içlerinde tâli başlıklara bölünerek konular işlenmektedir. Genel olarak Sözlerin Araştırılması ve Delâlet, mantığın diğer konularına adeta bir giriş gibi düşünülüp, mantık kitaplarının başına konulurken, Tasavvurat'ın mebdeleri (Prensipleri-başlangıç ilkeleri) olarak Beş-Tümel ve maksadı (amacı) olarak da Tanım art arda sıralanmaktadır. Sonra da Tasdikat'ın mebdeleri olarak Önermeler ve maksadı olarak Kıyas veya Burhan yer almaktadır. Kıyas Teorisini sanki bütünleyen Beş Sanat ise en sona bırakılmakta ve böylece klâsik mantığın dokuz bölümü farklı bir tertiple tamamlanmaktadır. Osmanlı öncesi dönemde bu şekliyle mantık, artık klişe haline gelmiştir. Yinede bu tertibin dahi Farabi ve özellikle de İbni Sina'nın düşünceleri ile bütünüyle ötüştüğü açıktır.

Bu tespitlerden sonra Beylikler Döneminin iki önemli Türk mantıkçısını, Kadı Siracu'd-Din al-Urmevi (öl.1283) ile Şemsu'd-Din Muhammed b. eşref al-Semerkandi (öl. 1302)'yi burada zikretmek istiyoruz.

Miladi 1198 yılında Azerbecan'ın Urmiye şehrinde doğan Kadı Siracu'd-Din al-Urmevi'nin Musul'da öğrenim gördüğü bir süre Şam'da ikamet ettiği ve miladi 1283 yılında Konya'da vefat ettiği bilinmektedir.

Mantıkla ilgili eserleri arasında Beyan'ul-Hak fi'l-Mantık ve'l-Hıkme, Metalıu'l-Envar ve Kitab al-Menâhic en çok bilinenleridir. Ayrıca İbn Sînâ'nın al-İşarât ve al-Tenbihat adlı eserine Şerhu'l-İşârât adıyla bir şerh yazdığı da bazı kaynaklarda zikredilmektedir. Eserlerinin Anadolu

Selçukluları döneminde çok okunduğu ve özellikle de Metali' adlı eserinin son derece şöhret kazandığı onunla ilgili bilgiler arasında yer almaktadır.

Taşköprüzade'nin Miftahu's-Saade'sinde, biyografisinde herhangi bir bilgiye sahip olmadığımızı yazdığı Semerkandi'nin doğum tarihi bilin memektedir; ölüm tarihi ise adının yer aldığı biyografi kitaplarında oldukça farklı verilmektedir. Bunlardan miladi 1302 tarihi, son yapılan araştırmalarda onun ölüm tarihi olarak tescil edilmektedir. Öte yandan, Semerkandî'nin konusu Kelâm olan al-Sahaifu'l-ilâhiyye adlı eserinin Süleymaniye-Şehit Ali Paşa 1688 numarada kayıtlı nüshasına düşülen bir nottan, Onun 1287 yılında Mardin havalisinde bulunduğunu, burada bir çok öğrencinin ısrarı üzerine Burhanu'd-Din Nesefî'nin al-Mukaddimetu'l-Burhaniyye fi ilmi'l-Cedel adlı eserini şerh ettiğini ve bu şerhi Artuklu Sultanı Kızılarslan'a takdim ettiğini öğrenmekteyiz.

Mantık alanında Kıstasu'ı-Efkâr fi tahkiki'l-Esrar adlı meşhur eserinin dışında, Şarhu'l-Kıstas, Aynu'n-Nazar fi'l-Mantık, Bişârâtu'l-İşarât ve Şarhu'l-Fusûsi'l-Burhaniyye fi İlmi'l-Cedel adlı eserlerin de sahibidir. Bunlardan Bişârâtu'l-İşarât, İbn Sînâ'nın al-İşarât ve't-Tenbihât adlı eseri üzerine bir Şerhdir.

Semerkandi'nin mantık anlayışını bütünüyle ortaya koyan ve bildiğimiz kadarıyla henüz basılmamış olan Kıstas'ın en önemli özelliği, dönemine kadar olan birikimi bir bütünlük içinde sunmasıdır. Zaten Semerkandî'de eserin başında, "Bu kitap mantık konularının bütününü içermektedir" dedikten sonra, "Bu konularda Mütekaddimin (öncekiler) ve Müteahhirin'in (sonrakiler) değerli fikirlerine yer vererek, aralarındaki ihtilaflara da işaret etmek suretiyle onları yeterli bir metodla ortaya koyduğunu ve bu kitaba Kıstasu'l Efkâr fi Tahkik al-Esrar adını vererek, onu bir mukaddime ve ilk makale (bölüm) üzere tertip ettiğini" ilave etmektedir.

Semerkandî, Kıstas'ın bu şekilde tertip edilişinin nedenini Kıstas Şerhi'nde şöyle açıklıyor: "Mantık bilinmeyenleri elde etmenin yollarını gösterir. Hâlbuki bilinmeyenler ya kavramlara ya da hükümlere aittir. İşte bunun için de Mantık iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda kavramlara (tasavvurata) ulaşmanın yolları, ikinci kısımda ise hükümlere (tasdiklere) ulaşmanın yolları anlatılır." Onun bu düşüncelerini İbn Sînâ'dan aldığı açıkça anlaşılmaktadır.

Semerkandi Kıstas'ın önsözünde ise mantık bilimine duyulan ihtiyacı ve mantığın konusu üzerinde ileri sürülen çeşitli görüşleri tahlil ederek kendi mantık felsefesini ortaya koymaktadır. O, mantığa olan ihtiyaç konusunda şu fikirleri ileri sürüyor: Tasavvur ve tasdike bölünebilen anlamda ilim, kendi özünde ya zarûridir (bedihî-açık seçik, apriori), ya da nazarîdir (kisbî-teorik). Bu ayırım ilmin mahiyeti itibariyle değil onun meydana gelişi itibariyledir.

Semerkandî'ye göre şayet tasavvur ve tasdiklerden bütünü zarurî olsaydı, o zaman bilmediğimiz hiçbir şey olmazdı. Şayet onların bütünü nazarî olsaydı, bu taktirde de bildiğimiz hiçbir şey olmazdı. Çünkü kısır döngü gerekirdi. Öyleyse onlardan bazıları zarurî, bazıları nazarîdir.

Mademki akıl yürütme, bilinmeyene ulaşabilmek için bilinen bir takım şeyleri tertipten ibarettir -burada tertip, tertip edene delâlet eder ki, o da akıldır- öyleyse bu tertip için muayyen taraflar ve özel şartlar vardır. İşte bunlar zarurî olarak bilinmez. O halde bunun yollarını, şartlarını, doğru ve yanlışlığının sınırlarını ortaya koyacak bir kanuna ihtiyaç vardır ki, işte bu mantıktır. Ona göre mantık, akıl yürütmede hem tertip (form) ve hem de madde yönünden doğabilecek hataları önleyen kurallar toplamıdır.

Mantığın konusu üzerinde ileri sürülen çeşitli görüşleri de tahlil eden Semerkandî, burada şu düşünceleri ileri sürmektedir: "Doğru olan, mantığın konusunun bilinen bir takım tasavvur ve tasdikler olmasıdır. Ancak bunlar

prensipler olmaları açısından mantığın konusudurlar. Yoksa bunların mahiyetini araştırmak başka bir ilmin, ilk felsefenin meselesidir; yani var olması bakımından varlığın durumlarını araştıran metafiziğin işidir. Mantıkta bunların araştırılması, onlar aracılığı ile bilinenden bilinmeyene intikalin nasıl ve hangi yönden mümkün olacağı açısındandır. Nitekim meselâ, bina yapan da direkleri ve kerpiçi araştırır. Ancak onları, basit, mürekkep, tabiatıyla sıcak, soğuk, büyüyen, yahut donmuş…vb. olmaları açısından değil, binanın onlardan sağlıklı bir şekilde nasıl yapılacağı, büyük mü, küçük mü olacağı…vb. yönden araştırır. İşte bu anlamda ikinci özler (ma'kûlat-ı saniye) mantığın konusudur."

Kıstas, mantık alanında XIV. yy.ın başlarına kadar sürüp gelen gelişmenin bir icmali niteliğindedir. Bu da eseri, muhteva bakımından zengin kılmaktadır. Dolayısıyla daha sonraki birçok eserin kaynağı olmuştur. Hatta bu muhtevanın XIX. yy'a kadar özde hiçbir değişiklik olmadan gelmesi, İslâm ve Türk kültür dünyasında aklî ilimler alanındaki gelişmeler açısından düşündürücüdür.

Bize göre Semerkandî'nin Kıstas'ı, bir mantık kitabı olmanın ötesinde, mantık felsefesi, bilgi teorisi, bilim felsefesi ve metodoloji teorileri açısından da değerlendirilmelidir.

Şunu da ilâve edelim ki, Semerkandî, Osmanlı Öncesi dönemin son halkasında bulunmaktadır. Eserin ve dönemin özellikleri dikkate alındığında, XIII. yy. Türk aydınının mantık problemlerinden en az XIX. yy. Türk aydını kadar haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

Milliyeti konusunda ihtilaf olmakla birlikte bazı kaynaklarda Türk bilgini olarak tanıtılan (bkz. Keklik, Nihat, İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı, s. 66) Seyyid Şerif Cürcani (m. 1340-1413), mantık tarihimiz açısından önemlidir Çünkü son dönem mantıkçılarımızdan birçoğunun ilmi soy kütüğü Cürcani kanalıyla Fahreddin Razi'ye dayanmaktadır. Ayrıca

Cürcani eserleriyle Türk dünyasında mantık eğitiminde son derece etkili olmuştur. Bu konuda M.Ali Ayni şunları söylemektedir:

“İlk devredeki âlimlerimiz karşılarında bilhassa Esiru’d-Din al-Ebherî’nin İsağuci’si ile, Kâtibî’nin Şemsiyyesini, Umevî’nin Metali’ini… ve İstanbul’a yerleştikten sonra da Sa’dü’d-Din Teftezanî ile Seyyid Şerif’in kitaplarını bulmuşlardı.” (Bkz: Ayni, Türk Mantıkçıları, s. 6). Bunula beraber XIV. yy’ın en önemli Türk mantıkçısı olarak Molla Fenari gösterilmektedir. Molla Fenarî, Şemsü’d-Din Muhammed b. Hamza al-Fenarî, al-Rumî, al-Hanefi künyesiyle bilinmektedir. M.1350 yılında Bursa’da doğmuştur. Anadolu ve Mısır’da öğrenim görmüştür. İlk tahsiline Anadolu’da başlayan Fenarî, Alaâdin Esved ve Cemalettin Aksarî’den usûl, fıkıh, mantık, matematik, astronomi dersleri almış, daha sonra bilgi ve görgüsünü artırmak üzere Mısır’a gitmiş ve burada Ekmelü’d-Din’den ders alarak öğrenimini tamamlamıştır. Bursa’ya dönen Fenarî 1416 yıllarında hem Manastır Medresesi Müderrisliği’ne hem de Bursa Kadılığı’na atanmış, Şeyhü’l-İslamlık görevi de uhdesine verilmiştir. Yüzü aşkın eseri olan Fenarî’nin mantıkla ilgili üç önemli eseri şunlardır:

Kitabu’l-Mantık; çok bilinen bir eser olup H. 1304 (M. 1886)’te İstanbul’da basılmıştır.

Burhan; bu eser aslında Ebheri’nin İsağuci’sinin şerhi olup al-Fevaidu’l-Fenariyye ismiyle de bilinir. Kâtip Çelebi, bu şerhin birçok incelikleri ve oldukça geniş bilgiyi ihtiva ettiğine işaret etmektedir. Bundan dolayıdır ki, asırlarca medreselerimizde okutulmuştur. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan bu eserin birkaç baskısı da vardır.

Şarh-i Şemsiyye; Necmu’d-Din Ali b. Ömer al-Kâtibî’nin al-Şemsiyye fi Kavâid’l-Mantıkıyye’si üzerine yaptığı bir şerhtir

Molla Fenari ile XV. yy. gelmiş bulunuyoruz. Hemen belirtelim ki, Osmanlı-Türk dünyasında, bilhassa Fatih dönemine kadar daha ciddi

olmakla beraber XV. yy.’a kadar özgün mantık teliflerinin ortaya konulduğunu görmekteyiz. Ancak Katip Çelebi’nin (M.1606-1656) çok daha önce işaret ettiği gibi, bu yüzyıldan itibaren ilk dönem bilginlerimizin gayret ve himmetleri artık görülmemektedir. Hatta diyebiliriz ki, bu dönem için bilinen eserlerin sayısı zamandaş olarak Batıdakilerden oldukça fazla olsa da, Gelenbevi İsmail (öl. 1791) bir tarafa bırakılacak olursa, Tanzimat’a kadar artık orijinal mantık telifleri görmek pek mümkün olamamaktadır. Üstelik bu dönemde XVI. yüzyıldan itibaren hızla gelişen Batıda ki yeni bilim ve mantık anlayışından izlere de rastlanamamaktadır.

Bununla beraber XV. yy’da Hızır bey (öl. 1458) ile Hayali Bey (öl. 1470) ve Hocazade’nin (öl.1487); XVI yy.’da Karadavut (öl. 1541) ile Taşköprüzade Ahmet Efendi (öl. 1561)’nin; XVII. yy.’da Hasan al-kati (öl.1616), Abdürrahim Şirvani (öl. 1615),Üsküdarlı Celep Mustafa Efendi (öl. 1682) ve İzmirli Süleyman Efendi’nin (öl. 1690); XVIII. yy.’da Saçaklızade Muhammed Efendi (öl. 1732), Üsküdarlı Muhammed Emin Efendi (öl. 1737), Veliyyu’d-Din b. Mustafa Carullah Efendi (öl. 1738), İspirli Ömer Efendi, (öl. 1778) ve Yanyalı Hoca Muhammed Es’ad Efendi (öl. 1739) ile Gelenbevi İsmail Efendi’nin (öl. 1791) mantıkla ilgili çalışmaları kayda değer. Bunlardan özellikle son iki isim mantık tarihimiz açısından önemlidir.

Es’ad Efendi’nin Damat İbrahim Paşa’nın da teşvikiyle Aristotales’in fiziğe ait bazı eserleri yanında Organon’unu da Arapçaya Çevirmiş olması, XVIII. yy’da mantık bilimindeki gelişmelerin neresinde bulunduğumuzu aksettirmesi bakımından önemlidir. M. Ali Ayni Bu konuda, “Yanyalı Âlim keşke bunları Türkçe yazmış olsaydı. Fakat o zaman öğretim dili Arapça idi. Türkçe de yazmış olsa yine Arapça öğretim yapılacaktı” diyor. (Bkz: Aynî, Türk Mantıkçıları, s. 9) Ord. Prof. H. Ziya Ülken ise bu çevirileri değerlendirirken, “o yüzyılda Batı’da astronomi ve fiziğin ne derecede

ilerlediği ve Aristo Fiziği'nin tamamen tarihe karışmış olduğu düşünülecek olursa, bu çevirinin yüzyıllarca geri kalmış, hatta lüzumsuz olduğu anlaşılır" demektedir. (Bkz: Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 27)

Gelenbevi İsmail Efendi ise mantık alanındaki özgün telifleriyle, yaşadığı döneme nispetle, Osmanlı-Türk dünyasında son üç yüzyılın en büyük mantıkçısı olarak gösterilmektedir. 1730 yılında Gelenbe'de doğan İsmail Efendi otuz üç yaşında fiilen müderris olmuş, Yenişehir Fenar Kadılığı görevinde bulunmuş ve 1791 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. O'nun mantık alanındaki eserleri, özelliklede al-Burhan fi İlmi'l-Mizan'ı ile Risaletu'l İmkan'ı, kendisine kadar olan birikimi adeta kodifiye etmektedir. Dolayısıyla bu iki eserini merkeze koyarak Gelenbevi'nin mantık anlayışının bir analizi, Türklerde mantık biliminin XVIII. yüzyıla kadar kattettiği aşama konusunda önemli fikirler verecektir. Kuşkusuz bu analizi burada bütün kapsamıyla yapmak mümkün olamayacaktır. Bununla beraber onun mantığın temel konuları üzerindeki görüşlerini kısaca değerlendirmek gerekirse şu tespitler yapılabilir:

Gelenbevî tümel kavramları, 1. ve 2. Ma'kûller diye (ilk özler, ikinci özler) ikiye ayırmaktadır. Mantıkta kendisinden bahsedilen ikinci ma'kûlleri, Mantıkî, Tabiî ve Aklî diye de üç grupta toplamaktadır. Bu ayırıma, Kazvînî, Razî, Teftazanî…gibi mantıkçılarda da rastlıyoruz. Buna karşılık Gelenbevî, tümellerin kesinlikle dış âlemde var olmadığını ileri sürerken, külliyy-i tabiî'nin hariçte varlığını iddia eden Kazvinî'den ayrılmaktadır. (Bkz: Gelenbevî, Burhan, s. 6; Kazvinî, Şemsiyye; s. 10-11)

O, Türk ve İslâm Mantık geleneğine uygun olarak Özsel Tümelleri, Cins, Tür ve Ayırım'a; ilintisel tümelleri, Hassa ve Umumî İlintiye ayırırken, Ebherî ve Kazvînî'nin bu konuda en güzel tasnifi yaptıklarını söylemekte ve kendisi de Kazvinî gibi önce türü, daha sonra da cinsi

tanımlamaktadır. Hâlbuki Teftezanî ve diğerlerinde tür, beş tümelin ikincisi olarak ele alınmaktadır. (Bkz: Gelenbevî, Burhan, s. 5 vd; Şerh-i İsağuci, s. 24, Teftezanî, Tehzib, s. 3).

Tanım bahsi diğer Türk ve İslâm mantıkçılarında olduğu gibi, al-kavl al-şârih başlığı altında incelenmektedir. Gelenbebevî bu ifadenin tanımın bütün kısımlarını içerdiğini söyleyerek, bu başlık altında tanımın bütün çeşitlerini inceler. O, bu konuda bir mahiyetin özsel tümellerinin bütünü ile hassasından meydana gelen tanımı, Hadd-i Tam'dan daha mükemmel bir resm-i tamm olarak kabûl eder. Zira burada hassa'nın ilâvesi, açıklamadan başka bir şey değildir. Umumi ilinti ile tanımı men eden müteahhirin mantıkçıların görüşüne karşılık, yalnız hassa veya hassa ile umumî ilintiden meydana gelen tanımın resm-i nâkıs olacağını kabul eder. Nitekim Teftezanî'de resm-i nâkısta umumî ilintinin kullanılmasını uygun bulmaktadır. (Bkz: Teftazanî, Tehzib, s. 4) Gelenbevî, mütekaddimin mantıkçıların görüşüne uyarak, basit mahiyetlerin resm-i nâkıs ile tanımlanabileceği görüşündedir. (Bkz: Gelenbevî, Burhan, s. 4)

O, tikellerin tanımlanamayacağı hususunda da müteahhirin görüşünü tercih etmiştir. (Bkz: Gelenbevî, Haşiye-i Burhan, s. 70) Nitekim önermenin cüzlerinin dört olduğunu söylerken de yine müteahhirin mantıkçıların görüşündedir. Gelenbevî'nin mantık anlayışında modal önermeler önemli bir yer işgal eder. O, mantığın en zor konusu kabul ettiği bu konu ile ilgili olarak müstakil bir eser de yazmıştır -ki bu eserin imkân risalesi olduğunu daha önce söylemiştik-. Modal önermeler bahsinde Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı olarak dört modalite kabul edip müteahhirin mantıkçıların görüşünü benimser. Konuya getirdiği esneklik ve izah tarzı bakımından ise benzerlerinden farklıdır. On dört basit ve sekiz bileşik modal önermeden söz ettikten sonra, mantıkçıların muteber saymadığı daha bir çok modal önermenin de mümkün olduğunu savunur. (Bkz: Gelenbevî, Burhan, s. 23)

Gelenbevî, aklî delillere oldukça geniş bir yer vermektedir. Özellikle mantığın ulaştığı en son gâye diye nitelendirdiği kıyası bütün teferruatıyla incelemektedir. O, sonuçlarının çok açık olmaları bakımından istisnalı kıyasların iktiranlı (yüklemli) kıyaslardan önce zikredilmesi gerektiği görüşündedir. Gelenbevî, İstisnalı Kıyasları müstakim ve gayr-ı müstakim olarak ikiye ayırırken sonucun bizzat kendisi öncüllerde bulunan Kıyas'ı, Müstakim; sonucun çelişiği, öncüllerde bulunan Kıyas'ı ise Gayr-ı Müstakim kıyas diye tanımlamaktadır. Gelenbevî, Müstakim İstisnalı Kıyas ile İktiranlı Kıyaslardan meydana gelen Bileşik Kıyas'a, HAKİKİ KIYAS adını vererek de Mantığa yeni bir terim kazandırmış oluyor, O, Model Kıyaslar konusunda ise yeni bir şey getirmemektedir.

Gelenbevî, yine geleneğe uygun olarak burhan (ispat), cedel, hitabet, şiir, ve safsatayı Beş Sanat başlığı altında mantığın son bölümü olarak ele alınmakta ve her bir türdeki kıyasın öncülleri olan önermelerin niteliği üzerinde durmaktadır.

Kısa da olsa bu tespitler bize gösteriyor ki, XVIII. yy.'ın sonları ve XIX. yy.'ın başları itibariyle Türklerde Mantık Bilimi'nin genel karakterlerini, XIII. yy.'da olduğu gibi hâlâ Aristoteles anlayışına dayalı Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine bağlı mantık anlayışı oluşturmaktadır.

Osmanlı-Türk toplumu üzerinde XVII. yy.'da başlayan ve 1839 Tanzimat fermanıyla kendisini iyice hissettiren, Batı etkileri neticesi itibariyle, Rönesans'tan itibaren Avrupa'da gelişen yeni bilim ve mantık anlayışının, düşünce akımlarının Türk aydınları arasında yayılmasına uygun bir ortam hazırlamıştır. Bunun sonucu olarak, toplumun hemen her alanında başlayan ikilik, bilim ve mantık anlayışında da kendini göstermiş, birçoğunun kaynağı Ebheri'nin İsağuci'si olan klasik anlayışa bağlı eserler yanında, yeni akımlara da yer veren mantık eserleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Yine bu dönemde ilk defa, Arapça mantık kitapları yanında,

Türkçe mantık kitapları da yazılmıştır. Mantık kitaplarının Türkçe yazılması gerektiğine dair ilk defa fikir beyan edenlerden birisi Kilisli Hocazade'dir.

Son dönem haşiye müellifleri üzerine bir değerlendirme yapan M.Ali Ayni şunları söylemektedir: "Bu son müelliflerin hepsine fâik (üstün) olan bence Yeni Haşiyeler müellifi Kilisli Hocazade Abdullah Enverî Efendi'dir. Ömrünü Mantık tedrisatına sarf (harcamış) ve H.1303/M.1885 de vefat etmiş olan bu üstad mantığın Arapça lisanına mahsus olmadığını ispata çalışmış ve kitaplarında bin yıllık ürünün misallerinin yerine yeni misaller irad etmiştir". (Bkz: Aynî, Türk Mantıkçıları, s. 12)

Bu dönemde klasik anlayışla Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) tarafından Türkçe olarak yazılan Mi'yar-ı Sedat'ı ise yine M. Ali Ayni, "Son senelerin mühim bir mantık müellifi de Cevdet Paşa merhumdur. Paşa'nın orta mektepler içün yazmış olduğu Miyar-ı Sedat eski Arapça mantık kitaplarının Türkçe en güzel bir hulâsasıdır." (Bkz: Aynî, a.g.e. s. 12) şeklinde değerlendirmektedir.

Yine bu dönemdeki eserlerden bir kısmı, klasik anlayışla Avrupa'dan giren yeni anlayışları uzlaştırmaya çalışırken, bir kısmı da mantık problemlerini tamamen Avrupai tarzda ele almaktadırlar. İlk gruba girenlerin en iyi örneği, Batı dillerinden Türkçe'ye ilk çeviri olan Miftahu'l-Finun ile -ki bu eserin aslı İtalyanca olup müellifi Gallupi'dir- Ali Sedat Bey'in Mizanu'l-Ukul fi'l-Mantık ve'l-usul'üdür; İkinci gruba girenlerin en iyi örneği ise Salih Zeki Bey'in Mizan-ı Tefekkür'üdür.

Gerçekten de Ali Sedat'ın eseri hem içeriği ve hem de tertibi yönünden farklıdır. Çünkü o, geleneksel mantığın yanında, bilim ve tekniğin merkezi addettiği Avrupa'da geçerli olan mantık anlayışını da inceleyip kendi mantık anlayışımızla karşılaştırarak bu yolda elde ettiği bilgileri bir süzgeçten geçirmiş ve değerli olanlarını ayıklamaya gayret ederek bu eserinde onlara yer vermiştir. Böyle bir anlayışla kaleme alınan Mizanû'l-

Ukûl, askeri tıbbiye fizyoloji hocalarından Doktor Hüseyin Hilmi Bey'in takrizlerinde ifade ettiği gibi, bir kefesine Doğu'nun idrâk ve anlayışlarının definelerini, diğer kefesine de Batı'nın düşüncelerinin hazinelerini toplamış mükemmel bir terazidir.

Hüseyin Hilmi Bey'in de vurguladığı gibi Ali Sedat bu eserinde, dört bölüm halinde klasik mantığın konularını anlatırken, kitabına koyduğu iki önsöz, bir lahika (sonek) ve bir muhtıra (hatırlatma-uyarı) ile de Batı da metod konusundaki gelişmeleri değerlendirmekte ve cebirsel mantıktan bahsetmektedir. O, birinci önsözünde Avrupa'daki gelişmeleri şöyle değerlendirmektedir: "Usûl, yâni metod, mantık kurallarının bilgilere ve bilimlere (Ulûm ve Fünûna) nasıl uygulandığından ibaret olup bilimlerin ilerlemesiyle bu da tabiî olarak ilerlemiştir. Fakat bunun ilerlemesiyle mantık kurallarının (bunların) gerisinde kalması kesinlikle (söz konusu olamaz)" demekte ve "Avrupalıların Mantık açısından olan değişiklikleri hiç mertebesinde (aşamasında) bulunduğundan hâlâ Aristoteles'in Organon adlı kitabı eskimemiştir" diye ilâve etmektedir. Avrupalıların mantık kitaplarında en son gâye olan kıyas konusunu ihmâl etmekle de mantığın en önemli bölümünde geri kaldıklarını vurgulamaktadır.

Mıuhtıra başlığıyla Mizanu'l-Ukûl'ün sonuna düştüğü notta ise Ali Sedat, Avrupa'daki gelişmeleri öne sürerek bizde mantığın yenilenmesi konusunda koparılan gürültüye dikkat çekip, esasen Metod konusunun bizim için yeni olmadığının; Hamilton'un fikrinin ise sağlam olmayan çarpık (münharif) düşünce olarak değerlendirildiği için mantıkçılarımız tarafından bilindiği halde itibar görmediğinin özellikle altını çiziyor. Uygulamadaki hataların, mantığın özüne yüklenemeyeceğine, dolayısıyla Aristoteles mantığının eskimeyeceğine işaret ederek, insan bilgisi ve bilimler geliştikçe mantık kurallarının uygulama alanlarında da doğal olarak genişlemelerin ve gelişmelerin olacağını ve dolayısıyla bu yolda mantıktan

çok daha fazla gelişme beklenmesinin normal olduğunu vurguluyor. Bunu idrâk edemeyenler için Ali Sedat şunları söylüyor: “Mantığın teceddüdü (yenilenmesi) hakkında edilen şamatalar ve bizde mantık noksandır yolundaki sözler hep muğalata (safsata/yanlış) olup Avrupa terakkıyatına taklid eylediklerini (Avrupa’daki gelişmelere, ilerlemelere öykündüklerini) söyleyen ukalânın (akıllıların), tetkik-i asâra (eserleri incelemeye) fevkalâde ihtimam eden Avrupalılara, yolunda bir mukallid (taklitçi) bile olamayup hem kendi lisanlarında ve hem de Avrupa elsinesinde (lisanlarında) bulunan mantıktan bi haber (habersiz) birer safsata dellalından başka bir şey olmadıkları zâhirdir (açıktır)”. (Bkz: Ali Sedat, Mizanu’l-Ukûl, s. 250)

Ali Sedat, Mizanu’l-Ukûl’de yer alan düşünceleriyle, Tanzimat’tan sonra Batılılaşma hareketlerinden mantık disiplininde ilk hamleyi yaparak, bu yoldaki yolcuların, öncüsü olmuştur. O’nun mantık tarihimizdeki önemi de buradadır. (Bu konuda geniş bilgi için Bkz: Öner, Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı, s. 54 vd., Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 152 vd.)

Ali Sedat’tan sonra Batının etkisiyle mantıkta eski anlayışın tamamen terk edildiğini, mantık problemlerinin Avrupaî tarzda ele alındığını görmekteyiz. Cumhuriyetin ilk yıllarını da içine alan bu dönemde pedagojik maksatla yayınlanan eserlerin dışında, Yeni Çağ felsefesinde ortaya çıkan bazı yeni metafizik mantıkları ve Boole’la başlayan cebirsel mantığı ve bunun gelişmelerinden doğan lojistiği tanıtan eserler de vardır.

Pedagojik maksatla yazılan mantık kitaplarında Avrupa’da bu konuda yapılan yayınlar örnek alınmış, özellikle Liseler için yazılanlarda mantık konuları Surî Mantık (Formel Mantık) ve Tatbikî Mantık (Uygulamalı Mantık/İlimlerde Metod) olmak üzere iki ana bölüme ayrılarak birinci bölümde Aristoteles mantığına pek az yer verilirken, ikinci bölümde

ayrıntılı olarak ilimlerde metod konusu işlenmiştir. Bu kitaplar arasında çeviri olanları da vardır. Bunlardan, Liseler için M. Fazıl'ın 1911'de yayınlanan İlm-i Mantık'ını, Reşat Nuri'nin E. Boirac'tan tercüme ederek 1914'te yayınlanan İlm-i Mantık'ını, Ağaoğlu Tezer'in 1928'de yayınlanan Sûri ve Tatbikî Mantık'ını ve Hasan Ali Yücel'in 1938'de yayınladığı Mantık'ını sayabiliriz. Üniversiteler için de 1914'te yayınlanan İsmail Hakkı İzmirli'nin Aristoteles mantığını yeni anlayışla işleyen Felsefe Dersleri'ni ve 1919'da yayınlanan Ahmet Naim'in İlm-i Mantık'ını (bu eser Rabier'den çevrilmiştir) zikredebiliriz.

Bunlardan İzmir'li Felsefe Derslerinin sonuna, Suri Mantığın Islahı, başlığıyla bir lahika koymuş ve burada daha önce Ali Sedat'ın bahsettiği yüklemin niceliği meselesine, kıyasa yapılan itirazlara ve bunlara verilen cevaplara yer vermiş, Boole'un riyazi mantığına kısaca değinmiştir. Ali Sedat'ın aksine İzmirli, Batıdaki bu gelişmeleri mantığın bir ıslahı olarak görmekte ve açıkça söylemese de bunlara taraftar olduğunu hissettirmektedir. Böylece Avrupa tarzında yazılmış olan bu kitapta özde önemli bir yenilik olmadığı görülmektedir.

Pedegojik amaçların dışında kalan ve mantık tarihimiz açısından önemli olan eserlerden birisi Mizan-ı Tefekkür'dür. Müellifi, mühendis ve aynı zamanda matematik profesörü olan Salih Zeki, bu eserinde cebirsel mantığı yalnız tanıtmakla kalmamış, aynı zamanda ateşli bir savunuculuğunu da yapmıştır. Bilindiği gibi Avrupa'da Aristoteles mantığı yanında yepyeni bir mantık kurma fikri Leibniz ile başlamış, XIX. yy.'nin ikinci yarısından itibaren hızlanmıştır. Bu yolda çaba gösterenlerden İngiliz mantıkçıları De Morgan, Boole ve Jevons mantığı matematiğe dayandırmak istemişlerdir ki, bunların temsil ettiği kola Cebirsel Mantık veya Mantığın Cebiri; Schröder, Frege ve Peono ise matematiği temellendirmek için yeni bir mantık kurmağa gayret etmişlerdir ki, bu çabalar, Russel ve Whitehead'in ortaklaşa

yayınladıkları Principa Mathematica adlı eserle ilk meyvesini vermiştir. Bunların temsil ettiği kola da Lojistik demek bir gelenek halini almıştır.

İşte Salih Zeki, 1916'da yayınladığı Mizan-ı Tefekkür'ünde Boole'ün yöntemini takip ederek cebirsel mantığı işlemektedir. O'nun bu eseri bu konuda tek eser olarak kalacağı gibi, kendisi de bu akımın tek temsilcisi olarak kalacaktır. Salih Zeki, bu eserinde ayrıca cebirsel mantığa yapılan itirazları cevaplandırıyor. O, bu itirazların, daha çok matematik ve cebirin çok basit bilgilerinden yoksun ve temel kurallarından habersiz olanlardan kaynaklandığını; zira son derece teknik olan bu konuyu ancak matematik ve cebire dair yeterli bilgisi olanların kavrayabileceğini ileri sürüyor.

Bununla beraber Avrupa da Cebirsel Mantık terk edilip dikkatler Lojistik'e çevrildiği için, bizde de Lojistik'e ait eserler gerek telif ve gerekse çeviri olarak daha fazla bir yekûn tutmaktadır. Üniversitelerde daha erken olmak üzere, 1970'li yıllardan itibaren liselerde de Modern Mantık adıyla okutulmakta olan bu akımın düşünce hayatımıza girişini ve tartışılmasını sağlayan yayınların bir listesi Sayın Hocam Prof. Dr. Necati ÖNER tarafından tarih sırasına göre verilmektedir. Bunlar: Salih Zeki'nin H.Poincare'den tercüme ettiği ve 1928'de yayınlanan "İlim ve Usul", Prof. Kerim Erim'in 1930-1932 yılları arasında Mühendis Mektebi Mecmuasında matematiğin esasına dair yayınladığı makaleleri ile "Nazarî Hesap" adlı eseri, 1935'te Felsefe Yıllığında Nusret Şükrü (Hızır)'nün Reichenbach'tan tercüme ettiği "İhtimaliyat hesabının mantıkî temelleri" ve Macit Şükrü (Gökberk)'nün Carnap'tan tercüme ettiği "Eski Mantık Yeni Mantık", Ord.Prof. Hilmi Ziya Ülken'in 1936'da yayınladığı "Yirminci Asır Filozofları", Prof. Vehbi Eralp'in 1939'da Reichenbach'tan tercüme ettiği "Lojistik", Prof. Ülken'in 1942'de yayınlanan "Mantık Tarihi" ve A. Reymond'dan tercüme ettiği "Lojistik Prensipleri ve Muasır Tenkid", Prof. Nusret Hızır'ın Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi'nde 1945-1956

yılları arasında neşrettiği makaleler ve Prof. Hamdi Ragıp Atademir tarafından 1948'de tercüme edilip teksir halinde yayınlanan, J.L. Destouches'un Sorbonne da 1943'te verdiği derslerin ikinci kısmıdır. (Bkz: Öner, a.g.e., s. 80)

Bu eserleden Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in "Mantık Tarihi", 1942 yılında yayınlanmış olmasına rağmen, bu satırların yazıldığı güne kadar, Türkçe yayınlanan tek mantık tarihi olarak gelmiştir. Hilmi Ziya Ülken bu eserinde başlangıçtan son zamanlara kadar gerek Doğuda ve gerekse Batıda ortaya çıkan çeşitli mantık anlayışlarını içeren kapsamlı bir tahlil yapmaktadır. Bu bağlamda mantığa ait birçok yeni düşünceler de Ülken'in bu eseriyle bizde tanıtılmış ve bazıları taraftar da bulmuştur. Bunlar arasında özellikle daha önce yayınlanan eserlerde yer almayan daha çok metafizik mantıklar önem arz etmektedir ki, bunlar da Leibniz, Kant ve Hegel mantıklarıdır. (Daha fazla bilgi için Bk: Öner, a.g.e., s. 68 vd.)

Bu oldukça özlü tahlillerden sonra, sonuç olarak diyebiliriz ki, Türkler İslâmiyet'e girmekle bu kültür ve uygarlık çevrenindeki bütün değerleri benimsemişler ve bilimin ve sanatın her alanında önemli hizmetlerde ve katkılarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda bir mantık geleneği Fârâbî ve İbn Sînâ'nın üstün gayretleriyle oluşurken, bu ilk dönemlerde alanın en güzel eserleri yine Türk mantıkçıları tarafından verilmiştir. Özellikle X. yy'dan XV. yy.'ın başlarına kadar mantık biliminin gelişmesine fiilen iştirak edilmiş ve orijinal telifler ortaya koyulmuştur. Bir yandan mantık uygulama alanı bularak İslamî ilimler metodolojilerinde önemli rol oynamış, öte yandan XI. yüzyılda, Büyük Selçuklu Veziri Nizamu'l-Mülk'ün açtığı medreselerden Fatih'in Sahın Medreselerine, Kanuni'nin Süleymaniye Medresesinde doruğa ulaşan eğitim kuruluşlarından Daru'l-Funûn'a kadar yurdun her köşesindeki bütün eğitim kurumlarında varlığını sürdürmüştür.

Ancak başlangıçtaki gayretler zamanla gevşemiş belli bir dönemden sonra âdetâ klişeleşen bir mantık anlayışı, bu alanda hiçbir katkı sağlamadan XIX. yy'a kadar gelmiştir. Tanzimat ve sonraki dönemde geleneksel mantığın yanında tatbiki mantık, sembolik mantık (Cebirsel mantık ve Lojistik) ve diğer mantık cereyanları fikir hayatımıza girmiş ve fakat bu çabalar bilimsel bir zorunluluk sonucunda değil de sâdece Avrupa fikir dünyasından haberdâr olmak veya öğretim amacıyla ortaya koyulduğu için nakilci olmaktan ileri gidilememiş, mantığın bu yoldaki gelişmelerine iştirak edilememiştir.

XIX. yy'ın son çeyreğinden itibaren mantık kitapları Türkçe yayınlanmasına rağmen terimler ya Doğudan ya da Batıdan alınarak olduğu gibi kullanılmış ve dolayısıyla Türkçe bir mantık dili oluşamamıştır. Bu yoldaki gayretlerin son dönemlerde görülmesi memnuniyet verici olmakla birlikte, bu gün dahi mantıkta Türkçe oluşturulmuş bir terim birliğinin olduğu söylenemez. Bununla beraber, bugün üniversitelerimizin felsefe bölümlerinde mantık alanında oldukça ciddi araştırmalar yapılmakta ve yayınlanmaktadır.

Ancak hemen belirtelim ki, bu alanda nakli aşarak bilimsel zorunluluktan kaynaklanan özgün eserlerin ortaya çıkması, sadece felsefe alanına bağlı olmayıp, çağdaş bilim zihniyetin de bilimin her alanında yakalayacağımız seviyeye bağlıdır.

Abdunnafî; Fenni Mantık, İstanbul-1297 H.

ADIVAR, Abdullah Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul-1970.

Ahmet Cevdet; Mi'yar-ı Sedat, İstanbul-1303 H.

Ahmet Hıfzî; Hulasetu'l-Mizan, İstanbul-1309 H.

Ali Samî al-Neşşar; al-Mantık al-Surî, İskenderiye-1955.

Ali Sedat; Mizanu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl, İstanbul-1303 H.

ATADEMİR, Hamdi Ragıp; Porphyrios ve Ebherî'nin İsagucileri, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, c. VI, s. 5, Ankara-1948.

, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, Ankara-1974.

ATAY, Hüseyin; Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul-1983.

ATUF, Nâfi; Türkiye Maârif Tarihi Hakkında Bir Deneme, İstanbul-1930.

AYNÎ, Mehmet Ali; Türk Mantıkçıları, Daru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası sene-3, sayı-10, İstanbul-1928.

, Daru'l-Funûn Tarihi, İstanbul-1927.

BALTACIOĞLU, Cahit; XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul-1975.

BİNGÖL, Abdulkuddûs; Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, İstanbul-1997.

, Klâsik Mantık'ın Tanım Teorisi, İstanbul-1995.

, Semerkandî'nin Kıstasında Kıyas Teorisi, Felsefe Dünyası, s. 20.

Bahar-1996, s. 10-33.

, Türk-İslâm Kültür Dünyasında İsagoji, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi, s. 15, Erzurum-1985, s. 349-355.

, İbn Sînâ'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî.

Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu, Bildiriler, Ankara-1990, s. 139-147.

, XVIII. Yüzyıl Türk Mantıkçıları, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi-14, Erzurum-1986, s. 55-67.

, Türk Mantıkçılarında Mantık ve Dil, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma.

Dergisi, s. 16, Erzurum-1988, s. 227-334.

, al-Semerkandî ve Kıstasu'l-Efkarî, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi, s. 19, Erzurum-1991.

, İslâm Kültür Dünyasında Mantık Geleneğinin Kurulmasında Türk Düşünürlerinin Yeri, Atatürk Ün. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi-18, Erzurum-1990.

, Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri, Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri.

Kayseri, 14-15 Nisan-1991, Tebliğler, Kayseri-1992, s. 11-24.

BOLAY, Naci; Fârâbî ve İbn Sînâ’da Kavram Anlayışı, İstanbul-1990.

Cevdet Paşa; Tarih-i Cevdet, İstanbul-1983 H. (4. cilt).

Cürcanî, Seyyid Şerif; Tarifât, İstanbul-1318 H.

, Hâşiye-i Kübra alâ Şarh al-Metali’al-Envar, İstanbul-1303 H.

Al-Ebherî, Esiru’d-Din Mufaddal b. Ömer; İsağûci, İstanbul-1312 H.

Fârâbî; al-Elfaz al-Musta’mele fi’l-Mantık, (Muhsin Mehdî Nşr.) Beyrut-1946.

, Risaletü Cemi’i-l-Mantıkıyye-ti’s-Semaniye, (Yazma Nüsha), Hamidiye-812.

, Uyûn al-Mesail, Kahire-1910.

, Kitab al-Huruf, (Thk. Muhsin Mehdi), Beyrut-1990.

, Kitab al-ibare (Prof. Dr. Küyel Nşr.), Araştırma, c. IV., 1966.

, İhsau’l-Ulûm, (Çev. Prof. Dr. A. Ateş), İstanbul-1955.

Fenarî, Muhammed b. Hamza; Risale-i Esiriyye, İstanbul-1304 H.

Gelenbevî, İsmail; Burhan, İstanbul-1306 H.

, Haşiye al-Burhan, İstanbul-1306 H.

, Şerh-i İsağuci, İstanbul-1275 H.

, Risaletu’l-İmkân, İstanbul-1309 H.

, Risaletu’l-Adâb, İstanbul-1281 H.

, Hâşiye âlâ Mir al-Tehzib, İstanbul-1288 H.

GÖKALP, Ziya; Türk Uygarlığı Tarihi, İstanbul-1991.

GRÜNBERG, Teo; Modern Mantık, Ankara-1970.

, Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme, Ankara-1970.

, Epistemik Mantık, Ankara-1971.

HIZIR, Nusret; Felsefe Yazıları, Ankara-1976.

İbn Haldun; Mukaddime, Beyrut-1981.

İbn Hallikan, Vefeyatu'l Ayan, Beyrut-1996, C. IV.

İbn Sînâ; Kitab al-Hudûd, (yazma nüsha), Şehit Ali Paşa, 2725/51.

, al-İşârât ve al-Tenbîhât, (Süleyman Dünya Nşr.), Kahire-1960.

, Mantık al-Maşrıkıyyin, Kahire-1910.

, al-Necât, Mısır-1938.

, Resailü İbn Sînâ, (Hilmi Ziya Ülken nşr.), Ankara-1953.

, al-Şifa, (İbrahim Madkur nşr.) Kahire-1959; Yazma nüsha, Süleymaniye.

İsmail Hakkı (İzmirli); Felsefe Dersleri, İstanbul-1330 H.

İZGİ, Cevat, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul-1997.

Kâtip Çelebi; Keşfü'z-Zünûn, İstanbul-1975.

al-Kazvinî, Necmü'd-Din Ömer b. Ali; Şemsiyye, İstanbul-1325 H.

KEKLİK, Nihat; Türkler ve Felsefe, İstanbul-1986.

, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul-1969-1970.

KÜYEL, Mübahat (Türker); Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi. Ankara-1976.

, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, DTCF Dergisi, c. XVI. S. 3-4, Eylül-Aralık, 1958.

, Fârâbî'nin Şeraitu'l-Yakînî ve Burhan Kitabı, DTCF Felsefe Araştırmaları Enst. Dergisi, c. 1, Y. 1963.

, Fârâbî'nin Peri Hermenias Muhtasarı, DTCF Fel. Araş. Enst. Dergisi, c. VI. Ankara-1968.

, Fârâbî'de Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki, DTCF Fel. Araş. Enst. Dergisi, c. Xı. Ankara-1979.

Mehmet Tahir (Bursalı); Osmanlı Müellifleri, İstanbul-1342 H.

Muhammed Fevzi (Edirneli); Hulasatu'l-Mizan, İstanbul-1301 H.

Muhammed Halis; Mizanu'l-Ezhân, İstanbul-1324 H.

Mufassal Osmanlı Tarihi, (Bir hey'et tarafından hazırlanmıştır) İstanbul-1962.

Mustafa Gâlip; İbn Sînâ, Beyrut-1981.

, Fârâbî, Beyrut-1981.

ÖNER, Necati; Klâsik Mantık, Ankara-1970.

, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara-1967.

, Fransız Sosyolojisi Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, Ankara-1977.

, Felsefe Yolunda Düşünceler, İstanbul-1995.

al-Razî, Kutbu'd-Din; Tahrir al-Kavâid al-Mantıkıyye fi Şerh al-Şemsiyye.

İstanbul-1323 H.

Salih Zeki, Âsâr-ı Bakiye, İstanbul-1329 H.

, Kamus-u Riyaziyat, İstanbul-1315 H.

, Mizan-ı Tefekkür, İstanbul-1332 H.

Semerkandî, Şemsu'd-Din Muhammed b. Eşref; Kıstasu'l-Efkâr fi Tahkik al-Esrar. Süleymaniye/Ayasofya, 2565/2.

SÖNMEZ, Selâmi; Anadoludaki Selçuklular ve Beylikler Dönemi Medreseleri.

(Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum-1992.

Teftezânî, Sa'dü'd-Din Mes'ut b. Ömer; Tehzib al-Mantık ve'l-Kelâm, İstanbul-?.

Taşköprüzâde Ahmet b. Mustafa; Miftahu's-Saâde ve Mısbahu's-Siyâde, Kahire-1968.

al-Urmevî, Siracü'd-Din Muhammed b. Ebû Bekr, Metalıu'l-Envar, İstanbul-1303 H.

ÜLKEN, Hilmi Ziya; Mantık Tarihi, İstanbul-1942.

, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul-1979.

VON ASTER, Ernst; Bilgi Terisi ve Mantık, (Macit Gökberk terc.), İstanbul-1972.

Türklerin Hadis İlmine Katkısı / Prof. Dr. Kemal Sandıkçı [s.702-709]

Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi / Türkiye

İlahî olma iddiasına sahip olan dinlerin ana kaynaklarının da ilahî olması ve insanlar tarafından hiçbir müdahaleye uğramaması gerekir. İslâm'ın ilk ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, Allah'tan geldiği şeklini

bugüne kadar hiçbir değişikliğe uğramadan koruyabilen ve bundan sonra da kıyâmete kadar koruyacağından şüphe edilmeyen yegâne ilahî kitaptır.

İslâm dininin ikinci ana kaynağı ise, Hadîs'tir. Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve onayladığı davranışlar anlamında kullanılan Hadîs terimi, aynı zamanda Müslümanlar tarafından vücûda getirilen bir bilim dalının da adıdır. Zulümden, isyandan ve bâtıla sapmaktan, Allah tarafından korunmuş kişiler olan Peygamberlerin sözleri, hiç şüphesiz ki inananlar için bağlayıcı ilkelerdir. Çünkü onlar Allah'ın elçisidirler ve ancak Allah'ın rızasına uygun olan şeyleri söyler ve yaparlar. İnsanlardan da sadece Allah'ın rızasına uygun olan şeyleri yapmalarını isterler. Buna göre Peygamberlerin insanlardan istedikleri şeyler, aynı zamanda Allah'ın istedikleridir. Onlar aynı zamanda getirdikleri dinin nasıl yaşanacağını da gösterirler.

Hz. Peygamber'in hadîsleri konusunda Müslümanların karşılaştığı en önemli sorun, Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu sözü veya yapmış olduğu davranışı sağlıklı şekilde tespit edebilmektir. Hadîslerin erken dönemde yazıya intikal etmemiş olması, bu sorunun esas kaynağıdır. Bu tespiti sağlıklı şekilde yapabilmek için de tarih boyunca Müslümanlar, ulaşımın ancak deve sırtında yapıldığı bir çağda aylarca seyahati göze alarak sahîh hadîsleri toplamaya çalışmışlar, çok ciddi prensipler koyarak Hz. Peygamber'in sözlerinin tahrife uğratılmasını veya başka sözlerle karıştırılmasını engellemeye gayret göstermişlerdir. Bu alanda ciddi bir metodoloji geliştirmişler ve bu yolla Hz. Peygamber'e isnâd edilmek istenen sözleri ayıklamaya çalışmışlardır. Büyük emekler sarf ederek sahîh hadîsleri müstakil eserlerde toplamışlar, zayıf ve uydurma olan rivâyetler için de müstakil eserler kaleme almışlardır. Hadîs rivâyet eden şahısların ilmî ehliyetleri ve güvenilirlik durumları hakkında da insanlık tarihinde eşi görülmemiş bir bibliyografya vücuda getirmişlerdir.

Arap Yarımadası'nın Hicaz bölgesinde doğmuş olan İslâmiyet, Hz. Peygamber hayatta iken Yarımada'nın hemen tamamına egemen olmuş ve civar devletlerle de temasa geçmişti. Bu manada olmak üzere Hz. Peygamber, Bizans Kayseri Herakliyus'a İran Kisrâ'sına ve Mısır Sultanı Mukavkıs'a elçiler ve İslâm'a davet mektupları göndermişti. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başa geçen Halifeler de, İslâm'ı yayma işine büyük bir gayretle sarılmışlar ve yaklaşık bir asır zarfında bir ucu Atlas Okyanusu'na, diğer ucu Çin Seddi'ne varan büyük bir İmparatorluk vücûda getirmişlerdi. Gayet tabiîdir ki, bu ülkelerde yaşayan, farklı ırklara ve dinlere, değişik kültürlere mensup olan pek çok millet de bu yeni dine girmişti. İslâmiyet'i kabul eden herkes de, gönülden gelen bir iştiyakla bu dine sarılmış, onu korumak, yaşamak, yaşatmak ve yaymak için büyük gayret göstermişlerdir. Bir taraftan da bu yüce dinin bilimsel ürünlerini korumak, geliştirmek ve disipline etmek için çalışmışlardır. Bu dini kabul eden her kişi ve millet, gücü ve yeteneği oranında ona hizmetten geri kalmamıştır.

İşte bu milletlerden biri de Türklerdir. Türk milleti de oldukça erken sayılabilecek bir dönemde bu dine intisap etmiş ve İslâm'a her alanda çok önemli hizmetler yapmışlardır. Cephede İslâm düşmanlarına karşı canlarını siper etmeleri yanında, bilim dünyasında da ciddi ürünler ortaya koymuşlar, İslâm dinine bilimsel anlamda da önemli katkılarda bulunmuşlardır. Pek çok alanda kaynak eser niteliğini hâiz eserler vücuda getirmişlerdir.

Türklerin önemli katkılar yaptıkları ve ciddî kaynak eserler tasnif ettikleri alanlardan biri de Hadîs ilmidir. Onların İslâm'a girdikleri tarihten itibaren bu alanda telif ettikleri eserlerin önemli bir bölümü günümüze kadar ulaşmış, ama tahmin edileceği üzere önemli bir bölümü de tarihin tahribatından kurtulamayarak kaybolup gitmiştir.

Bilindiği üzere Türkler tarih boyunca, dünya coğrafyasının Horasan ve Mâverâünnehir denilen bölgesinde yaşamışlardır. İlk dört asır içersinde, yani Türklerin henüz Anadolu'yu vatan edinmedikleri dönemde yaşadıkları Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki birçok şehrin, İslâmî anlamda bir ilim merkezi haline geldiğini görürüz. Bunların en önemlileri Buhara, Semerkand, Tirmiz, Şâş, Nesa, Nesef, Serahs, Büst, Herat, Belh, İsferayin, Tus, Merv ve Nisabur'dur. Bunlara daha sonra Anadolu'yu da ilave etmek gerekir.

İlginç olan husus, hadîsin anayurdu Hicâz olmasına rağmen, bu konuda en ciddi ve önemli eserlerin Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde verilmiş olmasıdır. Kütüb-ü Sitte olarak tanıdığımız altı ana hadîs kitabının müellifi de bu bölgenin insanıdırlar. Bu altı müelliften üçü Mâverâünnehir bölgesine mensuptur; Buharî Buharalı, Tirmizî Tirmizli, Nesaî de Nesalı'dır. Diğer ikisi ise Horasanlıdır; Müslim Nisaburlu, Ebû Davud Sicistanlı'dır. Altıncı müellif İbn Mâce de İran Kazvinli'dir.

Eski kaynaklarda ilim adamlarının milliyeti konusunda her zaman yeterli bilgi bulunamayabilmektedir. Bu durumda onların yaşadıkları bölgeden hareketle milliyetlerini tespite çalışmaktan başka yol da kalmamaktadır. Aşağıda isimlerinden söz edeceğimiz âlimlerin en azından bir kısmının milliyetini tespit konusunda bu durumun göz önüne alınması gerekir. Bu açıdan bakıldığında yukarıda adı geçen Kütüb-ü Sitte müelliflerinden ilk üçünün, mensup oldukları bölge itibariyle Türk olmaları ihtimâli vardır. Hadîs ilminin en büyük otoritesi sayılan Buhârî'nin ise Türk olduğundan şüphe edilmemektedir.

İslâm ilimler tarihini kronolojik bir metotla tarayacak olursak, Hadîs ilmine önemli katkılar yapan, bu alanda telîf ettiği ciddi kaynak eserleriyle temayüz eden Türk ırkına mensup ilim adamlarının da her çağda ve her nesilde önemli bir orana ulaştığını görürüz. İşte burada 1950 yılına kadar

yetişen ve eserleriyle temayüz eden Türk muhaddislerin önde gelen bazılarından söz edilecektir.

1- Önce Türklerin İslâm ile ne zaman tanıştıklarına temas etmek gerekir. İslâm ordularının Horasan bölgesine yönelmeleri, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde başlamıştır. Bu aynı zamanda Türklerin ilk defa İslâm'la karşılaştıkları dönemdir. Hz. Osman Dönemi'nde de devam eden bu fetih hareketleri, özellikle Muâviye Dönemi'nde bütün Horasan ve Mâverâünnehir'in İslâm hâkimiyetine girmesiyle sonuçlanır. Ceyhun'a kadar olan bölgeler 51/671 yılına kadar ele geçirilmiş, 56/676'ya kadar da Beykend, Buhara, Semerkand ve Tirmiz Müslümanların eline geçmişti. O sırada Türkler arasında Mecûsîliğin oldukça yaygın bir din olduğu, hatta Buhara'daki en eski Mecûsî mabedini Alp Er Tunga'nın yaptırdığı ve özellikle Buhara'nın mecûsîlerin önemli bir dinî-kültürel merkezi haline geldiği, bu yüzden İslâm'ın da en büyük mücadeleyi bu dine karşı verdiği rivâyet edilmektedir.[1] Bu durum göz önüne alındığında Buharî'nin büyük dedesinin Mecusî olmasını izah etmek mümkün olmaktadır.

İslâm'ın gelişme ve yayılma seyrine bakıldığında hicretten sonraki ilk asrın Türkler için bir İslâmlaşma dönemi olduğu, dolayısıyla onlar arasında İslamî anlamda bilimsel bir faaliyetten söz edilemeyeceği anlaşılır.

2- Hicretin ikinci asrında da Türk muhaddislerin sayısının son derece sınırlı olması anlaşılır bir durumdur. Aslen Mervli olan Abdullah b. Mübarek[2] (ö. 181/797) bu asırda yetişen en büyük Türk muhaddisidir. Abdullah'ın babası Türk, annesi Harzemli idi. Büyük bir evi ve çok zengin bir kütüphanesi vardı ve orada her gün ilmî müzakereler yapılırdı. Aynı zamanda büyük bir mücahit olan Abdullah, Bizanslılarla yapılan bir savaşta Musul yakınlarında şehit düşmüştü. Tefsîr, Sünen ve Müsned gibi önemli eserleri bilinen Abdullah b. Mübarek'in Kitabu'l-Cihâd[3], Kitabu'z-Zühd[4] ve Divan'ı[5] neşredilmiştir.

3- Hicrî üçüncü asırda ilk akla gelen kişi ise, Kur’ân-ı Kerîm’den sonra en güvenilir eserin müellifi olan, kaleme aldığı eserlerden on beş tanesi günümüze kadar gelip neşredilen, Hadîs ilminin en büyük otoritesi kabul edilen Buharî’dir (ö. 256/870). Otuzu aşkın kitap yazan Buharî’nin en önemli eseri, hiç şüphesiz ki el-Câmiu’s-Sahîh’dir.

Sadece sahîh hadîsleri toplamayı gaye edinen Buharî, on altı yılda te’lîf ettiği eserinde, tekrarlarıyla birlikte 9082 hadîs toplamıştır. Tarihte, sadece sahîh hadîsleri toplamak amacıyla yazılan ilk eser olan el-Câmiu’s-Sahîh’de Buharî’nin, hadîslerin tasnifi sırasında “bâb” adını verdiği konu başlıklarında yaptığı değerlendirmeler, onun ilmî ve fıkhî ehliyetinin üstünlüğüne delil sayılmıştır. İslâm dünyasında Kur’ân-ı Kerîm’den sonra en çok güvenilen ve en çok değer verilen bu eser üzerine bugüne kadar dört yüzü aşkın ilim adamı beş yüzü aşkın eser kaleme almıştır.6 Bu eserlerin önemli bir kısmı da Batı dünyasında kaleme alınmıştır. Buharî’nin eseri İslâm dünyasında, savaş, zelzele, kıtlık gibi çeşitli felaketlere karşı hatmedilmesi geleneğine sahip olan tek kitaptır. Hatta TBMM ilk açılacağı sırada ülkenin her yerinde Sahîh-i Buharî hatmi yapılması bizzat Atatürk tarafından talep edilmişti.7

Bu asırda Buharî’nin dışında isminden söz edilebilecek başka muhaddisler de vardır. Beykendli Muhammed b. Sellâm el-Bîkendî8 (ö. 227/841); Müsnedu’s-sahâbe adlı eseri ve ilmî birikimiyle tanınan, Buharî’nin hocası Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî9 (ö. 229/844); Müsned’i ve Tefsir’i ile meşhur Semerkandlı Abd b. Humeyd10 (ö. 249/863); Müsned sahibi Semerkandlı Dârimî11 (ö. 255/869); Nesef’te ilk üç asrın allâmesi kabul edilen, Müsned ve Tefsîr müellifi İbrahim b. Ma’kıl12 (ö. 295/908) bunlardandır.

4- Hicretin dördüncü asrında öne çıkan isimlerden bazıları şunlardır: el-Câmiu’s-sahîh ve Tefsîr müellifi Semerkandlı Ebû Hafs Büceyrî13 (ö. 311/923); el-Müsnedu’l-kebîr adlı eseriyle meşhur Şâşlı Heysem b. Küleyb14 (ö. 335/946); el-Üstaz lakabıyla şöhret bulan Müsned müellifi, Buharalı Abdullah b. Muhammed el-Kalâbâzî15 (ö. 340/952); Buharî ricâline dair eseriyle meşhur Ebû Nasr el-Kalâbâzî16 (ö. 398/1008) ve döneminde Mâverâünnehir’in en büyük otoritesi sayılan, küçüklü-büyüklü dört yüz eser yazdığı rivâyet edilen, bunlar arasında hadîs ricâline dair eseri de bulunan Ahmed b. Ali el-Bîkendî el-Buharî es-Süleymanî17 (ö. 404/1013).

5- Hicrî beşinci asrın muhaddisleri arasında da; Harzem’in Berkan köyünden Sahîhayn’ı bir araya toplayan ve bir de Müstahrec kaleme alan Ebû Bekr el-Berkanî18 (ö. 425/1034); on üç eser telîf eden Cafer b. Muhammed el-Müstağfirî19 (ö. 432/1041); Müsned’i ve Sahîhayn’a yaptığı çalışmalarıyla tanınan Ömer b. Ali el-Leysî el-Buharî20 (ö. 466/1074) ve Buharî’ye yazdığı şerhi ile tanınan Fahrülislâm el-Bezdevî en-Nesefî21 (ö. 482/1089) isimleri öne çıkmaktadır.

6- Hicrî altıncı asrın önemli muhaddisleri de şunlardır: On yedi eser kaleme alan, bunlar arasında en-Nihâye gibi garîbu’l-hadîs alanının en önemli kaynağı da bulunan ve ayrıca Câmiu’l-Usûl adıyla Kütüb-ü Sitte’yi ilk defa bir araya getiren Cizreli Mecduddîn İbnu’l-Esîr el-Cezerî22 (ö. 606/1210); çoğunluğu fıkıh alanında olmak üzere 15 eser kaleme alan Buharalı Ebû Hafs Ömer b. Abdülaziz el-Buharî23 (ö. 536/1141) ve Buharî şârihi Semerkandlı Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Semerkandî en-Nesefî24 (ö. 537/1142).

7- Hicrî yedinci asırda da; pek çok eseri arasında Kitabu’l-Erbaîn’i de bulunan Urfalı Abdülkadir b. Abdullah er-Ruhâvî25 (ö. 612/1215); Abdülğâfir b. Şucâ et-Türkmânî el-Mahallî26 (ö. 629/1232); sahâbe

tabakatına dair en önemli kaynaklarından biri olan Üsdü'l-ğâbe adlı kitabıyla ve ayrıca kaleme aldığı yirmi bilimsel eseriyle haklı bir şöhret kazanan Cizreli İzzeddîd İbnu'l-Esîr el-Cezerî27 (ö.630/1232); usûle dair bir eseri bulunan İbrahim b. Osman b. Özertuk et-Türkî el-Kaşgarî28 (ö. 645/1247); Harranlı İsa b. Selâme el-Harrânî29 (ö. 652/1254); Buharî'yi Ebû'l-Vakt'tan rivâyet eden Hakkârili Abdullah b. Hasan el-Hakkârî30 (ö. 652/1254); tarihçiliği yanında önemli bir Tefsîr de yazan, ayrıca Müslim'i de şerh eden ve başka pek çok eseri de bulunan Yusuf b. Kızoğlu31 (ö. (654/1256) ve Siirtli Takıyyuddin Ubeyd b. Muhammed el-İs'irdî32 (ö. 692/1293) öne çıkan isimlerdir.

8- Hicretin sekizinci asrı, büyük muhaddislerin yetiştiği ve önemli kaynak eserlerin kaleme alındığı bir dönemdir. Bu asrın en parlak ismi, hiç şüphesiz ki Silvanlı muhaddis Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî et-Türkmânî'dir33 (ö. 748/1348). Zehebî, Hadîs ilminin muhtelif konuları hakkında, özellikle de râvîlerin cerh ve ta'dîllerine, muhaddislerin biyografilerine dair yazdığı son derece önemli eserleriyle haklı olarak bu sahanın en büyük otoritesidir ve iki yüzü aşkın eser kaleme almıştır. Kaleme aldığı Tezkiretu'l-huffâz, Mîzânu'l-i'tidâl ve Siyeru a'lâmi'n-nübelâ gibi eserleri, alanının en önemli temel kaynaklarıdır ve bütün tarih boyunca referans kitapları olarak el üstünde tutulmuşlardır.

Zehebî'nin dışında bu asırda Sağânî'nin Meşârik'ini şerh eden Erzincanlı Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincanî34 (ö. 743/1342); elliyi aşkın eseri arasında hadîse dair Müşkilu's-Sahîhayn adlı kitabı da bulunan, ayrıca Müslim'i ve Tirmizî'yi ihtisâr eden müderris Halil b. Keykeldî Selahattin el-Alâî35 (ö. 761/1359); Buharî'ye 20 ciltlik bir şerh yazan, ayrıca İbn Mâce ve Ebû Davud'u da şerh eden, İbn Hibbân'ın Sahîhayn'a zevâidini cem eden ve hadîs alanında yazdığı pek çok eserle şöhret bulan Muğaltay b. Kılıç36 (ö. 762/1361); Buharî'yi şerh eden ve Sahîhayn ricâline dair bir

eser yazan Hakkârili Ahmed b. Ahmed el-Hakkârî[37] (ö. 763/1362); Kırımlı Buharî şârihi Rükneddin Ahmed b. Muhammed el-Kırımî[38] (ö. 783/1381); Sağânî'nin Meşârik'ini şerh eden Bayburtlu Muhammed b. Muhammed el-Babertî[39] (ö. 786/1384); aslen Amasyalı olup Muğaltay'ın Buharî şerhini ihtisar eden ve ayrıca Sağânî'nin Meşarik'ini de şerh eden Celaleddin Rasûl b. Ahmed et-Tebbânî[40] (ö. 793/1391); Buharî şârihi Bedruddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî[41] (ö. 794/1392); İbn Melek diye meşhur Tireli Meşâriku'l-envâr şârihi Abdüllatif b. Abdülaziz er-Rûmî[42] (ö. 801/1398) hicrî sekizinci asrın en önemli Türk muhaddisleridir.

9- Hicretin dokuzuncu asrında da önemli isimler görülmektedir: Beğavî'nin Mesâbîhu's-sünne'sini şerh eden İznikli Kutbuddin İznikî[43] (ö. 821/1418) ile yine aynı eseri şerh eden ve İbn Ferişte diye bilinen Muhammed b. Abdullatif b. Melek[44] (ö. 854/1450); tarih boyunca Buharî'ye yazılan en önemli iki şerhten biri olan Umdetu'l-karî adlı çok kıymetli eseri ile şöhret bulan Antepli Bedreddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî[45] (ö. 855/1451); Hadîs usûlüne dair Riyâdu'l-ezhâr adlı eseri bulunan Sivaslı Şihabuddin Ahmed b. Muhammed es-Sivasî[46] (ö. 860/1456); Sağânî'nin Meşârik'ini şerh eden Erzincanlı Vecîhuddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincanî[47] (ö. 871/1467 d.s.); Bergamalı veya Saruhan Gökçeköylü olup hadîse ve usûlüne dair eserleriyle tanınan Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci[48] (ö. 879/1474); Buharî şârihi Molla Güranî[49] (ö. 893/1488); Sarı Lütfi ve Molla Lütfi diye meşhur olup Buharî'yi şerh eden ve çeşitli medreselerde müderrislik yapan Tokatlı Lutfullah b. Hasan et-Tokadî[50] (ö. 900/1495), hicrî dokuzuncu asrın ilk akla gelen Türk muhaddisleridir.

10- Hicrî onuncu asırda yetişen muhaddislerin önde gelenlerinden bazıları da şunlardır: Cizreli Muhammed b. Davud el-Bâzilî el-Hamevî[51] (ö. 925/1519), hadîse dair üç ciltlik Buharî ricâlini yazmış ve ayrıca başka

eserler de kaleme almıştır. İzmitli Muhyiddin Seyyidî Muhammed b. Muhammed el-Kocevî[52] (ö. 931/1524), Malkara, İznik Orhan Gazi, Edirne Dârulhadis, İstanbul Eski İbrahim Paşa, Koca Mustafa Paşa ve Semâniye medreselerinde müderrislik yapmış, Yavuz Dönemi'nde önce İstanbul Kadısı, sonra Anadolu Kazaskeri, arkasından da Mısır Kadısı olmuş, II. Bayezıt'a ithâfen kaleme aldığı el-Müstahrec mine'l-Buharî adlı eserinde saltanat ahkâmının gerek duyduğu hadîsleri Buharî'den seçmiş ve bunları İbn Battâl, Nevevî ve Hattâbî'nin şerhlerinden de yararlanarak şerh etmiştir. Muhammed Şah b. Hasan er-Rûmî[53] (ö. 939/1532) de İstanbul Davud Paşa, Edirne Çifte Minare, Kurşunlu, Bursa Muradiye medreselerinde müderrislik yapmış, Buharî'nin sülâsiyatına güzel bir şerh yazmıştır. Muhtelif ilim dallarında yüzlerce eser kaleme alan meşhur Şeyhulislâm ve Müderris Kemal Paşazâde'nin[54] (ö. 940/1533) yazdığı kitaplar arasında hadisle ilgili önemli eserler de bulunmaktadır ve bunlardan Buharî şerhi ile Sağânî'nin Meşârik şerhi ve Beğavî'nin Mesâbîh şerhleri ilk akla gelenleridir. Merzifonlu veya Kastamonulu olduğu rivâyet edilen Hayreddin Hızır b. Mahmud el-Atûfî[55] (ö. 948/1541) de muhtelif eserler kaleme almış, bu arada Sağânî'nin Meşârik'ine üç ciltlik bir şerh yazmıştır. İzmitli Şeyhzâde diye meşhur, İstanbul Hoca Hayreddin Medresesi Müderrisi Muhyiddin Muhammed b. Muslihiddin el-Kocevî er-Rûmî'nin[56] (ö. 951/1544) muhtelif eserleri arasında Meşârik şerhi de bulunmaktadır. Hadîs usûlüne dair Nuhbetu'l-fiker'e bir hâşiye yazan ve el-Irakî'nin Elfiye'sini şerh eden Fatih Camii İmamı İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî[57] (ö. 956/1549) de birçok eser yazmıştır. Taşköprülüzâde diye meşhur Miftâhu's-saâde müellifi Ahmed b. Mustafa b. Halil er-Rûmî[58] (ö. 968/1560), çeşitli eserleri yanında Kirmânî'nin Buharî şerhine de bir hâşiye yazmıştır. Surûrî lakabıyla meşhur olup pek çok ilimde mâhir olan ve Kanunî'nin şehzâdesi Sultan Mustafa'nın da hocası olan Gelibolulu Muslihiddin Mustafa b.

Şaban59 (ö. 969/1562) da Buharî'ye önemli bir şerh yazmış, resmi görevleri arasında İstanbul'da kadılık, Gelibolu Sarıca Paşa ve Kasımpaşa medreselerinde müderrislik yapmıştır. Birgi Medresesi Müderrisi olan Balıkesirli Takıyyuddîn Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî60 (ö. 981/1573) de yirmiyi aşkın eser kaleme almış, hadîse dair de Risâle fi usûli'l-hadis'i yazmıştı. Zenbilli Ali Efendi'nin büyük oğlu olduğu için Zenbillizâde Fudayl Çelebi diye meşhur Aksaraylı Fudayl b. Ali el-Cemâlî el-Bekrî61 (ö. 991/1583) de Buharî'ye kısa bir şerh yazmıştır.

11- Hicrî on birinci asırda ilk akla gelen Türk muhaddislerinden; Bergamalı İbrahim b. Mustafa el-Bergamavî62 (ö. 1014/1605), İbn Melek'in Meşârik şerhini Envâru'l-bevârik adıyla bâblara ve fasıllara göre yeniden tertip etmiştir. Üsküdar Vâlide Sultan Dârülhadîs müderrisi İznikli Vahyîzâde Muhammed b. Ahmed el-İznikî63 (ö. 1018/1609) de İbn Melek'in Meşârik şerhine hâşiye yazmıştır. Dursunzâde diye meşhur Abdülbaki b. Dursun er-Rûmî64 (ö. 1015/1606) de, Sağânî'nin Meşârik'ini şerh etmiştir.

12- Hicrî onikinci asırda yetişen muhaddislerin önde gelenlerinden; İstanbullu Süleyman Fâdıl Efendi65 (ö. 1134/1722) Müslim'i şerh etmişti. Şirvanlı Yusuf b. İbrahim eş-Şirvânî66 (ö. 1134/1722), Mişkâtu'l-mesâbîh'e üç ciltlik bir şerh yazmıştı. Aslen Buharalı olan, ama Edirne'de doğup büyüyen İbrahim Fıtrî Efendi67 (ö. 1135/1723), Buharî'ye güzel bir şerh kaleme almıştı. Osmanzâde diye tanınan Süleymaniye müderrisi, Halep ve Mısır kadısı olan İstanbullu Ahmed Tâib Efendi68 (ö. 1136/1724), Sultan III. Ahmed'in emriyle Meşâriku'l-envâr'ı Ahmedu'l-âsâr adıyla tercüme etmişti. Aydos'ta doğan, ama aslen İstanbullu olan Celvetî şeyhi İsmail Hakkı b. Mustafa'nın69 (ö. 1137/1725), elliyi aşkın eseri arasında Usûlu'l-hadîs ve Şerhu Nuhbeti'l-fiker'i de bulunmaktadır. Arıcızâde diye meşhur

Kayserili Bekr b. Ali Ferdî70 (ö. 1145/1732) de Buharî'ye güzel bir haşiye yazmıştı.

Aslen Amasyalı, ama Üsküdar Çavuşderesi Celvetî dergâhı şeyhi olan Yakub Afvî b. Mustafa Fenâî71 (ö. 1149/1737) Mesâbîh'i şerh etmişti. Lübbî lakabıyla tanınan Muhammed b. Abdullah er-Rûmî72 (ö. 1166/1753), Şifâ'yı ve Meşârik'i tercüme etmişti. Yusuf Efendizâde diye meşhur Amasyalı, Reisülkurrâ ve Müderris Abdullah Hilmi b. Muhammed el-Ahıskavî el-Amasî73 (ö. 1167/1754), Buharî74 ve Müslim'i ayrı ayrı şerh etmişti. Karslı Müderris Davudu Karsî75 (ö. 1169/1756 d.s.), Birgivî'nin Usûlu'l-hadîs'ini76 şerh etmişti. Aslen Kemahlı olan, ama İstanbul'a yerleşen müderris Osman b. Yakub b. Hüseyin el-Kemâhî77 (ö. 1171/1758), Muvatta'yı şerh etmiş ve Ebû Hanîfe'nin Müsned'i üzerine bir çalışma yapmıştı. Aslen Bandırmalı olan, ama İstanbul'da dünyaya gelen Küçük Hâmid Efendi diye meşhur Hâmid b. Yusuf b. Hâmid el-Bandırmavî78 (ö. 1172/1759), hadîs usûlüne dair Ukûdu'd-dürer ve ayrıca çoğu hadîsle ilgili 18 eser kaleme almıştı. Akkirmanlı müderris ve Mekke kadısı Muhammed b. Mustafa Hamîd el-Kefevî79 (ö. 1174/1760), on altı eser kaleme almış, bu arada Buharî'ye de bir şerh yazmıştı.

Himmâtzâde diye bilinen Türkmen asıllı Muhammed b. Hasan Himmât ed-Dımaşkî80 (ö. 1175/1761), hadîs usûlüne dair Istılahatu'l-muhaddisîn, Netîcetu'n-nazar ve Kalâidu'd-dürer adlı eserleri yanında hadîse dair çeşitli eserler de kaleme almıştı. Üsküdarlı İsmail b. Abdullah el-Üsküdarî81 (ö. 1182/1768), Buharî'yi, Müslim'i ve Şerhu'ş-Şifâ'yı ihtisar etmişti. Küçük Ahmedzâde diye bilinen Diyarbakırlı Ebû Bekr Hasan el-Âmidî82 (ö. 1190/1776) de Buharî'yi şerh etmişti. Kurşunlu diye

bilinen Mustafa b. Ömer er-Rûmî83 (ö. 1190/1776) de Müslim'i şerh etmişti. Balıkesirli Salâhî Abdullah b. Abdülaziz er-Rûmî84 (ö. 1197/1783), kaleme aldığı kırk eseri arasında Şerhu Usûli'l-hadîs de bulunmaktadır.

Medenî Efendi diye meşhur Trabzonlu Muhammed b. Mahmud b. Salih'in[85] (ö. 1200/1786) yazdığı 16 eseri arasında Nuhbetu'l-fiker'e yazdığı bir hâşiye ile İthâfâtu's-seniyye adlı kudsi hadîslere dair bir eseri de bulunmaktadır. Müstakımzâde diye meşhur İstanbullu Süleyman Sadeddin b. Abdurrahman b. Muhammed er-Rûmî[86] (ö. 1202/1788), aralarında hadise dair muhtelif kitapların da bulunduğu 52 eser kaleme almıştı. Hacı Emirzâde diye meşhur Aydınlı Muhammed b. Hamza el-Aydınî'nin[87] (ö. 1204/1790) muhtelif eserleri arasında mevzû hadîslere dair de bir kitabı bulunmaktadır.

13- Hicrî on üçüncü asrın muhaddislerinden bazıları da şunlardır: İskilipli müderris Muhammed b. Ömer[88] (ö. 1210/1795 d.s.), hadîs usûlüne dair Nuhbetu'l-fiker'in şerh ve hâşiyelerini de göz önüne alarak ihtisar ve tercüme etmiştir. Aslen Ahıskalı olan Ayasofya müderrisi Abdullah b. Muhammed Ahıskavî[89] (ö. 1212/1797), yazdığı 15 eseri arasında Kütüb-ü Sitte'ye yaptığı Levâmiu'l-envâr adlı muhtasarı da bulunmaktadır. Buhara Türklerinden Saîd b. Muhammed el-Hâdimî[90] (ö. 1213/1798), Şifâ'yı ve Buharî'yi yarısına kadar şerh etmiştir. İstanbullu müderris İsmail Müfid b. Ali el-Attâr er-Rûmî[91] (ö. 1217/1802), Kenzu'l-ummâl'ı ihtisar etmiş, ayrıca Tirmizî'nin Şemâil'ini ve Nevevî'nin kırk hadîsini şerh etmiştir. Aslen İşkodralı olan Üsküdar Şemsi Paşa Medresesi Müderrisi İbrahim Sıdkı b. İbrahim er-Rûmî[92] (ö. 1247/1831 d.s.), hadîsle ilgili küçük çapta muhtelif eserleri yanında hadîs usûlüne dair bir kitabı da bulunmaktadır. İstanbullu Reisulkurrâ Abdullah b. Muhammed Salih el-Eyyûbî[93] (ö. 1252/1836), muhtelif eserleri arasında hadîse dair kitaplar da kaleme almıştır. Siirtli Halil b. Hüseyin el-Ömerî[94] (ö. 1259/1843), 23 eser kaleme almış, bunlar arasında Usûlu'l-hadîs ve ayrıca hadîse dair başka kitaplar da bulunmaktadır. Mardinli Abdüsselâm b. Ömer b. Muhammed el-Mardinî[95] (ö. 1259/1843), hadis usûlü ve ricâline dair eserler kaleme almıştır.

Diyarbakırlı Muhammed Ragıb Efendi96 (ö. 1264/1848), muhtelif eserleri arasında Buharî'nin bâb başlıkları hakkında Tercemetu't-terâcim adlı bir eseri ile gaziler hakkındaki hadisleri toplayıp şerh ettiği bir kitabı da vardır. Hadîs usûlüne dair eserler yazan Burdurlu Halil Efendi97 (ö. 1269/1853) de, Ali el-Karî'nin hadîs usûlüne İrşâdu'l-karî adlı bir hâşiye yazmıştır. İstanbullu müderris Ahmed Nazif b. Mustafa er-Rûmî98 (ö. 1275/1859), çeşitli eserler kaleme almış, bu arada hadîs usûlüne dair Nuhbetu'l-fiker'i de tercüme etmiştir. Çarşamba Arnavut Ali Bey Medresesi Müderrisi Seyyid Hasan b. Hasan Sofizâde99 (ö. 1279/1862), Buharî'deki sahâbelerin biyografilerini ve her birinin rivâyet ettiği hadîslerin miktarını verdiği bir eser yazmıştır. Hoca Hüsâm Efendi diye meşhur İstanbullu Nakşî şeyhlerinden Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed100 (ö. 1282/1865), Buharî'nin ilk on beş cüzünü ve Tirmizî'nin Şemâil'ini şerh etmiştir. Babakaleli, Galata kadısı Abdülaziz Ahmed Efendi101 (ö. 1282/1872 d.s.), Davudu Karsî'nin hadîs usûlüne dair Birgivî şerhini tercüme etmiş, ayrıca kırk hadîs şerhi yazmıştır.

Şevket Efendi diye meşhur İstanbullu müderris Mustafa b. Salih Rıfkı er-Rûmî102 (ö. 1291/1874) ve Harputlu Yusuf Şükri b. Osman Harputî103 (ö.1292/1875) de Davudu Karsî'ye birer hâşiye yazmışlardır. Kâmil mahlasıyla tanınan Elbistanlı kadı Yemlihazâde Mustafa b. Muhammed er-Rûmî'nin104 (ö. 1294/1877), çeşitli eserleri arasında hadîs usûlüne dair Manzûmetu'l-aliyye adlı eseri ile Nuhbetu'l-fiker'e yazdığı bir hâşiyesi de bulunmaktadır.

14- Nihayet hicrî on dördüncü asırda yetişen Türk muhaddislerden bazıları da şunlardır: Ankaralı Muhammed Şükri Ankaravî105 (ö. 1305/1888 d.s.), Miftâhu'l-Buharî adıyla Buharî'ye bir fihrist yapmış, bir de Usûlu'l-hadîs yazmıştır. Adanalı Ramazanzâde Abdünnâfi İffet

Efendi'nin106 (ö. 1308/1890), Tercüme-i Nuhbetu'l- fiker adlı bir eseri vardır.

Gümüşhaneli, Bayezıt Medresesi Müderrisi ve Nakşî şeyhi Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî107 (ö. 1311/1893), Râmûzu'l-ehâdîs adlı önemli bir eser yazmış, sonra bunu Levâmiu'l-ukûl adıyla şerh etmiş, ayrıca yine hadîse dair Garâibu'l-ehâdîs adlı bir eser yazmış, onu da Letâifu'l-hikem adıyla şerh etmiş, bir de özlü manalar ihtiva eden kırk hadîs yazmıştır. Tokatlı Muhammed Şerif b. Mustafa et-Tokadî (ö. 1312/1894) de Miftâhu's-Sahîhayn adlı eserinde Sahîhayn ile Buharî'ye yapılan İbn Hacer, Aynî ve Kastalanî şerhlerinin ve Müslim'in de Nevevî şerhinin fihristini yapmış, ayrıca Ahkâmu's-Sahîhayn adlı bir eser kaleme almıştır. Malatyalı Muhammed Râsim b. Ali Rıza el-Malatyavî108 (ö. 1316/1899), Kimyâu's-saâde adıyla Buharî'ye muhtasar bir şerh yazmıştır.

Aslen Ankaralı, ama İstanbul doğumlu olan Ahmed Hamdullah b. İsmail Hâmid el-Ankaravî109 (ö. 1317/1899), Kastalânî şerhine Nucûmu'd-derârî adıyla bir fihrist yapmıştır. Mehmed Zihni Efendi (ö. 1332/1914) de, Suyutî'nin Câmiu's-sağîr'i ile Sağânî'nin Meşârik'ini tercüme ederek el-Hakaik mimma fi Câmii's-sağir ve'l-Meşârik min hadîsi hayri'l-halâik adıyla bir eser yazmıştır. Akşehirlizâde Ali Haydar Bey'in110 (ö. 1333/1914) muhtelif eserleri arasında Minhâcu'n-necâh adlı hadîs usûlüne dair bir kitabı da bulunmaktadır. Bu eseri Musacalızâde Akhisarlı Muhammed Said şerh ve İmaduddin Tarsusî de Türkçe'ye tercüme etmiştir. Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1336/1917), Usûlu'l-Hadîs adıyla bir eser yazmıştır. Dagıstanlı Lezgi Türklerinden ve Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin halifesi olan Ömer Ziyauddin Dağistanî (ö. 1340/1921), Sünenu akvali'n-nebeviyye adlı eserinde, senedlerini ve mükerrerlerini hazfederek Buharî'yi ihtisar etmiş, sonra onu da ihtisar ederek Zübdetu'l-Buharî'yi yazmış, sonra da bu eseri Türkçe'ye çevirmiştir. İzmirli İsmail

Hakkı’nın111 (ö. 1946) da Tarih-i Hadis ve Binbir Hadîs ile Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ahâdîs Hakkında adlı eserleri vardır. Babanzâde Ahmed Naim112 (ö. 1934), Nevevî’nin 40 hadîsini tercüme etmiş, ayrıca Zebîdî’nin Buharî muhtasarını tercüme ve şerhe başlamış, ilk üç cildini tamamlamış, vefatı üzerine de bu görevi Kâmil Miras devam ettirmiştir. Konyalı Mehmed Vehbi113 (ö. 1949) de, Sahîh-i Buharî Tecrîd-i Sarîh adlı çalışmasında Buharî muhtasarını tercüme etmiştir.

İslâm tarihine genel olarak bakıldığında, bütün İslâmî değerlerin aslî hüviyetiyle nesilden nesile aktarıldığı ve her nesilde dürüst ve ehliyetli insanlar tarafından korunup geliştirildiği görülür. Bu, İslâm’ın tabiatı olduğu kadar, aynı zamanda önemli bir şansıdır. İslâm’ı hurâfe ve bozukluklardan koruyan da onun bu özelliğidir. Bu durum aynı zamanda İslâm’ı diğer dinlerden ayıran bir özelliktir. Dikkatle incelendiğimizde, İslâm’ın tarih boyunca sağlıklı şekilde devamlılığını sağlayan nesiller arasındaki zincirde hiç kopukluk olmadığını görürüz. Zaman zaman bazı hurafelerin ortaya çıkması ise, hayatın tabiî seyri içersinde görülebilecek olan kaçınılamaz hüviyette şeylerdir. Ama asıl önemli olanı, İslâm’a bulaştırılmak istenen bu hurâfeleri silkeleyip atacak ehliyetli ve samimi insanların her nesilde var olmasıdır. İslâm dini de bu sayede on beş asır boyunca aslî hüviyetini koruyabilmiştir.

Aynı durum, Hadîs ilmi açısından da geçerlidir; bu alanda da zincirde hiç kopukluk olmamıştır. Zaman zaman Hz. Peygamber’in sözlerine hurâfe bulaştırmak veya onları çarpıtmak isteyen kişiler görülmüşse de, her nesilde ortaya çıkan ehliyetli insanlar, onları bu hurâfelerden korumasını bilmişlerdir.

İşte mensubu olduğumuz Türk milleti de, Müslüman olan her millet gibi bu zincirin halkalarından birini teşkil etmiştir. Hem de bu dinin en güçlü halkası olmak gibi yürekten gelen bir arzu ve heyecanla… Müslüman

oldukları tarihten itibaren bugüne kadar geçen sürede Türklerin, mensubu oldukları İslâm dinine her alanda çok önemli hizmetler verdikleri inkâr edilemeyecek bir hakikattir. Onların ilim alanında yaptıkları da görmezden gelinemeyecek düzeydedir. Yukarıda başlangıçtan 1950 yılına kadar, eserleri ve birikimleriyle Hadîs alanında katkıda bulunan Türk muhaddisler hakkında zikrettiğimiz isimleri daha da çoğaltmak mümkündür. Ama bir ansiklopedi maddesi çerçevesinde özet yapmak zarureti, ancak bu kadarına imkân vermiştir. Ayrıca adını verdiğimiz muhaddislerin tek tek ele alınıp her birinin hayatı, eserleri, ilim dünyasına katkıları ve insanlığa kazandırdıkları üzerinde de durulması gerekir. Bu, en azından kendi kültür dünyamız ve ilim tarihimiz açısından yapılması gereken önemli bir kültür hizmetidir.

1 Bkz., Hasan Kurt, 222-225.

2 Tarihu Bağdad, X, 153; İbn Hacer, V, 384; Zehebî, Tezkire, 276; Miftâh, II, 246; Hediyye, I, 438; Kehhâle, VI, 106; GAS, I, 195; DİA, I, 122.

3 Thk., Nezih Hammâd, Beyrut, 1391/1971. Eserde 262 hadîs bulunmaktadır.

4 Thk., Habîburrahman el-A’zamî, Beyrut, ts.; Hindistan, 1966.

5 Thk., M. Mustafa Behcet, Kahire, 1409/1989.

6 Bkz., Sahîh-i Buharî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Kemal Sandıkçı, Ankara, 1991.

7 DİA, VII, 118.

8 Zehebî, Tezkire, 422; İbn Hacer, IX, 212; Kehhâle, X, 42.

9 Tarihu Bağdad, X, 64; Zehebî, Tezkire, 492; İbn Hacer, VI, 9;.

10 Zehebî, Tezkire, 534; İbn Hacer, VI, 455; Hediyye, I, 437; Ziriklî, IV, 41; Kehhâle, V, 66; GAS, I, 113; DİA, I, 58.

11 Tarihu Bağdad, X, 29; Zehebî, Tezkire, 534; İbn Hacer, V, 295; Ziriklî, IV, 230; Kehhâle, VI, 71; DİA, VIII, 494.

12 Zehebî, Tezkire, 686; Hediyye, I, 4; Kehhâle, I, 115; Ziriklî, I, 70.

13 Zehebî, Tezkire, 719; Hediyye, I, 780; Kehhâle, VII, 307; GAS, I, 172.

14 Zehebî, Tezkire, 848; Hediyye, II, 512; Ziriklî, IX, 115; Kehhâle, XIII, 156; GAS, I, 183.

15 Tarihu Bağdad, X, 126; Zehebî, Tezkire, 854; Hediyye, I, 445; Ziriklî, IV, 263; Kehhâle, VI, 145.

16 Tarihu Bağdad, IV, 434; Zehebî, Tezkire, 1027; Hediyye, I, 69; Kehhâle, II, 95; GAS, I, 216.

17 Zehebî, Tezkire, 1036; Hediyye, I, 71.

18 Zehebî, Tezkire, 1068; Şezerât, III, 158; Kehhâle, I, 101; Hediyye, I, 74.

19 Zehebî, Tezkire, 1102; Hediyye, I, 253; Kehhâle, III, 150; Nuri Topaloğlu, 48.

20 Zehebî, Tezkire, 1236; Hediyye, I, 782; Şezerât, III, 334; Ziriklî, V, 215; Kehhâle, VII, 297.

21 Hediyye, I, 693; Ziriklî, V, 148; Kehhâle, VII, 192; GAL, I, 460; Suppl., I, 637.

22 İbnu'l-Esîr Kardeşler, Kemal Sandıkçı, OMÜ, İlahiyat Fak. Dergisi, Samsun, 1992, ayrı basım; DİA, XXI, 28.

23 Zehebî, Nübelâ, XX, 97; Hediyye, I, 783.

24 Zehebî, Nübelâ, XX, 126; Şezerât, IV, 115; Hediyye, I, 783; Ziriklî, V, 222; Kehhâle, VII, 305; GAL, I, 548; Suppl., I, 758.

25 Zehebî, Tezkire, 1387; Hediyye, I, 596.

26 Zehebî, Tezkire, 1414; Nübelâ, XXII, 320.

27 Zehebî, Nübelâ, XXII, 353; a. mlf, Tezkire, 1399; Nucûmu'z-zâhire, VI, 281; DİA, XXI, 30.

28 Zehebî, Nübelâ, XXIII, 148; Şezerât, V, 230.

29 Zehebî, Nübelâ, XXIII, 280; Şezerât, V, 259; Nucûmu'z-zâhire, VII, 33.

30 Zehebî, Nübela, XXIII, 281.

31 Zehebî, Nübelâ, XXIII, 296; Hediyye, II, 554.

32 Zehebî, Tezkire, 1476; Hediyye, I, 645.

33 Suyutî, 517; Hediyye, II, 154; Ziriklî, VI, 222; Kehhâle, VIII, 289.

34 Hediyye, I, 794; Kehhâle, VII, 295.

35 Suyutî, 528; Şezerât, VI, 190; Hediyye, I, 351; Ziriklî, II, 369; X, 337; GAS, I, 142.

36 Suyutî, 534; Hediyye, II, 467; Ziriklî, VIII, 196; Kehhâle, XII, 313; Suppl., II, 47.

37 Suyutî, 525; Hediyye, I, 112; Ziriklî, I, 87; Kehhâle, I, 145; GAL, II, 257; Suppl., II, 274.

38 Osmanlı Müellifleri, I, 397; Hediyye, I, 114; Şezerât, VI, 279; Kehhâle, II, 125.

39 Nucûmu'z-zâhire, XI, 302; Şezerât, VI, 293; Hediyye, II, 171; Ziriklî, VII, 271.

40 Osmanlı Müellifleri, I, 166; Suyutî, 534; Hediyye, II, 467; Ziriklî, VIII, 196; Kehhâle, XII, 313.

41 Hediyye, I, 175; Ziriklî, VI, 286; X, 292; Kehhâle, IX, 121; X, 205.

42 Şezerât, VII, 342; Nev'izâde, 66; Hediyye, I, 617; Kehhâle, VI, 11; Ziriklî, IV, 182.

43 Mecdî Efendi, 58; Osmanlı Müellifleri, I, 144; Hediyye, I, 184; Kehhâle, XI, 191; XII, 81; GAL, II, 225; Suppl., II, 315.

44 Osmanlı Müellifleri, I, 220; Kehhâle, X, 193; Suppl., II, 315.

45 Osmanlı Müellifleri, I, 352; Miftâh, I, 265; Hediyye, II, 420; Kehhâle, XII, 150; Ziriklî, VIII, 38; Suppl., I, 262.

46 Osmanlı Müellifleri, I, 90; Hediyye, I, 188; Kehhâle, IV, 309; Ziriklî, I, 257; GAL, II, 224; Suppl., II, 319.

47 Hediyye, I, 794; Kehhâle, VII, 295.

48 Osmanlı Müellifleri, II, 4; Hediyye, II, 208; Ziriklî, VI, 150; Mecdî Efendi, 85; Şezerât, VII, 326; Suppl., II, 140.

49 Şekaik, 51; Miftâh, II, 378; Hediyye, I, 135; Ziriklî, I, 94; Kehhâle, I, 166; II, 288; GAL, II, 295; Suppl., II, 319; GAS, I, 123.

50 Osmanlı Müellifleri, II, 11; Şekaik, 169; Hediyye, I, 840; Şezerât, VIII, 23; Ziriklî, VI, 107; Kehhâle, VIII, 154; GAL, II, 305; Suppl., II, 230.

51 Şezerât, VIII, 138; Hediyye, II, 228; Ziriklî, VI, 355; X, 328; Kehhâle, IX, 297.

52 Mecdî Efendi, 315; Şekaik, 299; Hediyye, II, 231; Selahattin Yıldırım, 55.

53 Osmanlı Müellifleri, II, 16; Şekaik, 230; Şezerât, VIII, 234; Hediyye, II, 234; Kehhâle, IX, 180; XI, 207.

54 Şekaik, 226; Osmanlı Müellifleri, I, 223; Şezerât, VIII, 238; Hediyye, I, 141; Ziriklî, I, 130; Kehhâle, I, 238; GAL, II, 597; Suppl., II, 668; Şeyhulislâm İbn Kemâl Sempozyumu, Ankara, 1986.

55 Hediyye, I, 346; Mecdî Efendi, 415.

56 Hediyye, II, 238; Ziriklî, VII, 320.

57 Hediyye, I, 27; Selahattin Yıldırım, 189.

58 Hediyye, I, 143;.

59 Osmanlı Müellifleri, I, 225; Hediyye, II, 434; Şezerât, VIII, 356; Ziriklî, VIII, 136; Kehhâle, XII, 256; GAL, II, 579; Suppl., II, 650.

60 Hediyye, II, 252; GAL, II, 582; Suppl., II, 654; DİA, VI, 191.

61 Osmanlı Müellifleri, I, 320; Hediyye, I, 822; Şezerât, VIII, 223; Kehhâle, VIII, 77; Ziriklî, V, 360; GAL, II, 573; Suppl., II, 645.

62 Hediyye, I, 29; Kehhâle, I, 113.

63 Hediyye, II, 268; Nev'îzâde, 598; Ziriklî, VI, 236.

64 Hediyye, I, 495; Nev'îzâde, 513; Kehhâle, V, 72.

65 Hediyye, I, 403; Kehhâle, IV, 254, 272; Osmanlı Müellifleri, I, 325.

66 Osmanlı Müellifleri, II, 55; Hediyye, II, 568; Kehhâle, XIII, 267; Ziriklî, IX, 282.

67 Osmanlı Müellifleri, I, 394; Hediyye, I, 37; Kehhâle, I, 75.

68 Osmanlı Müellifleri, II, 116; Hediyye, I, 171; Kehhâle, I, 179; İA, IX, 453.

69 Osmanlı Müellifleri, I, 29-32; Hediyye, I, 219; Kehhâle, II, 266.

70 Osmanlı Müellifleri, I, 259; Hediyye, I, 234.

71 Osmanlı Müellifleri, I, 201; Hediyye, II, 547; Ziriklî, IX, 264.

72 Osmanlı Müellifleri, II, 12; Hediyye, II, 343; Kehhâle, X, 214.

73 Osmanlı Müellifleri, I, 364; Hediyye, I, 483; Ziriklî, IV, 274; Kehhâle, VI, 145; GAL, II, 582; Suppl., II, 653.

74 Necâhu'l-Karî adlı yirmi ciltlik bu eser, müellif hattıyla Süleymaniye, Fatih, 844-873'dedir. Eser üzerinde Ahmet Tobay doktora çalışması yapmıştır; Marmara Üniv. SBE, 1991.

75 Osmanlı Müellifleri, I, 309; Hediyye, I, 363; Kehhâle, IV, 142; GAL, II, 582.

76 Şerhu Usûli'l-Hadîs adlı bu eser, İstanbul, 1288 ve 1326'da basılmıştır.

77 Osmanlı Müellifleri, I, 367; Hediyye, I, 659; Kehhâle, VI, 272; GAL, II, 592; Suppl., I, 176; II, 663.

78 Osmanlı Müellifleri, I, 63; Hediyye, I, 260; Kehhâle, III, 181.

79 Osmanlı Müellifleri, I, 214; Hediyye, II, 332; Kehhâle, XII, 27; Suppl., II, 660.

80 Hediyye, II, 333; Kettânî, 186; Ziriklî, VI, 322; Kehhâle, IX, 225; Suppl., II, 423.

81 Osmanlı Müellifleri, I, 33; Hediyye, I, 221; Ziriklî, I, 315; Kehhâle, II, 278.

82 Osmanlı Müellifleri, I, 240; Kehhâle, III, 208.

83 Osmanlı Müellifleri, I, 405; Hediyye, II, 452; Kehhâle, XII, 267.

84 Osmanlı Müellifleri, I, 104; Hediyye, I, 485; Kehhâle, VI, 74.

85 Osmanlı Müellifleri, I, 167; Hediyye, II, 345; Ziriklî, VII, 311; Kehhâle, XII, 3, 48.

86 Osmanlı Müellifleri, I, 168; Hediyye, I, 405;.

87 Osmanlı Müellifleri, I, 362; Hediyye, II, 346; Kehhâle, IX, 271.

88 Yunus Macit, 61.

89 Osmanlı Müellifleri, I, 370; Hediyye, I, 487; Kehhâle, VI, 109; DİA, I, 80.

90 Osmanlı müellifleri, I, 298; Hediyye, I, 393; Kehhâle, IV, 231.

91 Osmanlı Müellifleri, I, 243; Hediyye, I, 223; Kehhâle, II, 297.

92 Osmanlı Müellifleri, I, 243; Hediyye, I, 44; Kehhâle, I, 41.

93 Osmanlı Müellifleri, I, 379; Hediyye, I, 489; Kehhâle, IV, 123; DİA, I, 102.

94 Osmanlı Müellifleri, II, 37; Hediyye, I, 357; Kehhâle, IV, 117.

95 Osmanlı Müellifleri, I, 381; Hediyye, I, 572; Kehhâle, V, 229; Suppl., II, 780; DİA, I, 301.

96 Osmanlı Müellifleri, I, 317.

97 Osmanlı Müellifleri, I, 300.

98 Osmanlı Müellifleri, II, 463; Hediyye, I, 188.

99 Kehhâle, III, 215; IV, 286; GAS, I, 131.

100 Osmanlı Müellifleri, I, 67; Hediyye, I, 302; Kehhâle, III, 281.

101 Osmanlı Müellifleri, I, 384.

102 Osmanlı Müellifleri, I, 338; Hediyye, II, 458; Kehhâle, XII, 258.

103 Osmanlı Müellifleri, I, 255; Hediyye, II, 470; Kehhâle, XIII, 305; Suppl., II, 654.

104 Osmanlı Müellifleri, II, 589; Hediyye, II, 460; Kehhâle, XII, 275.

105 Kehhâle, X, 71.

106 Çakan, 7.

107 Hediyye, I, 194; Ziriklî, I, 242; Kehhâle, II, 178; İrfan Gündüz, Gümüşhanevî, Hayatı ve Eserleri, İstanbul, 1984.

108 Hediyye, II, 395; Kehhâle, IX, 304; XI, 11.

109 Osmanlı Müellifleri, I, 248; Hediyye, I, 195; Kehhâle, I, 210.

110 Osmanlı Müellifleri, I, 217.

111 DİA, XXIII, 530-535.

112 DİA, IV, 375.

113 Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, 82-87.

Veli Ertan-Hasan Küçük, Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, İstanbul, 1976.

İsmail Lütfi Çakan, 1876-1976 Arası Türkiye'de Hadîs Çalışmaları Bibliyografyası, İstanbul, 1980, İslâm Medeniyeti Mecmuası, c. IV, sayı 3'ten ayrı basım.

Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1988.

Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden, I-II, 1943-49.

Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden, 1967.

Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul, 2000.

Hasan Kurt, Orta Asta'nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği), Ankara, 1998.

Hediyye; İsmail Paşa, Hediyyetu’l-ârifîn, nşr., Kilisli Rıfat Bilge-İbnu’l-Emin, İstanbul, I-II, 1951-55.

İslâm Ansiklopedisi, MEB.

İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, Beyrut, I-XII, 1968.

Kehhâle, Mu’cemu’l-müellifîn, Beyrut, I-XV, ts.

Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buharî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara, 1991.

, İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs, Ankara, 1991.

, Hicrî Dördüncü Asırda Hadîs Çalışmaları (Muhaddisler ve Eserleri), Samsun, 1986, basılmamış çalışma.

Mecdî Efendi; Hadâiku’ş-Şekaik, nşr., Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989.

Miftâh; Taşköprülüzâde, Miftâhu’s-saâde, nşr.,Kâmil Bekrî-Ebû’n-Nûr, Kahire, I-III, 1968.

Narşahî, Tarihu Buhârâ, Kahire, 1385/1965.

Abdülkadir Özcan, Nev’izâde; Hadâiku’l-hakaik, nşr., İstanbul, 1989.

Nucûmu’z-zâhire, İbn Tağribirdî, Kahire, I-XVI, 1972.

Nuri Topaloğlu, Selçuklu Devri Muhaddisleri, Ankara, 1988, Diyanet yayınları.

Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, I-III, 1333.

Selahattin Yıldırım, Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır), yayınlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1994.

C. Brockelmann, Supplementband, Leiden, I-III, 1942.

Suyutî, Tabakatu’l-huffâz, Kahire, 1973, thk., Ali M. Ömer.

Şekaik, Şekaiku’n-nu’mâniyye, Taşköprülüzâde, Beyrut, 1975.

Şezerât, Şezerâtu’z-zeheb, İbnu’l-İmâd, Beyrut, I-VIII, ts.

Tarihu Bağdad, Hatîb Bağdadî Beyrut, I-XIV, ts.

Yunus Macit, Osmanlı İmparatorluğu Gerileme Döneminde Hadîs Çalışmaları (1699 Karlofça Antlaşması-1876 I. Meşrutiyet), basılmamış Yüksek Lisans tezi, OM Üniv, SBE, 1990, Samsun.

Zehebî Nübelâ, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, thk., Şuayb Arnavut, I-XXV, Beyrut, 1990.

Zehebî Tezkire, Tezkiretu'l-huffâz, Haydarabad, I-III, 1955-58.

Ziriklî, El-A'lâm, Beyrut, I-XIII, 1969.

Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serasî Örneği / Dr. Âdem Yerinde [s.710-720]

Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü / Bulgaristan

Giriş

Müslüman bilginler, ilimler tarihindeki birçok düşünce ve inkişaflarıyla din ilimlerinin olduğu kadar felsefe ve fen bilimlerinin gelişmesinde de büyük katkılar sağlamışlardır. Gerek teorik bilimler gerekse pratik bilimler alanındaki sayısız araştırma ve ürünleriyle hukuktan ahlaka, tarihten felsefeye, tıptan matematiğe, fizikten kimyaya, astronomiden coğrafyaya kadar birçok biliminin gelişip yayılmasına öncülük etmişlerdir. Genel

olarak teorik bilgiye dayanan eski Yunan felsefi mirasını dünyaya tanıtan ve bu mirası geliştirerek tabiî bilimlere, deney esaslı pratik yöntemi kazandıranlar da kuşkusuz Müslüman bilginler olmuşlardır. Müslümanların gerek din ilimlerine gerekse fen bilimlerine bu denli önem vermelerinin gerisinde yatan en büyük faktör, elbetteki, insanlığa maddî ya da manevî bir faydası dokunan her alanda bağlılarına sınırsız bir dinamizm kazandıran dinleri İslamiyet olmuştur.

İnsanlığa ilk mesajını 610 yılında "oku" emriyle duyuran ve "bilenlerle bilmeyenlerin asla bir olamayacağını"1 ifade eden İslamiyet, 1400 yıllık tarihinde sürekli insanları hurafe ve safsataların esaretinden kurtulup Yaratıcı'nın varlığının bir nişanesi olarak sunduğu tabiî fenomenler üzerinde düşünmeye, tefekkür etmeye ve doğru bilgilere ulaşmak için akıllarını kullanmaya davet etmiş, onları hayal mahsûlü bir takım kuruntu ve kuşkuların peşinden gitmek yerine, akıl ya da doğru gözleme dayanan kesin bilgi ve objektif gerçekleri esas almaya teşvik etmiştir. İslam'ın yüce peygamberi Hz. Muhammed de "Hikmet Müslümanın yitiğidir. Onu her nerede bulursa, o, onu elde etmeye en layık olan kişidir."2 buyurarak bilimsel araştırma ve inceleme konusunda Müslümanların önüne sınırsız bir alan açmıştır.

İşte temel dinamizmlerini bu teşvik ve tavsiyelerden alan Müslüman bilim adamları, her nerede bilgi ve hikmet adına insanlık için yararlı bir şey bulmuşlarsa, kaynağına bakmaksızın onu, içtenlikle almışlar ve onu içselleştirerek daha da geliştirmek için mümkün olan her türlü gayreti sarfetme konusunda en ufak bir tereddüt göstermemişlerdir. Bu hususta kendi dinlerinden ise, Hıristiyan Skolastik düşüncesindeki gibi bir köstek değil, aksine teşvik ve destek görmüşlerdir. Bu gerçeğin bir ifadesi olarak "Hıristiyanlar, Hıristiyanlıktan uzaklaştıkça, Müslümanlar ise dinlerine bağlı kaldıkça yükselirler" sözü haklı olarak meşhur olmuştur.3

İslamiyet ile bilim arasındaki bu yakın ilişkiye, The Making of Humanity (İnsanlığın Meydana Gelişi, London 1919) adlı eserin sahibi Biriffault da “İslam medeniyetinin modern dünyaya en büyük yardım ve hediyesi, ilimdir”4 diyerek işaret etmiştir. O nedenle İslamiyet’in 1400 yıllık tarihinin hemen hiçbir döneminde din ile bilim arasında, Batı tarihindekine benzer türden bir çatışma ve mücadele yaşanmadığı gibi bundan sonra da böyle bir mücadelenin yaşanması mümkün değildir. Aksine din ile fen bilimlerinin meczolunduğu dönemlerde Müslümanlar, kültür ve medeniyet bakımından doruk noktalara ulaşmışlar, aksi durumlarda ise kültür ve medeniyet yönünden gerileyerek kendilerini kuşatan kültür emperyalizminin tesiri altında öz benliklerini dahi yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır.

İslam dininin ilme olan teşvik ve desteği ile ilim adamlarına atfettiği büyük değer sayesindedir ki, Avrupa’nın kara bir barbarlık içinde bocaladığı bir devrede İslamiyetin hâkim olduğu coğrafyalarda İstanbul, Bağdat, Kurtuba, Buhâra gibi dünyayı aydınlatan ilim merkezleri kurulmuştu. İslam’ın ilim ve medeniyete katkısını çağdaş düşünürlerden Prof. E. F. Gautier’da (1864-1940) şu sözleriyle ifade etmiştir: “Rönesansın ilk kekeleme anları öyle bir devre rastladı ki, barbarlıktan uyanmakta olan Avrupa, İslam medeniyetine bitkin bir hürmetle bakmaktaydı. Taklidi imkansız bir örnek karşısında cesaretini kaybeden Batı’nın kolları sarkıyordu”.5

Türklerin İslam Kültür ve Medeniyetine Katkıları

Gerek İslam medeniyetinin gerekse dolaylı olarak çağdaş Batı medeniyetinin doğmasında en büyük katkıyı sağlayan milletlerden birisi kuşkusuz, İslamiyeti din olarak benimsemelerinden sonra, ondan aldıkları ruh ve dinamizmle Asya steplerinden Avrupa içlerine kadar uzanan geniş topraklarda büyük ve uzun ömürlü devletler kuran Türklerdir. Türklerin

Müslüman olmaları, Türk ve İslam tarihinde olduğu kadar dünya tarihinde de önemli bir olaydır.

Tarihi kaynaklarda kaydedildiğine göre Türkler ile Müslüman Araplar arasındaki ilk temaslar 642 yılında yapılan Nihavend Savaşı'nı müteakip İran'ın fethinin tamamlanmasıyla başlamış, ilerleyen yıllarda bu ilişkiler artarak devam etmiştir. Bu yüzyılda Emevî fetihleriyle başlayan Türklerin islamlaşması hareketleri, özellikle VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türklerin önemli devlet hizmetlerinde kullanılmaya başlandığı Abbâsîler devrinde, İslam dinini yakından tanımalarıyla ivme kazandığı ve X. yüzyılın ilk yarısından itibaren de müstakil Müslüman Türk devletlerinin ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. X. ve XI. yüzyıllarda ilk Müslüman Türk devletlerinin ortaya çıkmasıyla Türk dünyasında islamlaşma hareketleri büyük bir gelişme göstermiş, XIV. yüzyıla gelindiğinde hemen hemen bütün Türk dünyası İslamiyeti din olarak benimsemiş ve ondan sonra gerek siyasî, askerî ve idârî sahalardaki gerekse İslam kültür ve medeniyeti ile felsefe ve fen bilimleri alanındaki yarışa Türkler de katılmışlardır. İslamiyeti din olarak benimsemeye başladıkları günden itibaren geçen bin yıllık tarihlerinde kuşkusuz Araplar, Farslar ve diğer milletlerin yanında Türkler de en az onlar kadar İslam ve dünya medeniyetinin gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Şaban Döğen tarafından hazırlanan Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi adlı eserde, dünya ilim tarihinde önemli iz ve eserler bırakan ilim öncülerinden seçilen 100 bilginden 30 kadarının, değişik Türk boylarına mensup ilim adamlarından oluştuğu göz önüne alındığında, Türklerin, İslam ve dolaylı olarak Batı medeniyetine sağladıkları katkıların nitelik ve niceliği daha iyi anlaşılır.

İslam dünyasında felsefe ve bilimin gelişmesi esas olarak eski Yunan ve Latin felsefî mirasının Arap diline kazandırılması amacıyla yapılan tercüme

faaliyetleriyle başlamıştır. Bu faaliyetlerle birlikte İslam dünyasına girmeye başlayan eski Yunan ve Latin felsefesinin İslâmî düşünce ve inançlarla uzlaştırılıp İslam felsefesinin oluşturulmasında, Türk bilginlerinin inkar edilemez bir rolü olmuştur. Meselâ, Yunan felsefesinin İslam düşünce tarihindeki ilk gerçek temsilcisi, bugünkü Kazakistan sınırları içerisinde bulunan Farâb doğumlu bir Türk bilgini olan Muhammed el-Farâbî'dir (ö. 339/950). Latin Ortaçağında Alfarabius adıyla anılan Farâbî, metafizik, fizik, astronomi, mantık, psikoloji, siyaset ve musiki gibi çeşitli bilim dallarında yazdığı 1606 kadar eseriyle Aristotales'in hemen bütün fikirlerini İslamî düşünceyle uzlaştırmaya çalıştığı için Aristo'dan sonra "Muallim-i sani" unvanını almıştır.7 Felsefî bilgisinin esasını Farâbî'den alan ve "Doktorların Sultanı" unvanıyla tanınan büyük bir filozof ve tabip olan İbn Sina'nın (ö. 428/1037) Orta Çağ'da tıbba birçok yenilikler getiren Kanun adlı eseri, İslam dünyasındaki önemi kadar Avrupa'da da "Tıbbın İncili" unvanını kazanarak 600 sene boyunca okullarında temel tıp kitabı olarak okutulmuştur. Sıfırı ilk kullanan Harizm (Aral gölünün güneyinde kalan topraklar) asıllı ve Latin kaynaklarında Alkarismi, Algaritmi veya Algarismi şeklinde geçen büyük matematik bilgini Harizmî (ö. 232/847) de el-Cebr ve'l-Mukabele isimli eseriyle Batı'da Algebra diye bilinen ve ismini zikri geçen eserden alan Cebr ilminin temellerini atmıştır. Diğer yandan dünyanın yuvarlak olup hem kendi etrafında hem de Güneş'in etrafından döndüğünü Avrupalılardan çok önce ispatlayan Beyrûnî (ö. 453/1061), aynı zamanda matematikteki fonksiyon fikrini ortaya atan, Newton'dan önce yer çekiminden bahseden, bir kısmı günümüz ölçümlerine tıpatıp uyan 18 kimyasal maddenin özgül ağırlığını hesaplayan dünya çapında bir bilgin olma özelliğine de sahiptir. Astronomi alanındaki kitapları Avrupa mekteplerinde 700 sene ders kitabı olarak okutulan dokuzuncu asır bilginlerinden Ahmed el-Fergânî (ö. 247/861'den sonra) de

dünyanın bugünkü 23º 27’ dakika olan ekliptik eğilimini ilk doğru hesaplayan kişi olarak tarihe geçmiştir.

Mimari denilince, kuşkuşuz, ilk akla gelen ölümsüz eserleriyle hâlâ yaşamakta olan Koca Sinan’dır. Mimarlık yaşamında birçok cami, medrese, külliye, türbe, aşevi, dârüşşifa (sağlık ocağı), su yolu kemeri, hamam, saray ve kervan saray yaparak 364 esere imzasını koyan Mimar Sinan, asıl çıraklık dönemine ait İstanbul’daki Şehzade Camii ve Külliyesi, kalfalık dönemine ait Süleymaniye Camii ve ustalık dönemine ait Edirne’deki Selimiye Camii gibi eserleriyle ünlenmiştir. Coğrafyanın bir ilim haline gelmesinde 29 yıl hiç durmadan kıta kıta, ülke ülke gezen İbn Batuta (ö. 1369) ile bütün İslam coğrafyasını köşe köşe, bucak bucak dolaşan Evliya Çelebi’nin (ö. 1682) seyahatnameleri önemli rol oynamıştır. İslam dünyasında Coğrafya ilmindeki büyük gelişmenin bir sonucu olarak 800 sene öncesinde Müslüman bilginler tarafından zamanımızdakine benzer tarzda çizilen dünya haritaları yanında, özellikle Pîri Reis’in Amerika haritası gerçek bir şaheserdir.

Buraya kadar isimlerini zikredilip bilim tarihindeki önemli katkılarına işaret edilen bilginlerin tamamı Türk asıllıdırlar. Onlara bu dinamizmi kazandıran, ilim ve medeniyet bakımından yükselerek insanlığa önemli hizmetler sunmalarını sağlayan, elbetteki yeni dinleri İslamiyet olmuştur. Dolayısıyla denilebilir ki Türkler, gerek askerî ve idârî alanlarda gerekse kültür ve medeniyet sahalarında İslamiyetle tarih safhasına çıkmışlar, İslamiyetle tarih safhasında kalabilmişler ve hiç kuşku yoktur ki, yine İslamiyet sayesinde tarihteki yerlerini alacaklar ve onu ilelebet muhafaza edeceklerdir. Nitekim Türk kavimlerinden, İslamiyet yerine din olarak Musevîliği benimsemiş olan Hazarlar’la Hristiyanlığı benimsemiş olan Bulgar ve Macarlar gibi bazı azınlık guruplar kendi öz kimliklerini

yitirmişler, hatta bugün için onların Türklükleri dahi kuşkulu hale gelmiştir.8

Türklerin İslam kültür ve medeniyetine katkıları elbetteki sadece tabii ve felsefî bilimlerle sınırlı kalmamış, bunun yanında Tefsir, Hadis, Fıkıh (Hukuk), Kelam, Tasavvuf gibi temel İslam bilimlerinin teşekkül edip gelişmesinde de büyük katkıları olmuştur. Meselâ, İslam dünyasında yaygın olan iki Sünnî kelam ekolünden birisini temsil eden Maturidiyye Mezhebinin kurucusu İmam Ebû Mansur el-Maturidî (ö. 333/944) ve başta, Kur'an'dan sonra en sağlam kaynak olarak görülen Sahih-i Buhari'nin müellifi İmam Buharî (ö. 256) olmak üzere Hadis ilminde Kütüb-i Sitte unvanıyla tanınan altı temel hadis koleksiyonunun müelliflerinin hemen hemen hepsi birer Türk bilginidirler.

Müslüman Türk alimlerinin İslam kültür ve medeniyetine katkıları birçok alanda görülmekle birlikte, daha yoğun biçimde hukuk (fıkıh) sahasında dikkati çekmektedir. Hukukta İslam kaynaklarında Maverâünnehir diye tabir edilen Türkistan bölgesi (Orta Asya) alimlerinin, özellikle, bugün İslam dünyasında en yaygın hukuk mektebi olan Hanefî fıkhının gelişmesinde katkıları büyük olmuştur.

İslam hukuku Hz. Peygamber devrinden sonra ortaya çıkan yeni meselelere gelişen şartlar ve durumlar çerçevesinde uygun çözümler üretmek üzere belli bir sistem içerisinde sahabe ve onların öğrencileri olan tabiin alimleri tarafından geliştirilmeye çalışılmıştır. Zamanla bu alanda içtihat yöntemi ve coğrafya farkından kaynaklanan bir ekolleşmeye gidilmiştir. Daha hicrî birinci asırda re'y ve içtihat ağırlıklı Irak mektebi ile rivayet ve hadis ağırlıklı Hicaz mektebi doğmuştur. İlk önceleri Irak ve Hicaz ekolleri çerçevesinde gelişme gösteren İslam hukukunda, sonraki dönemlerde hoca, yöntem ve ilkeler bazında farklılıklar arzeden ve özellikle kurucuları sayılan kişilere nisbetle Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelî

nisbeleriyle anılan hukuk mektepleri doğmuştur. Kitleler halinde İslâmiyete girdikleri X. yüzyıldan itibaren Türkler arasında İslam dünyasında yaygın olan bu dört mezhepten özellikle Hanefî mezhebinin daima, gerek toplum gerekse siyâsî idare tarafından benimsenip kollanan hâkim mezhep konumunda olduğu görülmektedir.9

Türk halkları arasında özellikle Hanefî mezhebinin yaygın olmasının elbette bir takım sosyo-kültürel sebepleri vardır. Her şeyden önce gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, İmam Hasan b. Ziyad gibi onun önde gelen öğrencilerinin yetiştirdiği birçok fakih özellikle Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni Müslüman olmuş bölgelere giderek oralarda hocalarının görüş ve içtihadlarının tanınması, benimsenmesi ve yayılması için büyük gayret göstermişlerdir.

Ebû Hanife'nin tabakat kitaplarında adı geçen 800'ü aşkın öğrencisinin önemli bir kesiminin, Ahvan, Isfahan, Hemedan, Rey, Cürcan, Nese, Merv (Bugünkü adıyla Mari), Buhara, Semerkant, Belh, Harizm gibi Irak'ın doğusunda yer alan ilim ve kültür merkezlerinden olduğu ifade edilmektedir. Bunların önemli bir kısmı gerek kendi bulundukları bölgelerde ders halkaları kurup talebe yetiştirerek gerekse kadılık görevi üslenerek Hanefliğin yayılmasında önemli katkılar sağlamışlardır.10 Ayrıca İmam Muhammed'in bölgede yaygın olan eserleri ile değişik alimler tarafından bu eserler üzerine yapılan şerhlerin de, Hanefî mezhebinin bölgede iyice kök salmasında büyük rolü olmuştur.

Dolayısıyla hem Hanefî hukuk ekolünün geliştirilmesinde hem de onun İslam aleminde en büyük ve en yaygın ekol haline gelmesinde özellikle Maverâünnehir fakihlerinin katkıları büyük olmuştur. Genel olarak fıkhın özel olarak Hanefî fıkhının gelişme tarihinde, özellikle XI. ve XII. asırlardaki Maverâünnehir fıkıh faaliyetleri mühim bir yere sahiptir.11

Diğer taraftan zikredilen bölgelerde yaşayan Türk halkları, muhtemelen Hanefîliği kendi örf ve adetlerine, hayat anlayışlarına ve tabiatlarına daha uygun bulmuşlardır. Çünkü bu bağlamda Hanefîlik, dinin özellikle amelî yönünün anlaşılmasında re'y ve içtihada ağırlık vererek Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve telakkilerini nisbeten yumuşatan ve farklı muhitlerce daha kolay benimsenebilen bir anlayışı temsil etmekteydi.12

Mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe ve ilk nesil Hanefî fakihlerinin (Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer gibi) görüşleri etrafında oluşan fıkıh kültürünün IX. ve X. yüzyıllarda Irak ve Kûfe'nin doğusunda kalan İslam coğrafyasında hızla yayılmasının ardından her bölgede bu fıkhî mirasın, bölgenin sosyo-kültürel durumu ve kendine hâs şartlarıyla daha da zenginleştirilerek geliştirilmeye başlandığı ve fakihlerin, bulundukları bölge ve şehirlere nisbetle Belh alimleri, Buhâra alimleri, Irak alimleri, Horasan alimleri ve Maverâünnehir alimleri gibi bir gruplandırmaya tâbi tutulduğu görülmektedir.13 Aynı metodolojiyi esas almalarına rağmen bu grurupların, kendi bölgelerinin sosyo-kültürel şartlarına paralel olarak zaman zaman farklı içtihadları benimsedikleri de olabilmekteydi.

Maverâünnehir'de İslam Hukuku

Türklerin yoğun olarak yaşadıkları Maverâünnehir, hemen hemen bütün temel İslam bilimleri açısından olduğu gibi özellikle de hukuk (fıkıh) ilmi bakımından oldukça verimli bir bölge konumundadır. Daha ilk Müslüman oldukları günden itibaren Türkler arasından birçok fakih, müfessir, muhaddis, mütekellim ve mutasavvıf çıkmaya başlamıştır. Meselâ, ilk müstakil Müslüman Türk devletlerinden olan Karahanlılar devrinde Türklerin, Maverâünnehir'de özellikle İslam hukukunun gelişmesinde büyük katkılar sağladıkları görülmektedir. Bu dönemde 300 kadar İslam hukukçusu yetişmesi ve bunlara ait %98'i Hanefî fıkhına dair 350'den fazla eserin vucûda gelmesi dikkate şâyandır. Gerçekten tarih boyunca

Maverâünnehir, özellikle doğuya doğru yayılarak Horasan ve Mâverâünnehir'de en büyük inkişafa ulaşan Hanefî fıkhının kalesi haline gelmiştir. Nitekim birçok meşhur Hanefî fakihinin, hep Mâverâünnehir bölgesine mensup oluşu bunun bir göstergesidir.14

Mâverâünnehir'de İslam hukuku bakımından çok hareketli ve canlı bir dönemi teşkil eden Karahanlılar idaresinde yetişen fakihler, tabir caizse İslam hukukunun kurucuları rolünü üslenmişlerdir. Bu dönemde yetişen fakihle kendilerini özellikle Ebû Hanifenin öğrencileri Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'den nakledilegelen kitapların tetkik, tedris ve şerhine vermişlerdir. Bu yüzden bölge halkının %99'u amelde Hanefî mezhebini, itikadde ise yine bir Hanefî alimi olan Ebû Mansur el-Maturîdî'ye nisbetle Maturidî unvanıyla anılan itikadî mezhebini benimsemiştir. Şafiî fukahâsından çok az kimseye rastlanan bölgede Hanbelî ve Malikî ekollerinden ise hemen hemen hiçbir eser ya da fakihe rastlanmamaktadır.

X. ve XI. yüzyıl Karahanlılar dönemi Maverâünnehir'inde Hanefî mezhebinin en üretken, en disiplinli ve en büyük temsilcilerinden birisi, hiç kuşkusuz, hukukçu olduğu kadar aynı zamanda usulcü ve münazaracı da olan Şemsüleimme es-Serahsî'dir.

Şemsüleimme es-Serahsî ve İslam Hukukuna Katkısı

Asıl adı Ebû Muhammed b. Ebî Sehl olan Şemsüleimme es-Serahsî15 müteahhirin döneminde yetişen Hanefî hukukçularının en büyüklerindendir. Serahsî nisbesi doğum yeri olan ve Meşhed ile Merv (Mari) arasında bulunan, bugün İran ile Türkistan sınırı üzerinde Hariroud nehri kenarında yer alan, ancak eski bölgeleri Türkistan sınırları içerisinde kalan "Serahs"16 adlı tarihi bir kasabadan gelmektedir. Şemsüleimme (İmamların güneşi) lakabı ise, hocası Şemsüleimme Abdulaziz el-Halvânî'nin (ö. 448/1056) vefatından sonra, ilmî yeterliliği ve hukukî formasyonunu takdir için kendisini hocasının kürsüsüne layık gören kamuoyu tarafından verilmiş

onursal bir unvandır. Hocasının vefatında 48 yaşında olan Serahsî, hayatının geri kalan kısmında hep bu unvanla anılacak ve fıkıhta Şemsüleimme denilince, ilk anda hep o akla gelecektir.

Nisbeten yeni olan biyografi kaynaklarına göre doğumu 400/1009 yıllarına rastlayan Serahsî'nin, M. Hamidullah'ın ifadesine göre Türk soyundan olduğuna dair müspet bir delil bulunmasa da, Buhâra'da tahsil görmüş, daha sonra aynı bölgede ders vermiş, en önemli eserlerini Özkent (Bugünkü Özgön) hapishanesinde imlâ ettirmiş ve hayatının son yıllarını Fergana ve Merğinan'da17 geçirmiş bulunması, onun Batı Karahanlılar döneminde yetişmiş bir Türk hukukçusu olma ihtimalini güçlendirmektedir. Eserlerinde sık sık Türklerden bahsedip ergenlik çağı gibi onlara ait çok özel haller hakkında bilgilere yer vermiş bulunması da bu tezi teyit etmektedir.18

Serahsî ilk yurtdışı seyahatini 410/1019 yılında çok genç yaşta babası ile birlikte ticârî amaçlarla gittiği Bağdat'a gerçekleştirmiştir. Bu tarihte Bağdat, Abbâsî hilafetinin başkenti ve dünya ticaret merkezlerinden biri konumunda olup Türkistan halkı, Bağdat idarecilerini halife olarak tanıyordu. Bu ilk seyahatinden sonra Buhârâ'ya dönen Serahsî, orada dinî ilimleri tahsile başladı. Bu dönemde Buhâra dünya ilim ve kültür merkezlerinden biri idi ve orada devrin ünlü fakihlerinden Şemsüleimme Abdulaziz el-Halvânî (ö. 448/1057) gibi alimler ders veriyordu. Dinî öğrenimini, Şemsüleimme el-Halvanî, Şeyhulislam Ebü'l-Hasan Ali es-Suğdî (ö. 461/1068) ve Ebû Hafs Ömer b. Mansur el-Bezzâz gibi devrin ileri gelen fakihlerinin ilim meclislerinde tamamlayan Serahsî'nin yetişmesinde en büyük katkıya sahip olan ve uzun süre yanından hiç ayrılmadığı hocası Halvânî ile başlayan ilim silsilesi, mezhebin kurucusu Ebû Hanife'nin mümtaz talebelerinden İmam Muhammed'e kadar uzanır.19

Bir taraftan Haçlı Seferleri gibi İslam dünyasına dış baskıların arttığı, diğer taraftan Maverâünnehir'de çeşitli siyâsî ve sosyal çalkantılar sonucunda merkezî idarenin parçalanarak birden fazla hanlığın ortaya çıktığı sıkıntılı bir dönemde, her türlü zorluk ve güçlüklere göğüs gererek öğrenim faaliyetlerini sürdüren Serahsî, fıkıh ilminde kendisini en iyi şekilde yetiştirerek Hanefî mezhebinde otorite konumuna yükselmiştir. Vefatından sonra hocasının postuna oturarak tedris faaliyetlerine başlamış ve müteakip yıllarda birçok değerli alimin yetişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Serahsî'nin ders halkalarına katılan öğrencilerin sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, Burhaneddin Abdulaziz b. Ömer, Burhânüleimme Abdülaziz b. Mâze, Mahmud b. Abdulaziz el-Özgendî, Ruknüddin Mes'ud b. Hasan el-Kâşânî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî ve Osman b. Ali el-Bîkendî gibi dönemin önde gelen alimlerinin hep onun rahle-i tedrisinde yetiştikleri bir gerçektir.

Fakihliğinin yanında, mütekellim, munazaracı ve usülcülüğü ile de meşhur olan Serahsî, üstün zekası ve güçlü hafızası ile tanınmaktadır. Nitekim hemen hemen bütün biyografi kaynaklarının ittifakıyla el-Mebsût gibi hacimli bir eseri Özkent'de mahpus tutulduğu kuyunun dibinden, kuyunun başında duran öğrencilerine tamamen hafızasından imlâ ettirmiş olması, onun ne kadar güçlü bir hafızaya sahip olduğunu gösterir.20 Çocuk sahibi cariyelerin hür kimselerle evlendirilmesi gibi bazı fıkhî meseleler konusunda zamanının önde gelen alimlerinden üstünlüğünü ispatlayan Serahsî, hem ulemâ ve halkın hem de yöneticilerin takdirine mazhar olmasına rağmen yaptığı "bir nasihat sözü" sebebiyle dönemin idarecilerinin öfkesini üzerine çekmiş ve bu yüzden uzun müddet hapishanede tutuklu kalmıştır.

Hapis Hayatı

Kendi ifadesiyle yaptığı “bir nasihat sözü” yüzünden dönemin hükümdarının gazabına uğrayan Serahsî, bu yüzden Batı Karahanlılar Devleti’nin idârî merkezi olan Özkent’de 15 yıl kadar hapis yatmıştır.21 Eserlerinin yirmiyi aşkın muhtelif yerinde, genellikle de bölüm sonlarında kısa kısa pasajlar halinde hapis hayatı hakkında bazı malumatlar veren Serahsî’nin, hapsedilmesinin asıl nedeni hakkında ayrıntılı bilgi vermekten özellikle kaçındığı gözlenmektedir. Ancak imalı bir şekilde, söylediği “bir nasihat sözü” yüzünden tehlikeli bir sultan tarafından ve bazı beyinsiz, aptal, fitneci, kalleş, zındık ve hevâperest alçakların kışkırtması nedeniyle hapse düştüğünü ve yakın gelecekte de pek kurtulma ümidi taşımadığını ifade etmektedir.22 Serahsî’nin ifadelerinden, hükümdar nezdinde maddî ya da manevî bir çıkar peşinde koşan bu dalkavuk ve yaltakçı tiplerin, onun sözlerinden fena halde rahatsız oldukları ve kendisinin hapsedilmesinde önemli rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Elbetteki Serahsî’nin siyâsî idareyle zıtlaşmasını gerektirecek maddî ya da kişisel hiçbir neden olamazdı. O sadece ilahî hukuku anlatıyor, idarecilerin hoşuna gitsin ya da gitmesin onun asla değiştirilemeyeceğini ifade etmeye çalışıyordu. Bununla beraber 15 yıl kadar ağır hapis cezasına çarptırılmasının, basit “bir nasihat sözü” ile geçiştirilemeyecek kadar ciddî nedenleri olmalıdır.

Serahsî’nin bu kadar uzun süre hapiste tutulmasının muhtemel nedenleri üzerinde çeşitli tezler ileri sürülmüştür. Bu tezleri tek tek değerlendiren M. Hamidullah, bu konuda en tutarlı tez olarak Prof. Menazir Ahsen Gîlânî’nin ileri sürdüğü tezi bulmuştur. Söz konusu teze göre Serahsî, idârî yolsuzluk ve baskıların arttığı bir dönemde hükümdar tarafından topluma zorla dayatılan haksız vergilere karşı çıkmış, böylece hükümdarın öfkesini üzerine çekmiş ve uzun yıllar hapiste tutulmuştur.

Hatta Serahsî’nin, şayet haksız vergiler dayatılırsa, halkın meşrû vergileri dahi ödememe hakkı bulunduğuna dair bir de fetvası bulunduğu

söylenmektedir.23 Bu dönemde idarî yolsuzluklar ve halka dayatılan haksız vergiler sebebiyle ulemâ ile devlet arasında ciddî gerginlikler yaşandığı, hatta bazı önde gelen fakihlerin hükümdarlar tarafından idam ettirildiği bir gerçektir. Serahsî'nin, kendi zamanındaki idarî yolsuzluk ve zulümlerle ilgili olarak el-Mebsût'ta geçen bazı sözleri,24 onun da siyâsî idareye karşı tavır aldığı ve yapılan haksızlıklara karşı direnen bazı hareketleri desteklediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla onun idareye karşı takındığı bu olumsuz tavrı, dönemin hükümdarının öfkesini üzerine çekmiş ve kendisini kontrol altında tutarak halkın üzerinde menfî bir etkide bulunmasını önlemek amacıyla uzun yıllar hapishanede mahpus tutulmuş olması mümkündür.

Serahsî'nin hangi hükümdarlar tarafından hapsedildiği hususunda açık bir bilgi bulunmamakla birlikte kaynaklarda geçen malumatlara göre onun Batı Karahanlılar Devleti hükümdarlarından Şemsülmülk Ebü'l-Hasan II. Nasr b. İbrahim (460-473/1068/1080), kardeşi Ebû Şücâ Hıdır b. İbrahim Han (473-474/1080-1081) ve Hıdır Han'ın oğlu Ahmed Han (474-487/1081-1095) dönemlerinde hapsedildiği anlaşılmaktadır.25

Uzun süre haksız yere hapiste tutulması Serahsî'ye çok ağır gelmişti. Nitekim hapiste imlâ ettirdiği el-Meb

sût'un çeşitli bölüm sonlarında sık sık ailesi, çocukları, arkadaşları ve kitaplarından uzak kalışından yakınması, bir an önce kendisini bu sıkıntılı hayattan kurtarması için göz yaşları içerisinde sürekli yüce Allah'a dua etmekte olduğunu ifade etmesi, onun ne kadar ağır şartlar altından bulunduğunu gösterir.26 Bütün bu zor şartlara rağmen yine de o, hapis hayatının zorluklarını sukûnetle, sabır ve tevekkülle karşılıyor, kendini ibadet ve taata vererek gecelerini nafile ibadetle, gündüzlerini ise oruç tutarak geçirmeye çalışıyordu. Onun bu zühd ve takva hâli hapishane

idarecilerini de derinden etkilemiş olmalı ki, bir süre sonra tedris faaliyetlerini hapiste de devam ettirmesi yolunda kendisine izin verilmiştir.

Serahsî'nin mahpusluk devresi ilmî çalışmaları bakımından hayatının en verimli devresini oluşturmaktadır. Zira o, el-Mebsût, Usûlü'l-fıkh ve Şerhu's-Siyeri'l-kebîr gibi en hacimli ve en önemli eserlerini bu dönemde imlâ ettirmiştir. Serahsî, her ne kadar İslam kültür muhitinde hapishanede ilmî faaliyetlerini devam ettirip kıymetli eserler veren ilk alimlerden olsa da, insanlık tarihinde elbette ki yegâne değildir. Eski Yunan felsefesinin büyük temsilcilerinden Sokrates, yakın tarihten İtalyan asıllı Campanella (XVII. asır sonu), çağdaş alimlerden Hindistanlı Ebü'l-Kelam Azâd gibi bilginler de, uzun yıllarını geçirdikleri hapishanelerde ciltler tutan eserler veren müstesna kişilerdendirler.27

20 Rebiülevvel 480 tarihinde Serahsî hapisten çıkarıldı, 30 Rebiülevvel 480 tarihinde Fergana'ya hareket etti ve 10 Rebiülâhir 480 tarihinde de Merğinan'a ulaştı. Orada, muhtemelen Merğinan yöneticisi olan Emir Hasan'ın28 özel ikram ve iltifatlarına nail oldu.

Hapis hayatını ve bu süre zarfında tutuklu bulunduğu yerlerle ilgili farklı rivâyetleri inceleyen M. Hamidullah'ın değerlendirmesine göre, Serahsî önce bir kuyuya atılmış, daha sonra kendisine kalede ders verme imkanı sağlanmış, sonra yine kale içerisinde bir zaviyede bir süre tecrit edildikten sonra Emir Gün lakabıyla tanınan üst düzey bir yetkilinin konağında bir müddet göz hapsinde tutulmuş ve sonra tekrar kaleye nakledilerek bir süre sonra tamamen serbest bırakılmıştır.29 Menazir Ahsen Gîlânî'nin ileri sürdüğü ve Hamidullah tarafından da uygun görülen bir teze göre Serahsî'nin serbest bırakılmasında o sıralarda Buhâra, Semerkant ve Özkent gibi şehirlerin bulunduğu Maverâünnehir bölgesine sefer hazırlıkları içerisinde olan büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah etkili olmuştur. Melikşah'ın 482'de Buhâra'yı, ardından Semerkant'ı ve 483'te de Özkent'i

kendi hâkimiyet alanlarına katmış olduğu hususu dikkate alınırsa, böyle bir etkiden söz edilebilir.30

Yorucu ve sıkıntılı, ama İslam hukukuna katkısı bakımından oldukça verimli bir hayat süren Serahsî, 483/190-91 yılında ömrünün son anlarını geçirdiği Fergâna'da vefat etmiştir.31 Tutukluluk hali 20 Rebîülevvel 480 yılında kalktığına göre, onun Fergana'da geçirdiği süre ancak üç yıl kadardır.

İlmî Kişiliği

Serahsî, kuşkusuz Maverâünnehir bölgesinde yetişen Hanefî fakihlerinin en önde gelenlerindendir. Onun kendisini daha çok fıkıh alanında yetiştirmesinde, elbetteki onun ilim anlayışı etkili olmuştur. Eserlerinin önsözlerinde yer alan ifadelerine bakılırsa, Serahsi'ye göre yüce Allah'a imandan sonra en büyük farz ilim talep etmektir. Zira ilim peygamberlik mirasıdır. Peygamberler hiçbir zaman miras olarak dinar ya da dirhem bırakmamışlardır. Onların bıraktıkları miras, ancak ilimdir. Bu ilmi alan kişi de gerçekten nasipli ve bahtiyar kişidir. İlmi, tevhid ve fıkıh ilmi diye ikiye ayıran Serahsî, toplumun her kesimden en az bir grubun dinde geniş bilgi sahibi olmasını emreden et-Tevbe sûresinin 122. âyeti ile "Allah kime hayır murat ederse, onu dinde anlayış sahibi (fakih) kılar",32 "İlim öğrenmek her Müslümana farzdır"33 hadisleri gibi din ilimlerini talep etmeye teşvik eden naslara istinat ederek fıkhı, tevhit (usûlüddin) ilminden sonra en üstün ilim olarak değerlendirmektedir.34

Serahsî ve çağdaşı Ebü'l-Usr Pezdevî, İslam hukuk metodolojisi (usul) ve furû fıkha (mevzûat) dair yazdıkları eserlerin yanısıra mezhep içi içtihat ve tercihleriyle de sonraki dönem Hanefî fıkıh literatürü ve fakihleri için önemli birer kaynak ve mesnet olmuşlardır.35 Eski ve yeni birçok kişi, Serahsî'nin Hanefî içtihat mertebelerinden üçüncü kategoriyi teşkil eden mesâilde (meselelerde) müçtehit mertebesinde olduğunu söylemiştir.36

Bu mertebede olan bir müçtehit, ilmî bakımdan özellikle mezhep kurucularından herhangi bir görüşün nakledilmediği konularda mezhebin içtihat esaslarına dayanarak görüş beyan edebilecek ve yeni meselelere çözüm getirebilecek yeterliliktedir. Serahsî, elbetteki sıradan bir hukukçu değildi. O, akıllı, dirayetli ve çalışkan bir fakih idi. Nitekim en önemli eserlerini çok zor ve sıkıntılı bir dönemde hapiste imlâ ettirmiş olması, onun ne kadar üstün bir zeka, kabiliyet, sabır ve metânet sahibi bir kişi olduğunu gösterir.

Esasen siyasî sebeplerden dolayı hapse atılan Serahsî, üstün bir siyasî bakış açısına sahip olmak ve aynı zamanda İslamî literatüre vukûfiyetiyle özellikle de ilk dönemlerdeki sosyo-politik olayları çok yönlü olarak yorumlayabilme kabiliyetiyle dikkati çekmektedir. Mesela, Hz. Peygamber'in, görünürde tamamen Müslümanların aleyhine olan Hudeybiye Anlaşmasını kabul edişini, genel kanaatın aksine o, Mekke müşrikleri ile Hayber Yahudileri arasında yapılan gizli bir anlaşmaya bağlamıştır. Anlaşmaya göre şayet Muhammed, Mekke üzerine yürürse, Yahudiler Medine'ye saldıracak, Hayber üzerine yürürse, bu defa müşrikler Medine'ye saldıracaktı. Durumun Müslümanlar açısından oldukça kritik olduğunu farkeden Resulullah (s.a.s.) aleyhte gibi görünen bu anlaşmayı her türlü itiraz ve eleştirilere rağmen kabul etmenin Müslümanlar açısından daha uygun olacağını düşünmüştü.37 Böyle bir yorum kuşkusuz, ancak tarihî bilgilere derin vukûfiyetle mümkün olabilir.

Eserleri

Hayatını Maverâünnehir'de fıkıh ilmini geliştirip yaymaya adayan Serahsî, o zengin fıkhî birikimini, kendisi ile birlikte götürmemiş, aksine gerek ders halkalarına katılan öğrencileri aracılığıyla gerekse ölümsüz eserleri vasıtasıyla sonraki nesillere aktarmak suretiyle onu İslam ve insanlığın hizmetine sunmuştur. Daha talebelik yıllarında iken ürün

vermeye başlayan Serahsi,38 eserlerini Arap dilinde kaleme almış, bazı fıkhî kavramların Farsça karşılıklarını zikretmek ve zaman zaman Farsça beyitler nakletmek dışında eserlerinde başka herhangi bir dil kullanmamıştır. En önemli eserleri ise şunlardır:

1. El-Mebsut39

Serahsî'nin el-Mebsut isimli eseri, ilk dönem Hanefî fıkıh kültürünün sonraki nesillere aktarılması yanında onun anlaşılmasında da büyük rol oynayan önemli furû fıkıh eserlerinden biri konumundadır. Mezhebin kurucusu Ebû Hanife (ö. 150/767) ders halkalarında fıkhî meseleleri öğrencileri ile birlikte değerlendirip tartıştıktan sonra ortaya çıkan çözümleri onlara imlâ ettiriyordu. Bu imlâ faaliyetleri sonucunda oluşan ilk dönem Hanefi fıkhının en güvenilir metinleri, Ebû Hanifenin öğrencilerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından derlenen ve sonraki nesillere tevatür ve şöhret yoluyla nakledildiği için "Zahirü'r-rivaye" adıyla anılan şu altı kitaptır: el-Asl (el-Mebsût), ez-Ziyâdât, el-Camiu'l-kebîr, el-Camius's-sağîr, es-Siyerü'l-kebîr ve es-Siyerü's-sağîr. Bu eserler Hanefî fıkhının birinci dereceden kaynakları olup özellikle mezhebin kurucusu İmam Ebû Hanife ile onun önde gelen iki öğrencisi İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini ihtiva etmektedir. Daha sonra Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945) lakabıyla anılan Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, himmetleri zayıflamış fıkıh öğrencilerine kolaylık sağlamak ve kendilerinden istifadeyi umûmileştirmek amacıyla Şeybânî'nin zikri geçen kitaplarını, tekrarları çıkarmak suretiyle ihtisar ederek el-Kâfî adlı eserini meydana getirmiştir. Şemsüleimme es-Serahsî de el-Kâfî'yi el-Mebsût adıyla 30 cüzlük bir eserde şerhetmiştir.

E. el-Mebsût'un önsözünde geçen bazı ifadeler dikkatle incelenirse, XII. yüzyılda Maverâünnehir'de fıkıh ilminin kısmî bir kriz yaşadığı anlaşılır.

Serahsî bu krize temelde üç sebep göstermektedir.

a) Fıkıh öğrencilerindeki gayret ve himmet eksikliği.

b) Bazı hocaların fıkıh bakımından pek önem arzetmeyen tâli meseleleri geniş geniş tahlile girişmeleri ve özellikle de hilâfiyât meselelerine dalmaları.

c) Özellikle bazı kelam bilginlerinin fıkhî terminolojiyi, felsefî terminoloji ile açıklama çabaları.

İşte Serahsî, hapishanede tutuklu bulunurken bazı alim dostlarının da talebi üzerine fıkıh ilminin yaşamakta olduğu bu krizin aşılmasına katkıda bulunmak amacıyla mezhepte en güvenilir ve en temel metinleri, genel kabul görmüş sağlam rivâyet ve eserlerle şerhe girişmiştir.40 Serahsî, H. 466 yılında imlâya başladığı 30 cüzlük bu hacimli eserini, yaklaşık on üç yıl süren yoğun bir çalışmadan sonra H. 479 yılında hitama erdirmiştir. Buna göre yılda iki ciltten fazla eser vermiş olmaktadır ki, bu onun eser verme kabiliyetinin hayli yüksek olduğunu gösterir.41

XII. asırda Maverâünnehir bölgesi fakihlerinden bir çoğu tarafından el-Mebsût adıyla kendi zamanına kadarki Hanefî doktrin, rivâyet ve içtihatlarını toplayan kapsamlı eserler yazılmış olmasına rağmen, hiçbirisi Serahsî'ninki kadar meşhur olamamıştır. Serahsî'nin eseri ise mezhep fıkhını delilleriyle birlikte aktarması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. O nedenle Hanefî literatüründe Şemsüleimme denilince Serahsî, el-Mebsût denilince de onun bu eseri akla gelir.42

Hanefî fıkhının temellendirildiği ve bu mezhebe ait fıkhî görüşlerin delilleri ile birlikte açıklanıp sistemli bir tahlilinin yapıldığı ilk ve en hacimli mutemed eser olan el-Mebsut'un43 önsözünde Serahsî, eserinde mezhebin görüş ve içtihatları özlü bir biçimde açıkladığını belirtse de44 eserin hacmi, bunu nefyeder mahiyettedir. Mezhebin kabul edilmiş dokrininin tesis edilip doğruluğunun isbatına çalışılan eser, aynı zamanda

ele alınan konularla ilgili diğer görüşlerin de zikredilip tarafsız bir şekilde sistemli tahlilinin yapıldığı ilk eser olma özelliği taşımaktadır. İslam hukukunda mütehassıs olan meşhur Batılı müsteşriklerden Schacht'ın ifadesiyle Serahsî, meseleleri felsefî bir tarzda ele almakta olup mezhep içerisinde meseleleri bu şekilde ele alıp inceleyenlerin ilk mümessili durumundadır.45

el-Mebsût Hanefî fıkhına olan katkısı yanında, ayrıca XII. yüzyıl Türkistan ve Mâverâünnehir bölgesinin sosyo-ekonomik ve sosyo-politik durumu ile ilgili ihtiva ettiği pek çok değerli bilgiyle umûmi tarih bakımından da önem arzetmektedir.

2. Usûlü's-Serahsî46

Hanefî metodolojisine dair kaleme alınan usûl eserlerinin en önemlilerinden birisi, kuşkusuz Usûlü's-Serahsî adıyla şöhret bulan Serahsî'nin, kendi isimlendirmesiyle Temhidü'l-fusûl fi'l-usûl veya Bülûğu's-sûl fi'l-usûl'üdür.47

Fıkıh literatüründe "usûl" adıyla kaleme alınan eserler, hukuk metodolojisi türünde yapılan çalışmaları ifade etmektedir. Fıkıh usûlü, fıkhî hükümlerin (mevzûât) istinbatında dikkate alınması gereken kuralları açıklayan ilmin adı, bir başka ifadeyle, başta Kur'an ve Sünnet nasları olmak üzere icma, kıyas, istihsan, maslahat, örf vb. gibi hüküm kaynaklarından hareketle yeni yeni ortaya çıkan meselelere şer'i çözümler üretmek için bağlı kalınması gereken kurallar bütünüdür. Bir anlamda İslam Hukuk Usûlü, bir mücerret hukuk çalışması, kanunların felsefesi, kanun yapma metodu, kanunların yorum ve tatbikinde takip edilmesi gereken kurallar demektir. Bu çeşit bir çalışma ne eski Yunan ve Roma'da, ne Çin'de, ne de eski dünyanın herhangi bir yerinde mevcuttu. Bunu ilk düşünmüş olanlar, Müslümanlardır.48

Hanefî fıkıh ekolünde ilk tedvin edilen fıkıh kitaplarında mütekaddim müctehidlere ait hüküm ve fetvalar aktarılırken, hangi usûlün takip edildiği ve hangi kuralların esas alındığı ve konuyla ilgili mevcut nasların nasıl değerlendirildiğine hemen hemen hiç yer verilmeyip sadece hangi meselede hangi müctehidin nasıl bir görüşü bulunduğunun, varsa, istidlâl ettiği âyet ya da hadisin zikredilmesiyle yetinilirdi. Literatürde usûliyyûn (usulcüler) diye adlandırılan bilginler, usûl çalışmalarında doktrin sahibi müctehidlerin vardıkları fıkhî çözümleri ve varsa, takip ettikleri metodlarla ilgili açıklamalarını baz alarak ilk dönem mezhep doktrine ve kendi dönemlerine kadar oluşan fıkıh kültürüne ortak bir açıklama getirebilecek bir takım metodolojik kurallar, ilke ve esaslar belirlemeye çalışmışlardır.49

Fıkıh Usûlü dalında ilk ürünleri İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in verdikleri, ancak onların eserlerinin değişik nedenlerden dolayı günümüze kadar ulaşmadıkları ifade edilmektedir. Bu sahada eseri günümüze ulaşan ilk bilgin ise, er-Risâle'siyle İmam Şafiî (ö. 204/820) olmuştur. Ondan sonra gerek Hanefî bilginleri gerekse diğer mezheplere mensup bilginler, bu alanda sayısız eserler vücuda getirmişlerdir. Serahsî'nin yaşadığı XI-XII. yüzyıllara ait Hanefî usûl literatürü bir yönüyle daha önceki asırlarda hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde gelişen şifahî geleneğin tedvini, bir yönüyle de o döneme kadar ki, Hanefî fakihlerinin mezhepte genel kabul görmüş çözüm ve fetvalarını temellendirme, belli kurallarla açıklama, savunma ve hangi nastan nasıl bir usulle istinbat edilmiş olabileceğini tesbit etmeye yönelik gayretler olarak görülmektedir.50 Böyle bir çalışmanın ürünü olan Serahsî'nin usûlü ile çağdaşı Fahrulislam Pezdevî'nin usûlü, hem bu sahada daha önce yazılan eserlerin sistematik tahlil ve tenkitinin yapıldığı hem de daha sonraki Hanefî usulcülerinin esas aldıkları kaynakların başında gelen eserler olarak dikkati çekmektedir.51 Öyleki Pezdevî ile Serahsî herhangi bir meselede

görüş birliğine varmışlarsa bu, “İki üstat (şeyh) ittifak etmiştir” cümlesiyle ifade edilirdi.52

Önsözünde usûlünü 479 Şevval’inin sonunda Özkent kalesinde tutuklu bulunurken imlâya başladığını belirten Serahsî, aynı yerde eserini telif nedenine de işaret etmektedir. Serahsî’ye göre, yolların en hayırlısı önceki imamların yolunu takip etmektir. Bu bağlamda mezhebin kurucusu İmam Ebû Hanife ile ikinci nesil ülemâsından İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi fakihler, örnek alınması gereken ilmi ile amil gerçek fakihlerdir.

Bu yüzden Serahsî, özellikle bu üç imamın görüş ve içtihatlarını toplayan İmam Muhammed’in daha evvel zikri geçen kitaplarını şerhe yönelmiş, el-Mebsût isimli geniş şerhini tamamladıktan sonra da, şerhte takip ettiği usûlü, fer’î meselelerin hakikatlerini anlamalarına yardımcı olması ve yeni meselelerin çözümünde nasıl bir yöntem takip etmeleri gerektiğini göstermek amacıyla fıkıh talebeleri için müstakil bir eserde toplamıştır. Zira fer’i meseleler (hadiseler) sınırsız, usûl (genel kurallar) ise sınırlıdır.53

Çeşitli baskıları yapılan eser, ifade ve üslup bakımından nisbeten ağır olsa da hâlâ en önemli usul eserlerinden biri olarak değerlendirilmekte, tarihteki önem ve değerini günümüzde de muhafazaya devam etmektedir.

3. Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr54

Serahsî’nin on kadar eser imlâ ettiği Özkent hapishanesinde en son kaleme aldığı eseri ise, İmam Muhammed’in son tasnifini oluşturan devletler umûmi hukukuna dair olan es-Siyerü’l-kebîr adlı eserine yazdığı özel şerhidir. Bizzat kendi ifadesine göre Serahsî, bu şerhini yazmaya Özkent’de Emir Gûn lakabıyla tanınan bir üst düzey yetkilinin konağında göz hapsinde tutulduğu sırada 1 Zülkâde 479/Şubat 1087 tarihinde başlamış olup, daha sonra hapishanede yazım işine devam etmiştir.

Serbest bırakılmasından sonra Fergana'ya giden Serahsî, Merğinan'da Şeyh Seyfeddin İbrahim b. İshak'ın evinde, Şeyh Seyfeddin ve bazı yöre fakihlerinin isteği üzerine çalışmalarına kaldığı yerden devam ederek 3 Cemâdiyelûlâ 480/Ağustos 1087 tarihinde eseri tamamlamıştır.55

İmam Muhammed'in "Zâhiru'r-rivâye" diye bilinen meşhur altı kitabından bazıları üzerine değişik bilim adamlarınca yapılan birçok şerhten önemli bir kısmının yazmaları günümüze ulaşmış olmakla birlikte,56 bunlar içerisinde bir kaç defa neşredilme şansını yakalayan Serahsî'nin Şerhu's-Siyeri'l-kebîr'i ayrı bir önem arzetmektedir. Serahsî, diğer eserlerinin aksine es-Siyerü'l-kebîr'i hocaları Halvânî, Suğdî ve Bezzâz tarikleriyle İmam Muhammed'e kadar uzanan ilmî silsile yoluyla elde etmiştir. Hatta hocası Suğdî de esere bir şerh yazmış, ancak onun şerhi günümüze kadar ulaşma şansına sahip olamamıştır.57

Eser, genel olarak devletler umûmî hukuku alanında kaleme alınan eserlerin en ilklerinden olması yönüyle de ayrı bir öneme sahiptir. Zira Batı aleminde devletler umûmi hukukuna dair gerçek eserler Bello, Vittoria, Ayala ve Gentili gibi müelliflerle XVI. asırda ancak başlayabilmiştir. Bu tarihte İtalyan, İspanyol, Hollandalı vs. alimler, devletler hukukuna dair eserlerinde sadece Hristiyan milletlerin ve bilhassa beyaz ırkın devletler hukukunu göz önüne almışlardı. Avrupalı olmayan diğer memleketlerin medenî milletler kulubüne girme hakkına sahip olabilmeleri için ise daha bir kaç asır beklemek gerekecekti. Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukuku'na dair olan bu şerhi ise, kendisi Şarlman, Nikefor ve Hârun er-Reşid'in çağdaşı olan Şeybânî'nin kaleme almış bulunduğu daha eski bir eserin şerhidir. Buna göre Müslümanlar bu sahada Avrupalılara nazaran sekiz asırlık bir önceliğe sahiptirler.58

Netice olarak gerek Bizans topraklarında gerekse Orta Asya illerinde vazifeli bulunan Müslümanların askeri hayatına dair canlı bir tablo çizmesi

yönüyle siyasî tarih bakımından son derece önemli olan es-Siyerü'l-kebîr şerhi, umûmî tarih bakımından da dönemin sosyo-politik ve sosyo-ekonomik durumu hakkında ilgi çekici sayısız vak'alar ihtiva etmektedir. Bu yönüyle eser, hukukçular dışındakilere de birçok faydalı malumat veren bir eser olarak gözükmekte ve ayrıca, ilk Müslüman hukukçular tarafından geliştirilmiş Devletler Umûmi Hukukunun en eski bir âbidesini teşkil etmektedir.

Bunlardan başka Serahsî'nin telif ve şerh türünde kaleme aldığı daha pek çok eseri bulunmaktadır. İmam Muhammed'in Ziyâdâtü'z-Ziyâdât'ı üzerine yazdığı en-Nüket'i (Haydarâbâd 1378/1958), Hanefî fıkhını derli toplu halde özetleyen ve günümüze ulaşan ilk el kitabı Muhtasaru't-Tehâvî şerhi, İmam Muhammed'in Kitâbü'l-kesb'ini şerhi, yine İmam Muhammed'in el-Camiu's-sağîr, el-Camiu'l-kebîr ve ez-Ziyâdât'ını şerhleri, Hassâf'ın Kitâbü'n-nafakât ve Edebü'l-Kâdî'sini şerhleri, Sıfatü eşrâtü's-sâ'a, el-Fevâidü'l-fıkhıyye, Kitabü'l-Hayz ve Makâmâtü'l-Kıyâme'si bunların başlıcalarıdır. Bu eserlerden önemli bir kısmı günümüze ulaşmış olup yazmalar halinde değişik dünya kütüphanelerinde mevcuttur.

Sonuç olarak denilebilir ki, Orta Asya Türk bilginlerinin İslam kültür ve medeniyetlerine olduğu kadar dünya kültür ve medeniyetine de katkıları inkar edilemeyecek kadar büyük olmuştur. Onların İslam kültür ve medeniyetine katkıları, özellikle hukukta Hanefî fıkhını geliştirme, temellendirme, savunma ve yayma alanında daha bariz biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu katkıda en büyük paya sahip olanlardan birisi, kuşkusuz Maverâünnehir Hanefî bilginlerinin tartışmasız en önde gelenlerinden olan Şemsüleimme es-Serahsî'dir. Zira kendisine zulmedenler tarihin karanlık sayfalarında unutulup gittikleri halde o, gerek yetiştirdiği öğrencileri gerekse geride bıraktığı dev eserleri vasıtasıyla, İslam kültür ve medeniyetine yaptığı katkılarıyla hep hatırlanmış ve dünya durdukça da

hatırlanmaya devam edecektir. Bu münasebetle 1964 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi tarafından Serahsî'nin 900. ölüm yıldönümü münasebetiyle bir anma toplantısı düzenlenmiş olduğunu da hatırlatmış olalım. Söz konusu toplantıda onun hayatı, eserleri ve eserlerinin yazmaları hakkında çeşitli bilim adamları tarafından birbirinden değerli tebliğler sunulmuş ve bilâhere bu tebliğler bir kitap halinde neşredilmiştir. Bundan böyle Serahsî gibi değerli bilginlerin asıl doğup büyüdükleri, hayatlarını geçirdikleri, hizmet verdikleri ve vefat ettikleri Orta Asya Bağımsız Türk Cumhuriyetleri'nde de çeşitli münasebetlerle anılıp yâdedileceklerini, onların hatıralarının oralarda da yaşatılıp canlı tutulacağını ümit etmekteyiz.

Tahlîlî bir ruha sahip olan Serahsî, şerhlerinde elbetteki tamamen hareket serbestisine sahip değildi. Zira o, şerhettiği metne bağlı kalmak zorunda idi. Bununla birlikte özellikle Şerhu's-Siyeri'l-kebîr'i, kendi döneminde Müslüman idarecilerin ihtiyaç duydukları bilgileri de ihtiva etmekte idi. Eserde gerek Bizans topraklarında gerekse Orta Asya illerinde vazifeli bulunan Müslümanların askerî hayatına dair canlı bir tablo çizilmektedir. Eser ayrıca umûmî tarih bakımından da ilgi çekiçi birçok vak'a ihtiva etmektedir. Meselâ, Serahsî, Bizanslıların Bulgar kırallığı ile münasebetlerinden bahsederken, toprak altında cerayan eden muharebeleri alelâde şeylermiş gibi anlatır. Ayrıca küçüklere, kadınlara ve hatta yabancı elçilere ait ticaret mallarından gümrük vergisi alınıp alınmayacağından, İslam ordusunda görev alan çeşitli yardımcılardan ve bu arada kadın hasta bakıcılardan ve hatta genç kızlardan bahseder.

Serahsî eserlerinde yine o dönemde cari olan para birimlerinden de söz eder. Ganimet malı olarak alınan şahinlerden, avda kullanılan yabanî Hint kedilerinden, hara atlarından, Merv (Mari), Buhârâ vs. şehirlerde imal edilmiş astarlı veya astarsız kaftanlardan, Kûfe ve Buhâra şehirlerinde inşa edilmiş evlerin özelliklerinden uzun uzun bahseder. Türkistan

köylerinindeki camilerde Irak’ta bulunmayan vaizlerin mevcudiyetine işaret eder.59

İslamî ilimlere olduğu kadar kendi döneminin sosyo-kültürel ve sosyo-politik durumlarına da hâkim olan Serahsî, eserlerindeki izahlarına kuvvet vermek için Kur’an ve Sünnet yanında, o derin ilmî vukûfiyetiyle tarihî vak’alardan da geniş ölçüde istifade etmesini bilmiştir.

Kuşkusuz büyük ilim adamları yalnız yetiştikleri muhitlerin değil, bütün ilim dünyasının kendileriyle iftihar ettiği müstesna şahsiyetlerdir. Bu büyük şahsiyetlerin hatıralarını yaşatıp ilmî faaliyetlerini devam ettirmek, elbetteki, kendilerinden sonra gelen nesiller için hem bir vazife hem de bir şeref vesilesidir. Bu üstün kişilerden birisi de büyük Türk hukukçusu Şemsüleimme Serahsî’dir.

Serahsî’nin ömrünün hemen hemen tamamını geçirdiği Buhâra, Özkent (Özgön), Fergana ve Merğinan şehirleri, XI. ve XII. asırlarda Maverâünnehir’in en önemli ilim ve kültür merkezleri idi. Bugün Özkent hariç, zikri geçen şehirlerin hepsi Özbekistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Özkent (Özgön) ise Kırgızistan’ın Oş oblastına bağlı bir şehirdir (reyon). Serahsî’nin doğum yeri olan Serahs kasabası ise bugünkü Türkmenistan sınırları içerisinde bulunmaktadır.

2000 yılında 3000. kuruluş yıldönümü kutlanan tarihî şehir Oş’ta, bu uzun tarihi geçmişini hatırlatacak kayda değer herhangi bir tarihî esere rastlamak mümkün olmadığı gibi gerek Serahsî’nin kendi eserlerinde gerekse onunla ilgili biyografi kaynaklarında sıklıkla zikri geçen Karahanlılar devletinin Özkent’teki tarihî kalesinden de geriye sadece bir minare ile bir türbe kalmıştır. Bu durum, üzücü olduğu kadar ilim ve medeniyet adıyla yola çıkan emperyalist güçlerin kültür ve medeniyet değerlerine ne denli saygı gösterdiklerinin de tarihî bir belgesi hüviyetindedir.

Oldukça üretken bir alim olan Serahsî'nin çeşitli dünya kütüphanelerinde birçok yazmaları bulunan eserlerinden, el-Mebsût'un bir nushası dışında, hiçbir yazmasının Orta Asya yazmalarının toplandığı Taşkent kütüphanesi kataloğunda mevcut olmayışı da60 ayrı bir üzüntü kaynağıdır. Geçmişte gerek din ilimleri gerekse fen bilimleri alanında oldukça münbit bir toprak olan Orta Asya bölgesinin, yeniden kendisini tarihteki yerine layık bir konuma yülseltecek alim ve bilginleri yetiştirmesi dileğiyle millî şairimiz Mehmet Akif Ersoy'un yüzyılın başlarında yazdığı şu iki beyitle sözlerimi bitirmek istiyorum:

O Buhara! O mubarek, o muazzam toprak!

Zilletin koynuna girmiş uyuyor müstağrak!

İbn-i Sina'ları yüzlerce doğurmuş iklim,

Tek çocuk vermiyor âgûşuna ilmin, ne akim.61

1 Ez-Zümer, 39/9.

2 İbn Mâce, "Zühd", 15; Tirmizî, "İlm", 19.

3 Şaban Döğen, Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1987, s. 312.

4 Döğen, a.g.e., s. 312.

5 Döğen, a.g.e., (Önsöz), s. 5.

6 Farâbî'nin eserlerinin sayısı hakkında eski ve yeni biyografi kaynaklarında farklı rakamlar verilmiş olsa da, ondan geriye irili-ufaklı 100'den fazla eser kaldığı anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Farâbî", DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1995, XII, 157.

7 Hakkı Dursun Yıldız, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İstanbul 1990, VI, 42.

8 Hakkı Yıldız, a.g.e., VI, 54.

9 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, İstanbul 1987, XVI, 8.

10 Bardakoğlu, a.g.m., s. 3.

11 Yusuf Ziya Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları, Ankara 1976, s. 306.

12 Bardakoğlu, a.g.m., s. 7.

13 Bardakoğlu, a.g.m., s. 9.

14 Kavakçı, a.g.e., s. 305.

15 Biyografisi için bk. İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye, Bağdat 1962, s. 52; Abdülhay Leknevî, el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye, Kahire 1324, s. 158; Ö. Nasuhi Bilmen, Hukuku İslamiye Kamusu, İstanbul 1967, I, 456; es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965; Muhammed Hamidullah, "Serahs", İA (MEB İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1988, X, 502-507; a. mlf. Serahsî'nin Le Grand Livre de La Conduite Del'état'ine (es-Siyerü'l-kebir şerhi) Önsöz, Ankara 1989, I, 31; Yusuf Ziya Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâü'n-Nehir İslam Hukukçuları, Ankara 1976, s. 56-58; Ahmed Özel, Hanefî Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 42-43.

16 J. Ruska, "Serahs", İA, X, 502.

17 Fergana ve bugünkü adıyla Marğilan, Özbekistan sınırları içerisinde yer almaktadır.

18 M. Hamidullah, "Serahsî", İA, X, 502.

19 Kavakçı, a.g.e., s. 57 (Dipnot 6).

20 Muhammed Hamidullah'ın izahına göre, öğrencilerinin yanında getirdikleri metinleri kuyunun başından okumuş olmaları, Serahsî'nin de kuyunun dibinden onları şerhetmiş bulunması mümkündür. bk. "Serahsi", İA, X, 506. Aynı izahı benimseyen Schacht'a göre ise öğrenciler sadece Hâkim eş-Şehid'in Muhtasar'ını değil, aynı şekilde Serahsî'nin şerhettiği diğer metinleri de okumuşlardır. bk. Schacht, a.g.m., s. 5.

21 Hamidullah, "Serahsî", X, 506.

22 Serahsî'nin hapis hayatıyla ailgili olarak eserlerinde geçen kendisine ait pasajlar ve onların değerlendirmesi hakkında bk. Salih Tuğ, "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", es-Serahsî Armağanı, s. 43-60.

23 Hamidullah, Önsöz, I, 36.

24 Mebsût, X, 21.

25 Hamidullah, Önsöz, I, 34-35.

26 Mebsût, IV, 192, V, 229, VII, 59, 108, VIII, 80, 125, X, 144.

27 Tuğ, a.g.m., s. 43.

28 Hamidullah, "Serahsî", s. 504.

29 Hamidullah, "Serahsî", s. 506; a. mlf. Önsöz, I, 39.

30 Hamidullah, Önsöz, I, 40.

31 Kaynaklarda Serahsî'nin vefat tarihi olarak h. 483, 490 ve 500 yıllarını gösteren farklı rivâyetler bulunmakla birlikte Hamidullah'ın tesbitine göre, 483 yılı bunlar içerisinde en doğru olanıdır. bk. Önsöz, I, 32.

32 Buharî, "İlm", 10, 13; Müslim, "İmâret", 175; Tirmizî, "İlm", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

33 İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

34 Serahsî, Mebsut, I, 2; a. mlf., Usul, I, 9-10.

35 Bardakoğlu, a.g.m., s. 10.

36 Serahsî, Usul (Naşirin önsözü), s. 9; Vehbe Zuhaylî, el-Fıkhü'l-islamî ve edilletühü, Dımeşk 1409/1989, I, 47; Hamidullah, (Serahsî), İA, X, 502.

37 Hamidullah, "Serahsî", İA, X, 507.

38 Serahsî'nin talebelik yıllarında hocası Halvanî'nin imlasıyla kaleme aldığı Eşratü's-sâ'a ve Makamatü'l-kıyâme adlı eseri günümüze kadar

ulaşmış olup bilinen tek nushası Paris'te Bibliotheque Nationale'de (nr. Arabe 2800, vr. 442b-465b) numarada kayıtlı bulunmaktadır.

39 İlk olarak 1324-31h. yılları arasında Kahire'de otuz cüz olarak basımı gerçekleştirilen el-Mebsût'un, daha sonra 1414/1993 yılında Beyrut'ta yine otuz cüz olarak tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir.

40 el-Mebsût, I, 4.

41 Tuğ, a.g.m., s. 46.

42 Bardakoğlu, a.g.m., s. 10.

43 Ahmed Özel, Hanefî Fıkıh Alimleri, s. 43; a. mlf. “Fıkıh: Literatür” DİA, XIII, 15; a. mlf. “Hanefî Mezhebi: Literatür”, DİA, XVI, s. 21; Zuhaylî, a.g.e., I, 49.

44 el-Mebsût, I, 4.

45 J. Schacht, “Notes on Sarahksi's Life and Works”, es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965, s. 2.

46 Serahsî'nin usûlü ilk defa Ebü'l-Vefâ el-Efgânî tarafından 1372/1954 yılında iki cilt halinde neşredilmiştir. 1393/1973 yılında Beyrut'ta aynı neşirden ofset baskısı yapılan eser, 1414/1993 yılında yine iki cilt olarak Beyrut'ta yeniden basılmıştır.

47 Hamidullah, Önsöz, I, XLVI.

48 M. Hamidullah, “Meşhur Türk Hukukçusu Serahsî'nin 900 üncü Ölüm Yıldönümü”, Yeni İstanbul, 14 Nisan 1964.

49 Bardakoğlu, a.g.m., s. 13.

50 Bardakoğlu, a. y.

51 Özel, “Hanefî Mezhebi: Literatür”, DİA, XVI, 25.

52 Serahsî, Usûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efkânî), Beyrut 1414/1993, Naşirin önsözü, s. 3.

53 Serahsî, Usûl, I, 9-10.

54 Değişik dünya kütüphanelerinde bir çok yazması bulunan Şerhu's-Siyeri'l-kebîr'in Arapça aslı, ilk defa 1335-1336/1916-1917 yıllarında dört cilt olarak Haydarâbad'da, daha sonra Arap Ligi tarafından, Selahaddin Müneccid'in edisyon kiritiğiyle ilk üç cildi 1957-1960 yıllarında Kahire'de neşredilmiştir. Eserin Kahire neşri, daha sonra Abdülaziz Ahmed tarafından IV. ve V. ciltlerinin de tahkikiyle beş cilt olarak 1971'de Kahire'de yeniden neşredilmiştir. Selahaddin Müneccid'den önce de eserin tahkikli neşri için teşebbüste bulunulmuş, ancak o çalışma tamamlanamamıştır. Fakat bu çalışmanın sonucunda eserin ilk iki ciltdi, M. Mustafa Zaid'in tahkiki ve Şeyh M. Ebû Zehrâ'nın 112 sayfalık takdim yazısıyla 1958 yılında Kahire Üniversitesi tarafından yayınlanmıştır. Eserin Gaziantep müderris ve kadılarından Debbâğzâde Mehmed Münîb Ayıntabî (ö. 12138/1823) tarafından yapılan Türkçe tercümesi ise, Sultan II. Mahmud'un emriyle 1241/1825 yılında İstanbul'da Arapça aslından yaklaşık bir asır önce basılmıştır. Eserin Muhammed Hamidullah tarafından yapılan Fransızca tercümesi de, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 1989 yılında beş cilt olarak Ankara'da yayımlanmıştır.

55 Ayrıntılı bilgi için bk. Hamidullah, Önsöz, I, 34, 36-37, 43.

56 Sezgin, GAS, I, 422-431.

57 Hamidullah, Önsöz, I, 49.

58 Hamidullah, “Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi (trc. Salih Tuğ)”, es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965, s. 15-16.

59 Serahsî'nin Şerhu's-Siyeri'l-kebîr'inin geniş tanıtımı için bk. Hamidullah, “Serahsî'nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi”, s. 15-25.

60 Hamidullah, “Serahsî”, İA, s. 507.

61 Safahat (hzr. Orhan Okay- Mustafa İsen), Ankara 1992, Süleymaniye Kürsüsünden, 15 Ramazan 1330-15 Ağustos 1912.

Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, DİA, İstanbul 1987, XVI, 8.

Bilmen, Ö. Nasuhi, Hukuku İslamiye Kamusu, İstanbul 1967, I, 456.

Döğen, Şaban, Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1987.

Ersoy, M. Akif, Safahat (hzr. Orhan Okay-Mustafa İsen), Ankara 1992, Süleymaniye Kürsüsünden, 15 Ramazan 1330-15 Ağustos 1912.

es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965.

Hamidullah, “Meşhur Türk Hukukçusu Serahsî’nin 900 üncü Ölüm Yıldönümü”, Yeni İstanbul, 14 Nisan 1964.

Hamidullah, “Serahsî’nin Devletler Umûmî Hukukundaki Hissesi (trc. Salih Tuğ) ”, es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965. ss. 15-25.

Hamidullah, “Serahsî”, İA, X, 502.

Hamidullah, Muhammed, “Serahs”, İA (MEB İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1988, X, 502-507; a. mlf. Serahsî’nin Le Grand Livre de La Conduite Del’étatʼine (es-Siyerü’l-kebir şerhi) Önsöz, Ankara 1989, I, 31;.

İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî tabakâti’l-Hanefiyye, Bağdat 1962, s. 52.

J. Ruska, “Serahs”, İA, X, 502.

J. Schacht, “Notes on Sarahksi’s Life and Works”, es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965.

Kavakçı, Yusuf Ziya, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları, Ankara 1976.

Kaya, Mahmut, “Farâbî”, DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1995, XII, 157.

Leknevî, Abdülhay, el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye, Kahire 1324, s. 158.

Özel, Ahmed, “Fıkıh: Literatür” DİA, XIII, 15; a. mlf. “Hanefî Mezhebi: Literatür”, DİA, XVI, s. 21; Zuhaylî, a.g.e., I, 49.

Özel, Ahmed, Hanefî Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 42-43.

Serahsî, Usûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efkânî), Beyrut 1414/1993, Naşirin önsözü.

Serahsî, Mebsut, Beyrut 1414/1989, I-XXX. Usul, I, 9-10.

Sezgin, GAS, I, 422-431.

Yıldız, Hakkı Dursun, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İstanbul 1990, VI.

Zuhaylî, Vehbe, el-Fıkhü'l-islamî ve edilletühü, Dımeşk 1409/1989, I, 47.

Nizâmiye Medreseleri ve Büyük Selçuklularda Eğitim / Dr. Ahmet Ocak [s.721-727]

İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Selçuklular, kuruluşlarını tamamlayıp Sünnî İslâm âleminin liderliğini ele aldıkları zaman temsilcisi oldukları kesim için Hıristiyan Bizans ve Şiî-Fâtımîler olmak üzere iki tehlikenin belirdiğini görmüşlerdi. Bizans, dış tehlike olarak mevcudiyetini korurken, Fâtımîler de iç tehlike olarak Sünnî düşünceyi ve onun temsilcisi Abbâsî halîfeliğini tehdit eder hâle gelmişti.1 Fatımîler, ordularıyla Mısır ve Suriye'ye hâkim olmuş, buraları Şiîleştirmeye çalışmakla kalmamış, nüfuzları altında olmayan bölgelerde de kendi taraftarlarını desteklemek suretiyle Abbasî halîfeliğinin otoritesini sarsmak, Sünnîliği zaafa uğratmak yolunu takip etmişlerdi.2

Fâtımî halîfeleri, Abbâsî halîfeleriyle mücâdele edebilmek için bir doktrin yaratarak, kendi hilâfet iddilarını pekiştirmek ve bu iddia doğrultusunda mücâdele edilen devletleri propaganda yoluyla zayıflatmak

gibi bir gaye gütmekteydiler.3 Bu gaye ile Ezher Camii'ni yaptırarak burayı Şiî kurmayların ve propaganda için kullanılan "Daîler"in yetiştirildiği bir üs haline getirdiler.4

Fâtımîlerle aynı akîdeyi paylaşan ve Bağdât merkezli Şiî bir devlet kuran Büveyhîler, Fâtımîlerle ortak hareket ederek Sünnîlik üzerinde baskı oluşturmaya başlamıştı. Bu gelişmelerin sonucunda Bağdat halîfeliğiyle birlikte onun temsilcisi olduğu Sünnî düşünce, siyasi destekten mahrum olduğu için, Şiîlik karşısında yok olma tehlikesine maruz kalmıştı. Bu durumda Sünnî doktrini ihya edecek ümit ışığı, doğudan gelecek olan Türklerden başkası gözükmüyordu.5 Nitekim Selçukluların Bağdat'a gelişiyle Sünnîlik zafer kazanacak ve yok olmaktan kurtulduğu gibi yeniden canlanma dönemine de girecektir.

Selçukluların Hemedan'ı zaptından sonra, Halîfe gizlice bir elçi göndererek (1052) Tuğrul Bey'i Bağdât'a davet etti. Tuğrul Bey de Halîfe'nin davetine icâbet edeceğini ve Bağdât'a gelmek istediğini bildirdi.6 Neticede beklenen kurtarıcı Bağdât'a gelerek duruma el koydu. 15 Aralık 1055'te Bağdât camilerinde okunan hutbelerde Tuğrul Bey'in adı zikredildi ve Büveyhîler Devleti de sona ermiş oldu.7

Selçukluların Bağdât'a gelerek Sünnî dünyanın liderliğini ele almalarından sonra, Fâtımîler adına propaganda faaliyetleri duraksamaya uğratıldığı gibi gerileme sürecine de itilmiştir. Bu durumu bir türlü hazmedemeyen Fâtımîler için, öncelikli hedef Selçuklular olmuştur. Artık propaganda gayretlerinin yanına yeni bir unsur daha ekleyerek Şiîleştirme çalışmalarına devam etmişlerdir ki, bu unsur "Bâtınîlik" faaliyetleridir.

Fâtımîlerin dıştan yaptığı mücadeleyi Selçuklu ülkesinin içine taşıyan Bâtınîler, ülkenin her yanında görüşlerini yaymak ve Sünnî akîdeyi ortadan kaldırmak için gayret göstereceklerdir. Bu uğurda kendilerine karşı çıkan âlim, vâli vb. şahısları suikastle ortadan kaldıracaklardır. Bâtınîlerin tedhiş

hareketleri yüzünden insanlar öldürülüyor, birbirlerini çekemeyenler, karşı tarafı Bâtınîlikle itham ederek devletçe cezalandırılmalarını sağlıyordu. Bu yüzden halk ikiye bölünmüş durumdaydı.8 Önde gelen âlimler, melikler, Bâtınîlikle itham edilerek cezalandırılıyor,9 ülkenin her yanında karışıklıklar çıkarılıyor, Isfahan gibi büyük şehirlerde bile Bâtınî tedhişi yüzünden yüzlerce insan ölüyordu.10 Böylece Fâtımîler, Selçukluları zaafa uğratmak suretiyle emellerine erişme noktasında önemli mesafeler katediyordu. Bâtınîlik, bir noktada Şiî düşüncesinin vurucu gücünü oluşturmakta, propaganda ve ikna yoluyla elde edilemeyenler korku ve tedhişle susturulup, engel olanlar ortadan kaldırılmaktaydı.

Fâtımîlerin, özellikle de Bâtınîlerin (İsmailîlerin) İslâm âlemi için büyük bir tehlike teşkil ettiğini kavrayan Selçuklular Ehl-i sünnet mezhebini güçlendirmek

lüzumunu da hissetmişti.11 Bu sebeple Sünnî medreseler açma gereği duyulmuştu. Böylece Fâtımîlere karşı kazanılan askerî başarılardan sonra, onların Doğu İslâm topraklarındaki uzantısı olan ve Selçuklular açısından büyük tehlike teşkil eden Bâtınîlere karşı da bu şekilde başarı kazanılacaktır.

Bu gayenin tahakkuku için Sultan Alp Arslan ve Nizâmülmülk devletin yakın ve uzak hedeflerini belirlemişlerdir.12 Bu düşünceyi tahakkuk ettirmek için gerekli zeminin hazırlanması gerekiyordu. Sultan Alp Arslan, silaha silahla, fikre fikirle cevap verme zaruretini kavradığından dolayı, yıkıcı ve bölücü hareketlerle mücadele için medreseler açmak ve burada yetişen insanlarla mücâdelesini yürütmek istemiştir. Artık Sünnî düşünceyi yayacak olan çeşitli medreselerin ve dönemine göre üniversite karakteri taşıyan Nizâmiyelerin13açılmaya başlandığı görülecektir.14

Kaynakların naklettiği bilgilere göre Nizâmiyelerin ilki, Alp Arslan'ın gördüğü gerek ve verdiği izin üzerine Nişâbur'da inşa edilmiştir.15 Sultan

Alp Arslan'dan gerekli izni alan Nizâmülmülk, hemen faaliyete geçerek, hazineden harcadığı paralarla Nişabur'da ilk Nizâmiye Medresesi'ni bina ettirdi. İkinci olarak açılan Bağdât Nizâmiye Medresesi için Dicle kıyısında yeterli arsa temin edildikten sonra, 1063'te inşasına başlanmış ve iki senede bitirilmiştir.16

1066 senesi Eylül ayında Bağdat'ın ileri gelenleri ve halkın katılımıyla Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin açılışı gerçekleşti.17 Bu Medresede ünlü Şâfiî âlim Ebû İshak Şîrâzî'nin ders vermesi kararlaştırılmış olmasına rağmen, ortaya çıkan bir meseleden dolayı Ebû İshak açılışa katılmamıştı.18 Bunun üzerine devrin âlimlerinden İbn Sabbağ'a müderrislik teklif edilmiş, O da birtakım garantiler aldıktan sonra bu teklifi kabul etmiştir. Böylece mesele çözüme kavuşmuş ve İbn Sabbağ, Bağdat Nizâmiyesi'nde ilk dersine başlamıştır.19 Fakat halkın tepkisi ve müderris atamaya yetkili kişinin Nizâmülmülk olması sebebiyle İbn Sabbâğ'a bu görevden el çektirilerek, halîfenin de ricacı olmasıyla Ebû İshak görevi kabul etmiş ve ömrünün sonuna kadar sürecek olan Nizâmiye'deki dersine başlamıştır.20 Böylece Nizâmiye Medreselerinin en meşhuru ve kendisinden en çok söz edilen Bağdat Nizâmiyesi uzun yıllar boyu sürecek olan şerefli ilim hayatına başlamış oldu. Bu medrese, hilâfet merkezinde olması, aynı zamanda meşhur müderrislerin birçoğunun burada ders vermiş olması bakımından daha büyük şöhrete kavuşmuştur.

Kendinden önce kurulan medreselerden ders proğramları ve müştemilatıyla ayrılan Nizâmiye Medreseleri, öğrencilerinin yemek, yatak ve ders araçları gibi bütün ihtiyaçlarını karşılama bakımından da diğerlerinden ayrılmakla kalmamış, sonra kurulan medreselere de model vazifesi görmüştür. Bu mükemmellik, medrese binasına da yansımış ve görenleri hayrete düşürecek şekilde muazzam inşa edilmiştir. Nizâmiyenin

büyüklüğü ve güzelliği herkesi büyülemiş, hiçbir medrese Nizâmiye'ye denk görülmemiştir.21

Medreseler talabelerin barınması, okuması, ibadet v.b. ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yapılmış binalardır.22 Nizâmiyeler, bu genel anlayışın daha da ötesinde mükemmel planlanıp, inşa edilmişlerdir. Buna göre; medresede öğrencilerin ders görebileceği dersaneler,23 pek çok geniş konferans salonu, depo, erzak kileri, zemin katta bir hamamı ve bir de mutfağı vardı.24 Ayrıca öğrencilerin ibadet ihtiyaçları yanında Cuma namazı kılınan ve halka vaazlar verilen bir mescit mevcuttu.25

Nizâmiyelerin hepsinde çeşitli mevzularla alakalı nefis kitaplardan oluşan bir kütüphane olup, bu kütüphaneden sorumlu bir de hâzin (müdür) bulunurdu.26 Hâzin, kütüphanenin en yetkili memuru olarak ilmî ve idarî işlerini yürütürdü. Bunlar, sıradan kimseler olmayıp, devrin tanınmış ilim ve marifet erbabı kişileriydi. Nitekim Bağdât Nizâmiyesi'nin ilk hâzini olan Ebû Yûsuf Yâkub İsferayinî (ö. 1104) fakîh, kelamcı, edebiyatçı, şâir ve hattattı.27 Başka bir hâzin Ebû Zekeriyya Yahya b. Ali (ö. 1108), nahiv, lügat ve edebiyat sahasında zamanının önde gelenlerinden olup, sahasında otorite idi.28 Kütüphaneyi zenginleştirmek için, müdürün emrinde çalışan müstensihler değişik kitapların suretlerini çıkararak kütüphaneyi zenginleştirirlerdi. "Varrakin" de denen bu şahısların ekserisi hattat veya edebiyatçı idi.29 Nitekim 6000 cilt kitaptan oluşan Bağdât Nizâmiyesi'nin kütüphanesine pek çok kitap bu yolla kazandırılmıştı.30

Kütüphaneye kitap temin etmenin başka bir yolu da bağış şeklinde olup, ilk kitap vakfeden şahıs Nizâmülmülk olmuştur.31 Daha sonra Halîfe Nâsır Lidinillah (1180-1225), binlerce eserden oluşan koleksiyonunu Nizâmiye Kütüphanesi'ne vakfettiği gibi,32meşhur tarihçi Ibn Naccâr (ö. 1245) 33 ve muhaddis Taceddin Ali Sâi de nâdide kitaplarını Nizâmiye Kütüphanesi'ne vakfetmişlerdir.34

Selçuklular, medreselerin ilmî faaliyetlerini rahatça yürütebilmeleri için zengin gelirli vakıflar tahsis etmiş, onları bol ve sürekli bir gelire kavuşturmuşlardır.35 Daimi bir gelire sahip olan medreseler, mâlî muhtariyete de sahip olmanın yanında, aldıkları maaşlarla geçim kaygısından kurtularak kendilerini mesleklerine veren öğretim üyeleri; aldıkları burslar ve kaldıkları yurtlarla kendilerini kaygısızca öğrenime vermek imkânını bulan öğrencileriyle yalnız zamanına göre değil, şimdiki zamana göre de ileri müesseseler sayılabilirler.36 Bu gaye ile çeşitli emlak ve bir çarşı Nizâmiye'ye vakfedilmişti.37 Daha sonraları artan bir oranda vakıf ve vakıf gelirleri büyümüş, Moğol istilâsıyla berâber inkiraza düşene kadar devam etmiştir.

Nizâmiye vakıflarından elde edilen gelir, medresenin hoca ve öğrencilerinin ihtiyaçlarını karşılamaya yettiği gibi, personelin yiyecek, giyecek, yatacak, ısınma ve aydınlatma ihtiyaçlarından başka, eğitim için gerekli olan kağıt, mürekkep, kalem vb. ihtiyaçlarını karşılamaya da yetmekteydi.38 Nizâmülmülk'ün İsfahan Nizâmiyesi'ne bağışladığı vakıfların gelirinin senede 10.000 dinara ulaştığı39 ve Bağdât Nizâmiyesi'nin 1129 senesindeki gelirinin ancak %10'unun harcanabildiği düşünülürse,40 medreselerin gelirleri hakkında bir fikir edinilebilir.

Nizâmiyelerden önceki medreselerde müderrislik için belirli bir şart aranmazken, Nizâmiyelerde müderris olabilmek için özel şartlar aranmış, daha ziyade önceden müderrislik yapmış kişiler tercih edilmiştir.41 Sonraları ilimde ehliyetini ispat etmiş kişilerin de müderris olarak tayin edildikleri görülmüştür. Müderris olabilmek için, ilmî kâbiliyetini ispat etmiş olmak veya bir müderris tarafından kendisine referans verilmesi yeterliydi.42 Müderrislerin atanması için gerekli olan menşur, çoğu kez vezîr emriyle43 veya hükümdar fermânıyla oluyordu.44 Daha sonraları halîfelerin de müderris atamasında söz sahibi olduğu görülmüştür.45

Medreseye tayin edilen müderrisler genellikle bir seccâde veya posta oturarak ders verir, öğrenciler ise halka halinde dersleri dinlerlerdi. Bu post, o müderrisin ders verme yetkisinin bir işareti olup, kalabalık derslerde ise müderris bir kürsü üzerine oturarak ders verirdi. Ayakta ders vermek genel temâyüle ve usûle aykırı idi.46 Müderrisler ders verirken özel kıyafet giyerlerdi. Abbasîlerin ilk dönemlerinen itibaren başlayan ulemânın ve bürokrat kesimin siyah cübbe giyme geleneğinin ilim adamlarının kıyafeti olarak Selçuklular döneminde de devam ettiği görülmektedir. Nizâmiye müderrisleri de ders verirken siyah bir cübbe giyer ve başlarına özel bir sarık sararlardı. "Tarha" adı verilen bu sarık, ders vermeye yetkili olmanın da işareti idi.47 Görevden azledilen müderris bu cübbe ve sarığı geri iade etmek mecburiyetindeydi.48

Nizâmiye Medreselerine tayin edilen müderrisler genellikle ölünceye kadar bu görevi yürütürdü.49 Müderrislikten ayrılmak ya şahsın kendi isteği ile veya azli mümkündü. Cüveynî ve Ebû İshak gibi ömrünün sonuna kadar bu görevde kalan müderrisler yanında,50 Gazâlî gibi dört sene sonra görevini terk eden müderrisler olduğu gibi,51 İbnü'l-Enbarî gibi kendi isteği ile müderrislikten ayrılanlar da vardı.52

Nizâmiye Medreselerinde derslerin işlenişinde çeşitli şekiller uygulanırdı. Derse namazdan hemen sonra Kur'an okunmasıyla başlanır, ders esnasında karşılıklı sorular sorularak, hem dersin anlaşılması kolaylaştırılır hem de tartışma ortamı meydana getirilirdi.53 Bazen hoca anlatır talebeler dinler, bazen de (hadîs dersinde olduğu gibi) hoca talebelere yazdırmak suretiyle not tutturdu.54 Ders esnasında metin üzerinde uzun müzakereler yapılarak kapalı noktalar açıklanırdı.55 Bu iş yapılırken hoca ile öğrenciler arasında çetin tartışmalar olduğu gibi, bazen bu tartışmalar öğrenciler arasında da cereyan ederdi.56

Nizâmiye Müderrisleri, sadece medrese talebelerine ders vermez, bilgi ve ilimlerinden halkı da faydalandırırlardı. Müderris Kazvînî, Ramazan'da terâvih namazı kılındıktan sonra, huzuruna toplanan halka fecre kadar Kur'an-ı Kerîm'i sûre sûre tefsir eder, sonra da Nizâmiye'deki dersine giderdi.57 Benzer şekilde, Nişâbur Nizâmiyesi müderrislerinden Cüveynî'nin medresedeki derslerinin yanında, halkın ve devlet ileri gelenlerinin katıldığı vaaz toplantıları yaptığı ve ilim meclisleri kurduğu bilinmektedir.58

Medresede ders veren müderrisler, uzmanlaşmış kişiler arasından seçilirdi. Muselâ, Ebû Said Mütevellî (ö. 1085) Nizâmiye'de usûl dersi verirken,59 Ebû Zekeriyya et-Tikritî (ö. 1219) lügat, tefsir ve Arapça dersleri vermekteydi.60 Yine sahasında önde gelen bir müderris, meşhur bir âlimden okuduğu Sahîh-i Buhârî'yi okutmak üzere Nizâmiye'ye davet edilmiştir.61 Böylece eğitimin merkezîleştirilmesi yanında, eğitim programlarında da yeniliğe gidilmiştir. Ders proğramlarında kürsü sistemine ve ihtisasa yer verilerek her ders o sahanın uzman hocasına verdirilmiştir.62 İhtiyaç durumlarında ise vekâleten müderrislik görevine atanan kişiler görülmüştür.63

Nizâmiyelerden önce de müderrislerin ücret aldıkları, fakat bunun yaygın bir şekil olmadığı bilinmektedir.64 Nizâmiye Medreseleri ücretli müderrislere sahip ilk kuruluş olma vasfına sahiptir.65 Vakıf gelirlerinin zengin olması ve devletin bu müesseseye büyük önem vermesi sebebiyle maaşların yüksek tutulduğu, bilinen bir husustur. Nitekim Bağdât Nizâmiyesi'nin müderrislerinden olan Ebû İshak Şirâzî büyük miktara ulaşan bir ücretle bu göreve getirilmişti.66 Müderrislerin kesin olarak ne kadar ücret aldıkları bilinememekle beraber, maaşların genelde bolca ve cömertçe verildiği söylenebilir.67

Nizâmiye Medreselerinde öğrenci olmak için bir yaş kaydı aranmadığı gibi,68 belirli kitapları okuyarak geçmek esas olduğundan, eğitim süresi için de kesin bir rakam vermek mümkün değildir.69 Bunun bir başka sebebi de, öğrencilere istediği hocadan ders okuma gibi bir hürriyetin tanınmasındandır.70 Hocanın, ders halkasına girecek öğrencileri belirlemesi gibi bir ilmî hürriyetinin yanında, öğrencinin de istediği hocada okuma ve ilim tahsil etme hürriyeti vardı. Kişinin ilme olan iştiyakı ve kâbiliyeti onun öğrenci olması için yeterliydi. Üstelik her öğrencinin seviyesi aynı değildi. Bunda, medreselerde esas olan belli kitapları okuyarak geçme usulûnün ölçü alınmasının yanı sıra, değişik yerlerde okuduktan sonra Nizâmiye'ye gelmenin de payı vardır. Nizâmiye Medreselerindeki derslere talebelerin yanı sıra, bilgi ve görgüsünü artırmak isteyen vezirler, emirler, din bilginleri gibi şahsiyetler de katılmaktaydı ki, bu tür katılmalar genelde meşhur müderrislerin derslerinde olurdu.71

Nizâmiye Medreselerinin maddî imkânları ve hocalarının ilimdeki şöhreti72 sebebiyle Azerbaycan, Tiflis, Yemen, Mısır, Mağrip ve Endülüs gibi İslâm âleminin değişik bölgelerinden insanlar buralara gelerek ilim tahsil etmişler, sonra da memleketlerine dönerek Nizâmiye misyonunu oralara taşımışlardır.73 Böylece Selçuklu ülkesinde Pamir'den Mısır'a kadar manevî birliği gerçekleştirmenin yanında,74 ilim adamları arasında kaynaşma da sağlanmıştır.

Orta Çağ medreseleri bugünkü üniversitenin gelişmemiş hali olup; ders programları da Hukuk Fakültesi, İlâhiyat Fakültesi, Edebiyat Fakültesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Fen Fakültesi müfredat programının birleştirilmiş halidir.75 Buna göre Nizâmiyelerde Kur'an ve Kur'an ilimleri, hadîs, Şâfiî fıkhı, Usûl, Eşarî kelâmı, Hilaf, Cedel, Ferâiz, Arapça, Edebiyat, Sarf, Nahiv, Lügat, Şiir, Hitâbet, Tarih, Coğrafya, Mûsıkî, Hat, Felsefe, Mantık, Riyaziyye, Handese, Hesap, Nücûm vb. dersler

okutulmuştur. Nizâmiye Medreseleri örgün eğitimin yanında, geniş halk kitlelerine hitap edecek faâliyetleriyle yaygın eğitim faâliyetlerini de yürütmekteydi. Müderrislerin ders verme şekilleri incelendiğinde bu hususu görmek mümkündür.76

Nizâmiyeler açılırken uygun coğrafi mevkiler seçilmeye dikkat edilmiştir. Bağdât gibi hilâfet, İsfehan ve Nisâbur gibi imparatorluğun önemli kültür merkezlerinin yanında, Basra, Taberistan ve Huzistan gibi Şiî kesimlerin yoğun olarak bulunduğu yerler de Nizâmiyelerin seçiminde dikkate alınmıştır. Gelişi güzel serpiştirmenin yerine, medrese yapılacak beldelerin özellikleri yanında,77 medrese kurabilmek için o mahalde ders verebilecek ilim adamının bulunması da göz önünde bulundurulmuştur. Nizâmiye Medreseleri inşa edilen şehirleri şöyle sıralanabilir: 1- Bağdat, 2- Belh, 3- Nisâbur, 4- Herat, 5- İsfehan, 6- Basra, 7- Merv, 8- Amul (Taberistan), 9- Musul, 10- Fûsenc (Büsenc), 11- Harcird (Hargird), 12- Rey, 13- Ceziretü Ibni Ömer, 14- Zebîd, 15- Huzistan, 16- Zâhir.78

Nizamiyelere, devletin ihtiyaç duyduğu adlî, dinî, mâlî ve bürokratik sahada çalışacak insanların yetiştirilmesi sağlanmış, Nizâmiye mezunları da yetkili kimseler olarak devletin yüksek mevkilerinde yer alarak bu gaye için çalışmışlardır.79

Selçukluların kurduğu bu üniversitelerden yetişen insanlar sayesinde Müslümanlar medeniyet önderliğini ellerinde tutabilmişlerdir.80 Yeniden ihya edilen İslâm'ın gücü ile Selçuklunun gücü birleşerek, Hıristiyanlarla uzun yıllar devam edecek Haçlı seferlerine karşı koyacak donanıma kavuşması temin edilmiştir.81 Bunun yanında Nizâmiyeler, kendilerinden sonra gelen medreseler için bir model oluşturmuşlardır. Daha sonra gelen hükümdar ve devlet adamları medrese açma konusunda Nizâmiyeleri kendilerine örnek almışlardır.82

Selçuklular, sâdece Şâfiî Mezhebi üzerine eğitim yapan Nizâmiye Medreselerini değil, diğer ortodoks mezheplerin medreselerini de desteklemişlerdir. Amaç mezhep birliği sağlamak olduğu için, yıkıcı ve bölücü mezheplerin dışındaki bütün görüşler desteklenmiştir.

Selçuklu sultanları, Hanefî mezhebinde ve buna son derece bağlı kişiler oldukları için Hanefî medresesi açmaktan da geri kalmamışlardır. 1064'te Alp Arslan'ın elçisi olarak Halîfe'ye gönderilen Şerefülmülk Ebû Sad Harezmî, Bağdât'a geldiğinde Nizâmülmülk'ün vekilleri Nizâmiye'nin inşasına başlamışlardı.

Bu şahıs da Hanefîler için bir medrese inşa etmek amacıyla işe koyuldu. En uygun yer olarak İmâmı Azam Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanını seçip, burada inşaatı başlattı.83 Önce Ebû Hanîfe'nin kabri üzerine kubbeli bir türbe, arkasından da bu türbenin hizasında geniş bir mescit ve Hanefîler için bir medrese inşa ettirdi. Medresede ders verecek müderrisleri tayin edip, medrese ve öğrenci ihtiyaçları için zengin gelirli bir vakıf kurdu.84 Bu medresede ilk dersi Hanefîlerin önemli şahsiyetlerinden Ebû Tahir İlyâs Deylemî (ö.1098) vermiştir. Yine ünlü Hanefî âlimi Ebû Tâlib Hüseyn Zeynebî de (ö.1118) bu medresede elli sene boyunca Hanefî Mezhebi üzere ders veren önemli bir şahsiyet olacaktır.85

Medreseler, 1234'te Abbasî Halifesi Mustansır'ın yaptırdığı Mustansıriyye Medresesi'nin kuruluşuna kadar genelde tek mezhep üzerine eğitim yapan kurumlar olma vasfını korumuşlardır. Bu sebepten dolayı her mezhep mensubunun eğitim yaptığı medrese ayrıydı. Selçuklular döneminde Bağdât'ta açılan diğer mezheplere ait medreseler ise şunlardır.86 Tutuş'un Meliklerinden Humar Tekin tarafından inşa ettirilen Tutuşiyye Medresesi, Bahaiyye Medresesi, Muvaffakiyye Medresesi, Muğisiyye Medresesi, Emir Saadet Medresesi, Melikşah'ın veziri Tacü'l-Mülûk Ebu'l-Ğanâim tarafından inşa ettirilen Taciyye Medresesi, Ebu'l-

Hasan Enbârî tarafından yaptırılan Sıkatiyye Medresesi gibi Şâfiî medreseleri yanında; Hanbelîler için inşa ettirilen Şeyh Abdülkadir Cîlani (Geylani) Medresesi ve İbni Hubeyre Medresesi gibi medreseleri saymak mümkündür.

Selçuklular döneminde medreselerin yanında, eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü başka mekânları da görmek mümkündür ki, bunlar daha çok sûfîlere mahsus yerler olan ribâtlardır. Önceleri sûfîlerin sürekli olarak toplanıp ibadet edecekleri yerler olan zâviyelar yanında87 daha sonraları tasavvufî bir nitelik kazanan ribâtlar da zâviye haline dönüşmüştü.88 Çok sonra hankah da aynı manada kullanılmaya başlanınca, bu üç kelimeyle ifade edilen ve işlevleri aynı olan müesseseler, sûfîler için hizmet vermeye devam etmenin yanında eğitim, öğretim ve telif merkezleri haline de gelmişlerdir.89 IX. asırda ribât ile medresenin birleşmesine sıkça rastlanır.90 Bununla birlikte ribâtta ikâmet eden sûfîler, bu mekânlarda oturan âlimlerden Kur'an, hadîs, fıkıh vb. ilimleri de öğrenmekteydi.91

Selçuklular döneminde ribâtlar, sûfîlerin barınma ve eğitim merkezleri olmanın yanında, bir beldeden diğer beldeye seyahat eden âlimler ve talebeler için menzil, konaklama yerleri görevini de görmekteydi.92 Özellikle Bağdât, ilim ve kültür şehri olarak ribâtların da çokça bulunduğu bir merkez haline gelmişti. Diğer şehirlerden ilim öğrenmek maksadıyla Bağdât'a gelen fakir ilim yolcuları bu merkezlerde barınırlardı.93 Bu haliyle ribâtlar, Selçuklular döneminde, medrese ve câmilerin yanında halkın kültür hayatını etkileyen önemli kurumlar durumundadır. Bu merkezlerde toplanan ulemâ ve talebeler ders, münazara ve araştırma ile meşgul olurdu.94 Ribâtlarda oluşturulan kütüphaneler, zaman içinde gelişerek kültür faaliyetlerine katkıda bulunmaya başlamıştı.95 Allâh'a ulaşma yerleri olmanın yanında ictimaî ve dinî görevler de ifâ eden ribâtlar,

gelişerek birer kültür müesseseleri haline gelmişti. Bu yüzdendir ki, tasavvuf kitaplarının büyük çoğunluğu ribâtlarda kaleme alınmıştır.96

Bağdât'ta daha önce inşa edilen "Ribâtu'z-Zûzenî" ve benzeri ribâtların yanında,97 Selçuklular döneminde de yeni ribâtlar inşa edilmiştir. Ebû Said Nisaburî (ö.1086)'nin inşa ettirdiği "Şeyhu'ş-Şuyûh Ribâtı" sûfîler ve ilim yolcularına barınak olmanın yanı sıra, kütüphanesi ile de ilim ehline hizmet veren bir kurumdu.98 Aynı şekilde Ebu'l-Hasan Sûfî (ö.1099)'nin müritlerini yetiştirdiği "Ribâtu'l-Bistamî" de99 dönemin önemli ribâtlarındandır. Devrin önde gelen hadîs âlimlerinden Ali b. Ahmed b. Yusuf'un inşa ettirdiği "Ribâtu'd-Duvrî",100 ile Beyhakî'den hadîs ve Cüveynî'den de fıkıh okuyarak yetişen Hâkim Ebu'l-Feth'in (ö.1105) inşa ettirdiği ribâtlar da dönemin önemli yapılarıdır.101

Bağdât'taki ribâtlar, sadece anlatılanlardan ibaret değildir. Daha sonraki dönemlerde de ribât yapımına devam edilmiştir. Sultan Melikşah döneminden sonra yapılan ribâtlar: Ahlâtiyye Ribâtı, Bediî Ribâtı, Ercuvan Ribâtı, Behruz Ribâtı, Benefşe Ribâtı ve Zümrüt Hâtun Ribâtı gibi ribâtlar olup, sayıları otuz beş civarındadır.102

Selçuklular döneminde sadece Bağdât'ta ribâtlar yapılmamış, ülkenin her tarafında bu tür binalar inşa edilmiştir. Şam'ın önde gelen hadîs, hendese ve heyet âlimi Sümeysâtî (ö.1061)'nin Şam'da yaptırdığı ribâtı yanında,103 ülkenin diğer kesimlerindeki Ebu'l-Fadl Serahsî'nin ribâtı,104 Kuşeyrî'nin ribâtı,105 İmam Gazâlî'nin memleketi Tûs'ta yaptırdığı ribâtı106 vb. diğer ribâtlarla sayıyı çoğaltmak mümkündür.

Bahse konu müeseselerde yetişen sûfiler, aynı zamanda devrin saygın âlimleri hüviyetindedirler. Örnek olarak bazılarına bakıldığında: Şeyhülislâm Hakkârî (ö. 1093)'nin vâiz, fakîh ve muhaddis olduğu, insanlara hadîs naklettiği; 107 Isa b. Ebü'l-Feth'in (ö.1225) Nizâmiye'de muîdlik yaparken Nâsıriyye Ribâtı'nda da şeyhlik yaptığı,108 Muhammed

b. Ahmed et-Tabesî (ö. 1089)’nin hadîste sika bir şahsiyet ve sûfî olduğu109 ve Ebû Nasr b. Ebî Sad Sufî (ö. 1100)’nin İsfahan, Bağdât ve İskenderiye’de hadîs dinlediği, değişik âlimlere de hadîs naklettiği bilgilerinden,110 dönemin sûfîlerinin sıradan insanlar olmayıp devrin ilimleriyle mücehhez âlim kişiler oldukları görülür.

Benzer durum, Nisabur sûfîlerinden Ebû Ye’lâ Sâbûnî (ö.1063)111 ve İsmail b. Ali Nisaburî (ö.1103)112 gibi din âlimi ve mutasavvıf şahsiyetlerde de görülür. Horasan ve Mâverâünnehir sûfîlerinde de benzer hususları görmek ve verilecek isimlerle sayılarını çoğaltmak mümkündür. Sûfîler ekseriyetle dinî ilimlerle ilgilenmekte, özellikle de İslâm’ın temel ilimlerinden olan hadîse yakından ilgi duymaktadırlar. Bu ilgi ve bilgi, o insanları dinî emirlere karşı hassasiyete sevk ettiği gibi, sahip oldukları tasavvuf anlayışının da İslâmî emirlere uygun olması sonucunu doğurmuştur.113

Selçuklular dönemi için önemli olan bu husus, daha önceki dönemlerde sıkça rastlanan ve birtakım dinî ve sosyal problemlerin ortaya çıkmasına sebep olan şeriat-tarikat (medrese-tekke) çatışmasının yaşanmaması sonucunu doğurduğu gibi, toplum huzurunun sağlanmasına da hizmet etmiştir. Ünlü mutasavvıf Serrâc’la başlayan ve Selçuklu Dönemi mutasavvıfları Kuşeyrî ve Gazâlî ile devam eden bu dinde hoca, tarikatte şeyh hüviyetli âlimler vasıtası ile tasavvuf İslâm toplumundaki sakıncalı pozisyonundan kurtulduğu gibi, gayri İslâmî unsurlardan da arındırılarak Sünnîliğin hizmetine sunulmuştur.114

Sünnî görüş çerçevesindeki bu taravvufî anlayış, Şiî-Bâtınî faaliyetleri boşa çıkardığı gibi, mâsum imam akidesiyle insanları Fâtımî halifelerine bağlanmaya ve onların akîdelerini kabüllenmeye çağıran görüşleri de tesirsiz kılmıştır. Bu da Selçuklu Devleti’nin bütünlüğü yanında sosyal yapının ve toplum barışının bozulmadan devamını sağlama bakımından

önemlidir. Medreselerden sonra, görüşlerini Sünnî çerçeve içinde şekillendiren bu tasavvufî anlayış ve onların öğretildiği ribâtlar, birer eğitim kurumları olarak Selçuklu Devleti'ne ve Sünnî İslâm anlayışına büyük hizmette bulunmuşlardır.

1 H. İ. Hasan, Tarihu'd-Devleti'l-Fâtımiyye, Kâhire 1981, s. 230; E. Graefe, "Fâtımîler", İ. A. IV, s. 524; W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, (çev. M. F. Köprülü), Ankara 1977, s. 37.

2 Bu nedenle Arslan Besasirî'yi desteklemişler, Selçuklulara karşı isyan eden İbrahim Yınal'a yardım etmişlerdi. Bkz. Y. D. Gavâname, Gulatu'ş-Şia'l-Batıniyye Fî Biladi'ş-Şam, Amman 1981, s. 20; H. I. Hasan, a.g.e., s. 233.

3 C. Cahen, Doğuştan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet, (çev. E. N. Erendor), İstanbul 1990, s. 178.

4 Makrızî, Takiyyüddîn, Kitâbu'l-Mevâizi ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hıtatı ve'l-Âsâr II, Beyrut, s. 342; Mustafa Ğâlib, Tarihu'd-Daveti'l-İsmailiyye, Beyrut 1975, s. 222 vd.

5 Z. Kitapçı, Türkistanda İslâmiyet ve Türkler, Konya 1988, s. 85.

6 İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin, en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhira V, (tah. M. H. Şemseddîn), Beyrut 1413/1992, s. 58 vd; Abû'l-Farac, Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi I, (nşr. E. A. W. Budge-Ö. R. Doğrul), Ankara 1987, s. 306; M. A. Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 37.

7 Bkz. İbnu'l-Esîr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan, Kâmil fi't-Tarih X, Beyrut 1402/1982, s. 609 vd; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, Bidâye ve'n-Nihâye XII, Beyrut 1990, s. 73; Suyûtî, Celâluddîn, Tarihu'l-Hulefa, Mısır 1371/1952, s. 417 vd; İbn Tağriberdî V, s. 58 vd.

8 Bundârî, Feth b. Ali, Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi), (nşr. K. Burslan), İstanbul 1943, s. 67 vd.

9 İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, Muntazam Fî Tarihi'l-Mulûki ve'l-Umem IX, Haydarabad 1359, s. 129 vd.; E. Merçil, Fars Atabeğleri Salgurlular, Ankara 1975, s. 8.

10 Ravendî, Râhatu's-Sudûr ve Âyetu's-Surûr I, (çev. A. Ateş), Ankara 1957, s. 153 vd.; İbnu'l-Cevzî IX, s. 120 vd.

11 B. Lewis, "İsmailîler", İ. A., V/II, s. 1123.

12 A. M. Hasaneyn, A., Selâçuke Iran ve'l-Irak, Kahire 1970, s. 51 vd.

13 İ. A. Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara 1972, s. 73.

14 Bu konuda teferrutlı bilgi almak için bkz. A. Ocak, Nizâmiye Medreseleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya 1993.

15 Bkz. Zekeriya Kazvînî, Asaru'l-Bilad ve Ahbaru'l-İbâd Beyrut-, s. 412; M. A. Köymen, Alp Arslan ve Zamanı II, Ankara 1983, s. 372; M. Dağ-H. R. Öymen, İslâm Eğitim Tarihi, Ankara 1974, s. 122.

16 Medresenin inşasıyla ilgili tartışmalar için bkz. Muhammed b. et-Turtûşî, Sirâcu'l-Mülûk, (çev. S. Aykut), İstanbul 1995, s. 346; Ğıyâseddîn Hondmîr, Düstûru'l-Vüzerâ, (tah. Saîd Nefîsî), Tahran 1317/1899, s. 161 vd; İbnu'l-Cevzî XIII, s. 238; Zehebi, Şemsuddîn, Düvelü'l-İslâm II, Beyrut 1405/1985, s. 234; A. Çelebi, İslâmda Eğitim Öğretim Tarihi (çev. A. İardım), İstanbul 1976, s. 114.

17 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn, Vefâyâtu'l-A'yân ve Ebnâu Ebnâi'z-Zamân III, (tah. İhsân Abbâs), Beyrut 1397/1977, s. 218; Zehebî, Şemseddîn, Düvelü'l-İslâm II, Beyrut 1405/1985, s. 234.

18 Bkz. İbnu'l-İmâd, Şehâbuddin ed-Dımeşkî, Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb III, (tah. A. Arnavût-M. Arnavût), Beyrut 1410/1989, s. 307.; Zehebî, İber II, s. 309; Sıbt, a.g.e., s. 135.

19 İbn Hallikân, Ebu’l-Abbâs Şemseddîn, Vefâyâtu’l-A‘yân ve Ebnâu Ebnâi’z-Zamân II, (tah. İ. Abbâs), Beyrut 1397/1977, s. 218; İber II, s. 309; Sıbt, a.g.e., s. 135; İbnu’l-İmâd III, s. 307.

20 İbn Hallikân II, s. 30; İbnu’l-Cevzî IX, s. 9; Sıbt, a.g.e., s. 135.

21 N. Maruf, Tarihu Ulemai’l-Mustansıriyye I, Kahire 1976, s. 81; Nitekim seyyahlardan İbn Cübeyr, 1184 tarihinde Bağdat’ı ziyaret ettiğinde: “Bağdat’ta otuz civarında medrese mevcuttur. Fakat onların en meşhuru ve en büyüğü Nizâmiye Medresesi’dir. İnşa edilen hiçbir köşk, yapı güzellikte onun denginde olamaz” derken (Bkz. İbn Cübeyr, Ebu’l-Hasan Muhammed b. Ahmed, Rıhletu İbn Cübeyr, Beyrut 1980, s. 205.), bu görüşe Ebû Şâme ve İbn Battuta da katılmaktadır. Bkz. Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail, Kitâbu’r-Ravzateyn fî Ahbâri’d-Devleteyn, Kâhire 1956, s. 62; H. Emin, Tarihu’l-Irak fi’l-Asri’s-Selçukî, Bağdat 1965, s. 284.

22 S. Eyice, “Mescid”, İ. A., VIII, s. 51.

23 Nisâbur Nizâmiyesi müderrisi Cuveynî’nin ders halkasında 300 öğrencinin bulunduğu düşünülürse dersanenin büyüklüğü hakkında bir fikir edinilebilir. Bkz. İbn Cevzî IX, s. 18 vd.; Subkî V, s. 171 vd.

24 Nizâmiye Medresesi model alınarak inşa ettirilen Emir Mercan Medresesi’nde bahsedilen bölümleri görmek mümkündür. Bkz. M. Asad Talas, Nizâmiyye Medresesi, (çev. S. Cihan), Samsun 2000, s. 42 vd.; A. Mazahari, “Müslüman Orta Çağ’da Eğitim ve Öğretim”, (çev. B. Üçok), Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi XII (1964), s. 122.

25 S. Eyice, a.g.m., s. 57.

26 H. Emin, a.g.e., s. 234; S. Eyice, a.g.m., s. 62.

27 Kutubî, Muhammed b. Şâkir, Fevâtu’l-Vefâyât IV, Beyrut 1973, s. 335; Subkî IV, s. 359. Y. Eche, a.g.e., s. 167.

28 Yâkût Hamevî, Mu’cemu’l-Udebâ XX, Beyrut 1980, s. 25 vd; Suyûtî, Celâluddîn Ebu’l-Fazl Abdurrahman, Buğyetu’l-Vuât fî Tabakâti’l-

Luğaviyyîn ve’n-Nuhât II, Beyrut-, s. 338.

29 A. M. Hasaneyn, a.g.e., s. 190; A. Çelebi, a.g.e., s. 160. Nizâmiye kütüphanesi hâzinlerinden Ali b. Ahmed Bekrî (öl. 1179) iyi bir edebiyatçı ve hattat olup, değişik kitaplardan pek çok suretler çıkararak Nizâmiye kütüphanesini zenginleştirmişti. Bkz. Y. Eche, Les Bibliotheques Arabes, Damas 1967, s. 169 vd.; Yâkût XII, s. 284.

30 İbnu’l-Cevzî IX, s. 68; H. Emin, a.g.e., s. 392.

31 İbnu’l-Cevzî VIII, s. 606; Subkî V, s. 121; A. Çelebi, a.g.e., s. 188; Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti, (çev. S. Şaban), İstanbul 2000, s. 212.

32 İbnu’l-Esîr XII, s. 104; Y. Eche, a.g.e., s. 170; İ. Erünsal, “İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi XIV, İstanbul 1986, s. 245.

33 İbn Kadı Şuhbe, Takiyyüddîn Ebû Bekr, Tabakâtu’ş-Şâfiiyye II, (tah. Abdulalîm Han), Haydarabad 1979, s. 156 vd.; N. Maruf, a.g.e. I, s. 237; Y. Eche, a.g.e., s. 171.

34 Y. Eche, a.g.e., s. 171.

35 İbnu’l-Adîm, a.g.e., s. 59; Subkî IV, s. 319.

36 M. A. Köymen, a.g.e., s. 385.

37 İbnu’l-Cevzî VIII, s. 606; Sıbt, a.g.e., s. 140.

38 Medrese öğrencilerinin temel ihtiyaçlarının yanında, diğer tüm ihtiyaçları devlet tarafından karşılanmaktaydı. Bağdat Nizâmiyesi’nde ilk olarak müderrislik yapan İbn Sabbağ göreve başlar başlamaz her öğrenci için dört rıtl ekmek verilmesini kararlaştırmıştı. Bkz. Sıbt, a.g.e., s. 135; Bu rakam 3. 250 gr. ağırlığa tekabül etmektedir. [Bkz. W. Hınz, İslâm’da Ölçü Sistemleri, (çev. A. Sevim), İstanbul 1990, s. 34; M. A. Köymen, a.g.e., s. 405, nu. 1329]. Benzer bir uygulamayı da Nizâmülmülk’ün Zâhir Nizâmiyesi’ni açınca buradaki her öğrenciye ayda bir koyun ve belirli

miktarda bölgeye özgün bir tahıl olan “Sult” verilmesini şart koşmasında görmek mümkündür. Bkz. Kazvînî, a.g.e., s. 602.

39 A. Çelebi, a.g.e., s. 376.

40 İbnu’l-Cevzî X, s. 11; M. A. Köymen, a.g.e., s. 387.

41 M. A. Köymen, a.g.e., s. 390.

42 Ahmed Gazâlî, İmam Gazâlî’nin medresedeki müderrislik görevini bırakması üzerine kardeşine vekâleten Nizâmiye’de müderrislik yapmıştır. Bkz. İbn Hallikân I, s. 97; Subkî VI, s. 61.

43 Nitekim Bağdâd medresesinin ilk müderrisi Ebû İshak (Sıbt, a.g.e., s. 135) ve Gazâlî gibi müderrisler Nizâmiye müderrisliğine Nizâmülmülk’ün menşuru ile tayin edilmişlerdi. Bkz İbnu’l-Cevzî IX, s. 53, 246; Bundârî, a.g.e., s. 81.

44 İbnu’l-Cevzî IX, s. 206; İbnu’l-Esîr X, s. 185; İbnu’n-Naccâr, Muhibbuddîn Ebû Abdullah, Zeylu Tarihi Bağdâd XVI, (tah. K. Ebû Ferah), Beyrut, 218 vd.

45 Bkz. Kalkaşandî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali, Subhu’l-A’şâ fî Sınâati’l-İnşâ X, (tah. M. Hüseyn Şemsüddîn), Beyrut 1407/1987, s. 302 vd.

46 S. Eyice, a.g.m., s. 67; Nitekim Nizâmiye Medresesi müderrislerinden, Mustazhirî olarak da bilinen Ebû Bekir Şâşî (öl. 1113) Bağdâd Nizâmiyesi’nde ders verirken bir divan üzerine oturarak ders verirdi. Bkz. İbn Hallikân IV, s. 220.

47 1241 senesinde Nizâmiye Medresesi müderrisliğine atanan Ebû Muhammed Bâderâî’ye diğer müderrislere örnek olması için, medreseye girerken tarha giyme izni verilmişti. Bkz. İbnu’l-Fuvâtî, Kemâluddîn Abdurrezzâk b. Ahmed Şeybânî, Havâdisu’l-Câmia, (tah. Beşşâr Avvân Marûf-İmâd Abdusselâm Raûf), Beyrut 1997, s. 17.

48 1228 yılında müderrsislikten azledilen Şihâbuddîn Zencânî, evine dönerken tarhasız olarak dönmüştür. Bkz. İbnu'l-Fuvâtî, a.g.e., s. 17; A. Mazaheri, a.g.m., s. 122.

49 M. A. Köymen, a.g.e., s. 390.

50 İbnu'l-Cevzî IX, s. 6; Subkî IV, s. 215 vd.

51 İbn Hallikân IV, s. 216 vd.

52 İbn Kadı Şuhbe II, s. 9.

53 H. Emin, a.g.e., s. 230; A. Çelebi, a.g.e., s. 387.

54 S. Eyice, a.g.m., s. 64; A. Çelebi, a.g.e., s. 383.

55 İbnu's-Salâh, Takiyyuddîn Ebû Amr, Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye II, (tah. Muhyiddîn Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, s. 576 vd.

56 İbn Hallikân III, s. 287.

57 Subkî VI, s. 10.

58 İbn Hallikân III, s. 168 vd.

59 İbnu'l-Cevzî IX, s. 18; Zehebî, İber II, s. 338.

60 Subkî VIII, s. 357.

61 S. Eyice, a.g.m., s. 65 vd.

62 H. Emin, a.g.e., s. 228 vd.

63 Bunların en meşhuru İmamı Gazâlî'nin kardeşi Ahmed Gazâlî'dir (öl. 1126). Bkz. İbnu'l-Cevzî IX, s. 87; İbn Hallikân I, s. 97.

64 A. Çelebi, a.g.e., s. 236.

65 M. Dağ-H. R. Öymen, a.g.e., s. 204.

66 Sıbt, a.g.e., s. 135.

67 A. Çelebi, a.g.e., s. 246.

68 M. A. Köymen, a.g.e., s. 404.

69 Y. Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, Ankara 1982, s. 36.

70 Nizâmiye müderrislerinden Ebû Abdullah et-Taberî (öl. 1104) önce Abdulğafir Fârisî'den hadîs okumuş, sonra Horasan'daki hocalardan

istifade etmiş ve nihayet Ebû İshak Şîrâzî'den fıkıh tahsil etmişti. [Bkz. İbn Kadı Şuhbe I, s. 286 vd.]. Başka bir müderris Ebû Mansur b. er-Razzâz (öl. 1144), Gazâlî, Ebû Bekir Şâşî ve İlkiya Harrasi gibi değişik Nizâmiye müderrislerinden fıkıh okumuş, devrin âlimlerinden hadîs dinlemişti. Bkz. Subkî VII, s. 93.

71 İmamu'l-Harameyn Cüveynî'nin derslerine öğrencilerin yanı sıra seçkin din âlimleri de katılırdı [Bkz. İbnu'l-Cevzî IX, s. 18 vd.; Subkî V, s. 171]. Gazâlî'nin derslerine devrin büyük âlimleri de iştirak ederdi. Bkz. İbnu'l-Cevzî IX, s. 168 vd.

72 Nizâmiye müderrislerinin itibarı son derecede yüksekti. Nitekim Nisabûr Nizâmiyesi müderrisi İmâmu'l-Harameyn Cüveynî vefat ettiği zaman 400 civarında olan talebesi hocalarının arkasından haykırarak ağlamış, kalemlerini, okkalarını kırmışlar ve Cüveynî'nin Menîî Câmii'ndeki minberini parçalamışlardı. Cüveynî'ye tutulan yas yüzünden medrese bir yıl kapalı kalmıştı. Bkz. Subkî V, s. 181 vd.; İ. Hallikân III, s 168 vd.; S. Eyice, a.g.m., s. 68.

73 Subkî VII, s. 256, VIII, s. 294 vd.; İbnu's-Salâh I, s. 223; Makrızî, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs, Kitâbu'l-Mukaffa'l-Kebîr VI, (tah. Muhammed Ya'lavî), Beyrut 1411/1991, s. 121; İbnu'n-Naccâr, Muhibbuddîn Ebû Abdillah, Zeylu Tarihi Bağdâd XVI, (tah. K. Ebû Ferah), Beyrut-, s. 7.

74 H. G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara 1982, s. 75.

75 H. Atay, a.g.m., s. 27; M. A. Köymen, a.g.e., s. 410; H. R. Öymen, a.g.m., s. 40.

76 Bkz. İbnu'l-Cevzî IX, s. 18 vd.; Subkî V, s. 171vd.

77 Abdulmecid Ebu'l-Futûh Bedevî, et-Tarihu's-Siyâsî ve'l-Fikrî, Cidde 1403/1983, s. 216 vd.

78 İbn Tağriberdi, Yusuf, Menhelu's-Sâfî ve'l-Mustevfî Bade'l-Vâfî, Kahire 1984, s. 387; İbnu'l-Esîr XI, s. 289 vd.; Subkî IV, s. 313; İbnu'l-

Cevzî XVI, s. 241; Ebû Şâme, a.g.e., s. 62 vd.; Kazvînî, a.g.e., s. 602; M. Şerafeddin, "Selçuklular Devrinde Mezahib", Türkiyât Mecmuası I, (İstanbul 1925), s. 108.

79 İ. Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, İstanbul 1972, s. 175 vd.; H. Emin, a.g.e., s. 223.

80 Mevdûdî, Selçuklular Tarihi (çev. A. Genceli), Ankara 1975, s. 10.

81 W. Durant, İslâm Medeniyeti (çev. O. Bahaeddin), İstanbul, s. 34; A. Donuk, Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, İstanbul 1989, s. 37.

82 H. Emin, a.g.e., s. 218 vd.; S. H. Nasr, İslâmda Bilim ve Medeniyet (Nşr. N. Avcı vd.), İstanbul 1991, s. 70. O. Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 332.

83 Bundârî, s. 31 vd; İbn Kesîr XII, s. 173.

84 İbnu'l-Cevzî XVI, s. 100 vd; Zehebî, İber II, s. 309; S. Hüseynî, a.g.e., s. 47.

85 M. Useyrî, a.g.e., s. 285 vd.

86 Bu medreseler için bkz. H. Emin, a.g.e., s. 380 vd.; Zehebî, Düvel II, s. 292.

87 A. Y. Ocak-S. Farûkî, "Zâviye", İ. A. XIII, s. 468.

88 A. Y. Ocak, "Zâviyeler", Vakıflar Dergisi XII, (1978), s. 248.

89 H. Emîn, a.g.e., s. 286.

90 Semavi Eyice, a.g.m., s. 59 vd.

91 Useyrî, Merîzen, Hayâtu'l-İlmiyye fi'l-Irâk fi'l-Asri's-Selçûkî, Mekke 1407/1987, s. 242; H. Emîn, a.g.e., s. 239.

92 H. Emîn, a.g.e., s. 244.

93 H. Emîn, a.g.e., s. 240.

94 Useyrî, a.g.e., s. 241.

95 Ebu'l-Hasan Sûfî, Ebû Said Sûfî'nin Bağdât'ta inşa ettirdiği "Şeyhu'ş-Şuyûh Ribatı"nda kütüphane hâzini olarak görev yapmıştı. Bkz.

İbnu’n-Naccâr I (XVI), s. 243 vd.

96 Useyrî, a.g.e., s. 240.

97 H. Emîn, a.g.e., s. 239; Useyrî, a.g.e., s. 141.

98 İbnu’l-Esîr X, s. 159; Zehebî, İber II, s. 340. Nitekim Nisaburlu sûfî Ali b. Cafer (Ebu’l-Hasan Hâzin), Horasan şeyhlerinden yetiştikten sonra Bağdâd’a gelerek Şeyhu’ş-Şuyûh Ribâtı’nda kütüphane hâzinliği (müdürlüğü) görevini üstlenmiş ve bu görevini ömrünün sonuna kadar devam ettirmişti. Bkz. İbnu’n-Naccâr I (XVI), s. 243 vd.

99 Bkz. İbnu’d-Dimyatî IXX, s. 31 vd; Useyrî, a.g.e., s. 240.

100 İbn Kesîr XII, s. 156; Zehebî, İber II, s. 352; İbn Tağriberdî V, s. 136.

101 İbn Kesîr XII, s. 178.

102 Useyrî, a.g.e., s. 240 vd.

103 Bkz. en-Nuaymî, Abdulkâdir b. Muhammed, ed-Dâris fî Tarihi’l-Medâris II, (tah. Cafer Hüseynî), Beyrut 1988, s. 151 vd; Zehebî, İber II, s. 300; İbn Tağriberdî V, s. 71, nu: 1.

104 Abdurrahmân Câmî, Nefehâtu’l-Üns, (nşr. L. Çelebî), İstanbul 1993, s. 340.

105 A. Câmî, a.g.e., s. 403.

106 Subkî VI, s. 200.

107 İbn Tağriberdî V, s. 136; İbnu’n-Naccâr XVI, s. 340 vd.

108 Subkî VIII, s. 345.

109 Zehebî, İber II, s. 345.

110 İbnu’n-Naccâr XVI, s. 253 vd.

111 Zehebî, İber II, s. 304.

112 Zehebî, İber II, s. 374.

113 Geniş bilgi için bkz. A. Ocak, Selçukluların Dinî Siyaseti ve İslâm Âlemi (1040-1092), (Basılmamış Doktora Tezi), Malatya 1999.

114 Fazlurrahman, İslâm, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul 1981, s. 176 vd.

Yerli ve Yabancı Kaynaklar Işığında Selçuklu Hastaneleri ve Tababetin Avrupa'ya Tesirleri / Prof. Dr. Arslan Terzioğlu [s.728-741]

İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi / Türkiye

I. Giriş

İslam uygarlığına dair araştırmaların Avrupa'da ve bizde çok daha eski tarihlerde başlamasına karşın, Selçuklu araştırmalarının özellikle Selçuklu hastanelerinin bilimsel araştırılmasının ancak 1925'ten sonra başladığı, bu alandaki ilk çalışmaların Dr. İssa Ahmed, Prof. Süheyl Ünver, Sedat Çetintaş, Prof. Albert Gabriel, Prof. Ernst Herzfeld tarafından yürütüldüğü bir gerçektir.1

Selçuklu Türklerinin XI. yüzyılda doğu İslam dünyasının hakimi ve koruyucusu olarak Akdeniz'e kadar yayılmalarının sadece Türk ve İslam tarihi için değil, Avrupa tarihi için de bir dönüm noktası olduğu ancak son zamanlarda anlaşılmaya başlanmıştır. Avrupa'da Rönesans devrinin doğmasında Selçukluların oynadığı rol etraflıca araştırıldığında, Selçukluların Avrupa kültürünü, bilhassa Avrupa tıbbını, Avrupa hastanelerini ve üniversite kuruluşlarını ne kadar çok etkiledikleri daha belirli bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bazı bilim adamlarınca dünyanın ilk resmi üniversitesi olarak nitelendirilen Bağdat'taki Nizamiye Medresesi, 1067 yılında Selçuklu Sultanı Alp Arslan tarafından kurulmuştur. Ayrıca tababet de tahsil edilen bu Nizamiye Medresesi'nin bir de hastanesi vardı.2 Bu medresede Abd al-Latif Bağdadî gibi eserleri sonra Latinceye çevrilen büyük İslam hekimleri ders vermişlerdir. Selçuklular Devri'nde Bağdat'ta kurulan Mustansıriye Medresesi'nde diğer ilimlerin yanı sıra tıp tahsil edildiği gibi Basra'da ayrıca bir tıp medresesi tesis edilmiştir.3

Kurdukları imparatorluğun, doğu ile batı arasındaki kervan yollarının üzerinde olduğunu bilen Selçukluların, bulaşıcı hastalıkların, sivil halk ve ordu için büyük tehlikesini düşünerek, daha Tuğrul Bey ve Alp Arslan devirlerinde birer tıp merkezi niteliğinde hastaneler tesis etmeye başladıkları görülür.

Selçuklu Türkleri Tuğrul Bey (995-1063) zamanında Bağdat'a gelerek İslam dünyasının hâkimiyetini üzerlerine aldıklarında, 981-982'de Bağdat'ta Dicle'nin batı yakasında işletmeye açılan meşhur Adûdî Hastanesi hâlâ mevcuttu. Harabe olmaya yüz tutan bu hastane Tuğrul Bey zamanında Abdülmelik Ebû Mansur b. Yusuf tarafından teftiş edilerek tamir ettirildi ve 3 hazinedarla 28 hekim oraya tayin edildi.4

Bazı kaynaklara göre, Selçuklu Sultanı Alp Arslan'la oğlu Melikşah'a vezirlik eden Nizamülmülk'ün Nişapur'da tesis ettiği Bimaristan ilk Selçuklu hastanesidir.5

Gazneli Mahmud'un sarayında çalışan büyük Türk-İslam hekim ve ilim adamı el-Birûnî'nin (973-1051) Kitâb as-Saydala isimli eczacılığa dair kitabında bir süre çalıştığından bahsettiği Gazne'deki hastane ve kısa bir süre önce vakfiyesi bulunan Karahanlı Türk Hakanı Tamgaç Buğra Han Abu İbhak İbrahim ibn Nasr'ın (1051-1068) Semerkant'ta 1065'te tesis ettiği hastanenin ilk Selçuklu hastanelerinden biraz daha önce tesis edilmiş olduğu anlaşılıyor.6

Bugüne kadar ulaşabilen Selçuklu hastanelerinden Halep'teki ve Şam'daki Nureddin Hastaneleri (1154), Kayseri'deki Gevher Nesibe Hastanesi ve Gıyaseddin Keyhüsrev Tıp Okulu (1206), Sivas'taki Keykavus Hastanesi (1217), Divriği'deki Behramşah'ın kızı Turan Melik'in Hastanesi (1228), Tokat'taki Gök Medrese denilen Pervane Bey Hastanesi (1275), Çankırı'da Atabey Ferruh Hastanesi (1235) ile Kastamonu'daki Ali b.

Pervane Hastanesi'nin (1272) ilmi olarak araştırılması ile Selçuklu Türklerinin eski vatanları Türkis

tan'dan bunların haç şeklinde 4 eyvanlı planlarını ve sonradan Avrupa'da gotik mimarisinin gelişmesine yol açan kubbe konstrüksyon özelliklerinin yanı sıra 12 hayvanlı takvimlerinden esinlenen hayvan figürleri ile ay ve güneş motiflerini birlikte Ön Asya'ya getirdikleri görülmektedir.7 Sadece günümüze kadar ulaşan en eski İslam hastaneleri oldukları için değil, aynı zamanda Avrupa'da İslam kültürünün tesirlerinin en etkin olduğu Haçlı seferleri döneminde işletmede oldukları için de, dünya hastane tarihi ve hastanelerin genealojisini araştırma açısından Selçuklu hastaneleri büyük bir öneme haizdirler.

Hamam ve kaplıcaların yanı sıra, Selçuklular Dönemi'nde Lepralılar için tesis edilen "sıracalılar tekkesi" veya "miskinler tekkesi" denilen cüzamhaneler (=leprosoriler) ve akıl hastalarının telkinle tedavisi için Anadolu'da yakın zamana kadar işletmede olan tekkeleri bir tarafa bırakırsak, Bimaristan, Maristan, Darüşşifa adıyla tesis edilen gerçek Selçuklu hastanelerini, eski kaynaklardaki bilgilere göre dört kategoriye ayırmak mümkün:

1. Orduda develerle taşınabilen seyyar hastaneler.

2. Kervansaraylarda seyahat edenler için tesis edilen hastaneler ki, bundan el-Omari ve Kalkaşandi bahsettiği gibi, Cemalettin Karatay'ın vakfiyesinde de buna dair kayıtlar var.8

3. Saray mensupları için tesis edilen saray hastaneleri.9

4. Halkın sağlığı ve tıp eğitimi için tesis edilen genel hastaneler.10

Bizim bu çalışmamızda esas üzerinde duracağımız konu bu son grupta anılan Selçuklu hastanelerinin tıp eğitimi açısından da incelenmesi olacaktır.

Bilim tarihi açısından çok önemli bir husus da, İslam dünyasında devlet tarafından tesis edilen ilk resmi üniversiteler mahiyetindeki medreselerin ve tıp eğitiminin yapıldığı klinik ve tıp fakültesi niteliğindeki ilk hastanelerin, Selçuklular Dönemi'nde yaygın bir şekilde tesis edilip, bunların bir kısmının yapı olarak da bugüne kadar ulaşan bu türdeki en eski binalar olarak hâlâ ayakta durmalarıdır.

Bazı bilim adamlarınca, dünyanın ilk resmi Üniversitesi olarak nitelendirilen Bağdat'taki Nizamiye Medresesi 1067 yılında Selçuklu Sultanı Alp Arslan tarafından kurulmuş olup, ayrıca tababet tahsil edilen bir hastanesi de vardı.11 Yine Selçuklular Dönemi'nde 1223'te kurulan Mustansıriye Medresesi'nde diğer bilimlerin yanı sıra tıp tahsil edildiği gibi Basra'da bir tıp medresesi tesis edilmişti.12

Selçuklular Dönemi'nde yeniden organize edilen Bağdat'taki Adudî Hastanesi ile Şam'da Selçuklu Atabegi Nureddin'in 1154'te tesis ettiği Nureddin Hastanesi'nde tıp eğitiminin nasıl yapıldığı ve orada yetişen hekimlerin nasıl yeni bilimsel buluşlar yaptıkları, üzerinde durulması gerekli bir husustur.

Gerçi Selçuklulardan önce, Emeviler ve Abbasiler Dönemi'nde Şam ve Bağdat'tan, İslam'ın yayıldığı diğer bölgelere kadar birçok hastane yapıldığı biliniyorsa da, bunların hiçbiri yapı olarak bugüne ulaşamadığı gibi, o devirlerde bu hastanelerde tıp eğitimi yapıldığına dair, o devir kaynaklarında sarih bilgilere rastlanmamaktadır. Şam'daki Nureddin Hastanesi (1154), Kayseri'deki Gevher Nesibe Hastanesi ve Tıp Medresesi (1206) gibi günümüze kadar ulaşan en eski İslam hastane ve tıp tahsili yapılan müesseseler Selçuklular Dönemi'nde tesis edildikleri gibi, İslam'da tıp eğitimine ait en geniş bilgilerin Selçuklu Dönemi'ne ait olduğu, bu çalışmamızda, şimdiye kadar pek değerlendirilmeyen kaynaklara dayanılarak ele alınacaktır.

II. Selçuklular Öncesi İslam Hastaneleri ve Tıp Eğitimi

Önce Selçuklu Dönemi'ne kadar, Emeviler ve Abbasiler Dönemi'nde İslam aleminde tıp eğitiminin gelişimi ve bunda hastanelerin rolü hakkındaki kaynaklara bir göz atalım. Emeviler Dönemi'nde el-Valid tarafından Şam'da 706'da ilk İslam hastanesinin kurulduğu13 Mısır'ın da 641'de zaptı ile Fustat'ta al-Kanadil sokağında bir hastane tesis edildiği eski kaynaklarda belirtiliyorsa da14 tıp eğitiminin bu müesseselerde yapıldığına dair sarih bilgilere eski kaynaklarda rastlanmıyor.

İskenderiye'nin Müslümanlarca zaptından sonra tıp ve bilim merkezi ünlü İskenderiye Okulu ve Kütüphanesi'nden pek bir şey kalmadığı, buradaki bilim adamlarından Abd el-Malik İbn Abcar el-Kinani'nin Müslümanlığı kabul ederek tıp dersleri verdiği ve tıbbi eserleri Arapçaya tercüme ettiğine dair bazı bilgilerden öteye giden detaylara rastlanmıyor.15 Bu antik merkezin Emeviler Dönemi'nde Nisibis ve Urfa'ya (Edessa) kaydığı biliniyor.

Abbasiler Dönemi'nde yeni tesis edilen hilafet merkezi Bağdat'a el-Mansur zamanında, Cundişapur Tıp Okulu'ndan Corciş bin Bahtişu'nun geldiği ve burada sağlık işlerini yeniden oraganize eden bir saray hekimi olarak çalıştığı biliniyor.16 Cundişapur Tıp Okulu'nun Sasani Hükümdarı I. Şâpûr tarafından kurulup M.S. 260'da işletmede olduğu ve bunun yanındaki hastanesinin M.S. 350'de tesis edildiği ve 10. yüzyılın sonuna kadar Abbasiler Dönemi'nde de işletmede olduğu biliniyor.17 Yalnız burada tıp tahsili yapabilmek için Nasturî mezhebinde Hıristiyan olmak şarttı.18

Bu nedenle Cundişapur Tıp Okulu ve Hastanesi'nde Müslüman olanlar hekimlik tahsil edemezlerdi. Ama bu müessesenin İslam hastanelerinin kuruluşunda büyük rol oynadığı muhakkaktır.

Harun er-Raşid'in de Bağdat'ta Cundişapur'daki gibi bir hastane tesis ettiği, hatta o dönemde Hind tababetine ait eserlerin bu hastanede çalışan Ebu Dehn ve İbn Mankah tarafından Arapçaya tercüme edildiği biliniyorsa da19 bu hastanedeki tıp eğitiminden söz edilmiyor. Halife el-Me'mun Dönemi'nde Bağdat'ta Cundişapur Akademisi örneğine göre 830'da Beytü'l-Hikme isimli bir akademi tesis edilmiştir. Ama, Cundişapur'da tıp eğitimi yapılan bir hastane olduğu bilinmesine karşılık, Bağdat'ta Cundişapur'dan gelen hekim Cibril b. Bahtişu'nun (ö. 827) tavsiyeleri ile tesis edilen Beytü'l-Hikme'de bir tercüme okulu, bir kütüphane ve bir de rasathane bulunduğu, ama orada tıp eğitiminin yapıldığı bir hastanenin maalesef bulunmadığı ve hatta Bağdat'ta Harun er-Raşid'in hastanesi ile de bu hususta bir bağlantısı olmadığı eski kaynaklardan anlaşılıyor.20

Gerçi 1005'te Fatımi Halifesi al-Hâkim de Kahire'de Beytü'l-İlm adında bir Bilim Akademisi tesis etmişse de al-Makrizi'nin (ö. 1442) verdiği bilgilerden, bu Beytü'l-İlm isimli akademide de tıp eğitimi ile ilgili bir hastanenin olmadığı anlaşılıyor.21 O dönemde camiler civarındaki mekteplerde temel eğitim yapıldıktan sonra, hekim olacakların, büyük üstadların yanında tıp dersi alabilmek için bir büyük kentten öbürüne seyahat ettikleri ve böylece öğrendikleri teorik bilgileri, büyük şehirlerdeki hastanelerde üstad hekimlerin yanında çalışarak takviye ettikleri biliniyor.22

Mısır'da IX. yüzyılda İbn Tulun Camii'nde tıp eğimi yapıldığına dair eski kaynaklarda kayıtlara rastlanır. 872-874 yıllarında Türk asıllı İbn Tulun'un yanında hastane ve hamamı ile bir külliye olarak yaptırdığı İbn Tulun Camii'nde ünlü İslam hekimlerinden Muzaffer el-Din Mahmud Elemşâti'nin IX. yüzyılda tıp tedris edip Reis ül-etibba olduğuna dair İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde Tabakat ül-Müfessirin adlı eserin 86. varağında bir kayıt vardır.

12. ve 13. yüzyıllarda Paris Üniversitesi'nde de teorik tıp dersleri Notre Dame gibi Paris'teki kiliselerde verilirdi. Paris Tıp Fakültesi ancak 10 Mart 1470'de kendi binasına taşınmıştı.23

Ali Abbas el-Mecûsî'nin (ölümü 994) Liber Regius adı altında 11. yüzyılda Latinceye tercüme edilen tıbbi eseri Kitab al-Mulukî'de tıp eğitimi ile ilgili bilgiyi buluyoruz.

Ali Abbas el-Mecûsi bu eserinde önce tıp eğitimine başlayan öğrencilerin teorik bilgileri eski tıp üstadlarının eserlerini ezberleyerek öğrenmeleri gerektiğini, zira bunların nüshaları kaybolursa hafızada kalmaları böylece sağlanacağına işaret ettikten sonra, bu teorik bilgilerin hastanelerden elde edilecek tıp pratiği ile takviyesinden şu şekilde bahsediyor: "Bu sanatta öğrenciye düşen işler arasında evvela devamlı surette hastanelerde ve oradaki sakinlerin içinde bulunduğu şartları devamlı olarak göz önünde bulundurması gerekmektedir. Bu görevi, en yetenekli tıp hocalarının refakatinde, hastaların göstermiş olduğu semptomları görerek ve okumuş olduğu değişiklikleri zihninde muhafaza ederek, bunlardan iyi veya kötü endikasyonlar çıkaracaktır. Eğer öğrenci böyle davranacak olursa, bu sanatta en yüksek dereceye erişecektir"…24

1037'de ölen İbn Sina'nın da aynı şekilde önce özel hocalardan teorik olarak tıbbı öğrendiğini ve sonra bunu hastanelerdeki pratiği ile takviye ettiğini eski kaynaklardan biliyoruz.25

III. Selçuklular Dönemi'ndeHastaneler ve Tıp Eğitimi

Selçuklulardan bir süre önce 981'de Buveyhoğullarından Adud ad-Daula tarafından Bağdat'ta al-Huld sarayının tadili ile tesis edilen Adudi Hastanesi'nin, Cundişapur Akademisi gibi ünlü bir tıp merkezi olduğu eski kaynaklardan öğreniyor. Aynı kaynaklar yardımıyla hastanenin Selçuklular zamanında Sultan Tuğrul Bey'in emri ile Abd al-Melik tarafından ve bazı kaynaklara göre Selçuklu Sultanı'nın Veziri el-Kündürü tarafından

reorganize edilmesinden sonra, tıp eğitiminin yapıldığını, o dönemin en büyük tıp merkezine dönüştüğünü de biliyoruz.26

İlk kurulduğu zaman Adûdî Hastanesi'nde 24 hekim vardı. Selçuklular Dönemi'nde bu sayı 28'e yükseldi. Bu hekimlerin dahiliye, cerrahi, göz hekimi ve ortopedist olarak çeşitli uzmanlık dallarında hastaları bugünkü hastanelere benzer şekilde tedavi ettikleri anlaşılıyor. Ayrıca İbn Baks, Abu l'Hasan ibn Kaşkarîyâ, al-Kiss ar-Rûmî gibi tıp hocalarının orada tıp öğrencilerine ders verdikleri, Selçuklu Dönemi ve diğer kaynaklarda belirtilmektedir.27 Cundişapur'daki hastanede yetişen Sabur b. Sehl'in yazdığı Akrabadin'in, bir farmakope olarak Selçuklular Dönemi'nde Adûdî Hastanesi'nde kullanıldığı ve bu hastanede Selçuklu Sultanı Sencer Devri'nde başhekimlik yapan İbnü'l-Tilmiz'in de bu alanda bir Akrabadin ile diğer eserler yazdığı ve tıbba dair dersler verdiği biliniyor.28 İbn Tilmiz'in Adûdî Hastanesi'nde verdiği derslerde talebe sayısı elliyi bulurdu.29

Selçuklular Dönemi'nde tıp eğitiminin de yapıldığı ünlü tıp merkezi haline dönüşen Adûdî Hastanesi'nde, tıp eğitimi yapan tıp öğrencilerinin doktora tezi mahiyetinde bir tez yazdıkları 1178 (574 H.) yılında, yani

Selçuklular Dönemi'nde, Adûdî Hastanesi'nde Galenos'un Hıfzıssıhhası üzerinde yapılan ve bu hastanenin direktörü Abu Said el-Haravî tarafından okunup tıp doktora tezi olarak kabul edildiği belirtilen Kitab-ı Calinos fi Tedbir el-Essıhha adlı Ayasofya Kütüphanesi'nde bugün mevcut bir yazma eserden anlaşılıyor.30 Keykâvus b. İskender, 475 H.'de (1082) Selçuklular Dönemi'nde yazdığı Kâbusname'de tıp ilmini öğrenmede gerekli kitapları sayarken Calinus'un Sitte Aşere kitabının "Essıhha" bölümünden yararlanmıştır.31 Dediğine göre bunun Galenos'un ders kitabı olarak okutulan eseri Sitte Aşere-i Calinus'un bir parçası olması mümkündür. Bu tezin bugüne kadar ulaşan en eski tıp doktora tezi olması

ve bu usulün Avrupa'daki tıp fakültelerinde bu şekilde tez yapılmasını etkilemesi Selçuklular Dönemi'nde, Selçuklu hastanelerinin tıp eğitiminde ulaştıkları gelişmeyi simgelemesi bakımından önemlidir.

Selçuklular Dönemi'nde Bağdat'ta 1223'te Halife Mustansır tarafından inşa ettirilen Mustansariye Medresesi, içindeki hastanesinde, diğer bilimlerin yanı sıra tıp eğitiminin de yapıldığı bir üniversite şeklinde, 1067'de Selçuklu Veziri Nizam el-Mülk'ün yine Bağdat'ta tesis ettiği Nizamiye Medresesi'nden sonra ikinci bir üniversite olarak tesisiyle Bağdat'taki Adûdî Hastanesi'nin yıldızının sönmeye başladığı ve Hülagu'nun Bağdat'ı zaptı esnasında harabeye döndüğü biliniyor.32

Selçuklular Dönemi'nde İbn Sina'nın eserlerinin incelendiği ve tıp eğitiminde geniş ölçüde kullanılmaya başlandığı Bağdat'taki Adûdî Hastanesi'nin yerini, Şam'da 1154'te Selçuklu Atabegi Nureddin'in tesis ettiği Nureddin Hastanesi almaya başlıyor.

Bugün hâlâ eski haliyle ayakta duran Şam'daki Nureddin Hastanesi, Orta Asya Türk evleri ve Selçuklu medreseleri gibi bir iç avlu etrafında çift eksenli haç şeklinde 4 eyvanlı bir yapı olarak eski haliyle bugüne kadar ulaşan en eski Selçuklu Hastanesi olmasının yanı sıra, 13. asırda orada yetişen ünlü göz hekimi ve tıp tarihçisi İbn Abi Usaibia'nın Tabakat ül-etibbasında, verdiği bilgilere göre tıp eğitiminin nasıl yapıldığına dair en geniş bilgilere sahip olduğumuz bir Selçuklu hastanesidir.

İbn Abi Usaibia, Nureddin Zengi tarafından bu hastanenin başhekimliğine getirilen Abu'l-Mecd İbn Abi'l-Hâkem'den (Ubeidallah ibn Muzaffer ibn Abdullah al-Bahîlî) bahsederken, nasıl onun önce yanında asistanları ile, bu hastanedeki hasta koğuşlarında hastalara vizit yaptığını, onlara gerekli ilaç ve perhizi tavsiye ettikten sonra, hastaneye girişin karşısındaki büyük eyvanda tıp öğrencilerine çeşitli hastalık vak'alarını, Galenos, er-Razi, İbn Sina gibi eski üstadların eserlerine ve kendi

görüşlerine göre değerlendiren nasıl pratiğe dayalı teorik dersler verdiğini detaylı bir şekilde anlatır.33 Bu teorik dersler hergün üç saat sürüyordu.

Gerçi burada tıp öğrencilerine, hangi sınıflarda hangi derslerin ve kitapların okutulduğu belirtilmiyorsa da, hasta yatağı başında pratik tıp eğitiminin yapıldığı ve buna dayalı teorik derslerde de bilhassa Hippokrat, Galen, er-Razi ve İbn Sina'nın eserlerinin esas alındığı anlaşılıyor. Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde, hocalık yapan ed-Dahvar'ın İbn Sina'nın el-Kanun fi't-tıbb eserini 1183'de Şam'a getiren Fahreddin el-Mardini'den, bu konuda ders aldığı biliniyor.34 Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde önce göz hekimi sonra hoca olan ed-Dahvâr'ın bu Selçuklu Hastanesi'nde yetiştirdiği öğrencilerinden İbn en-Nefis'in İbn Sina'nın el-Kanun fi't-tıbb'ındaki anatomi bölümü için yazdığı Şerh-i Teşrih'el-Kanun li'bn Sina adlı eserinde İbn Sina'nın anatomi ile ilgili düşüncelerinin tenkidini yaparken, Miguel Servedo (1509-1553) ve Realdo Colombo'dan (ö. 1560'dan sonra) çok önce akciğer kan dolaşımını doğru olarak tarif ederek keşfetmiştir.35 Ed-Dahvar'ın öğrencileri İbn en-Nefis ile İbn Abi Usaibia'nın yine Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde yetiştirdikleri öğrencilerden İbn el-Kuff da İbn Sina'nın Kanunu'na bir şerh yazmış olup, William Harvey ve Malpigi'den önce kan dolaşımında kapiler sistemi postüle etmiştir.36

Böylece sadece teorik değil hasta yatağı başında pratik tıp eğitiminin de uygulandığı Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde tahsil edenlerin tıbbi keşifler yapmasına şaşmamak lazım. Şam'daki bir Selçuklu Dönemi tesisi olan Nureddin Hastanesi örnek alınarak 1284'te Kahire'de Türk asıllı Memlûklu sultanı Kalavun'un tesis ettiği Kalavun Hastanesi'nde aynı şekilde teori ve pratiğe dayalı tıp eğitimi yapıldığı37 ve İbn en-Nefis'in bağışladığı kitapları da ihtiva eden büyük bir kütüphanesinin de olduğu biliniyor.38 Ayrıca yanında bir medresesi vardı.39

Selçuklular Dönemi'nde hastanelerde teori ve pratiğe dayalı tıp eğitiminin gelişmesine diğer bir misal de, Anadolu'da (Kayseri) 1206 yılında Anadolu Selçuklu prensesi ve kardeşi Selçuklu hükümdarı tarafından tesis edilen kendi adları ile anılan Gevher Nesibe Hastanesi ve Gıyaseddin Keyhüsrev Tıp Medresesi'nin yanyana ikiz bir kompleks olarak inşa edilmiş olmasıdır.40 Aynı geleneğin 1555'te Süleymaniye Külliyesi'nde devam ettiği görülür. Bugüne kadar eski haliyle ulaşan bu tıp merkezinde, ünlü hekim ve astronom Kutbeddin Şirazî'nin bir süre çalışmış olabileceği, Sultan Veled'in Kayseri hakkındaki bir şiirinden anlaşılıyor.41 Şam'daki Nureddin Hastanesi 1239'da genişletildiğinde, Kayseri'deki bu Selçuklu hastanesi ve tıp medresesinin örnek alındığı anlaşılıyor.42 Ayrıca Selçuklular Dönemi'nde Basra'da bir tıp medresesinin tesisi tıp eğitiminin bu dönemde akademik bir mahiyet aldığını göstermesi bakımından önemlidir.43 Bağdat'ta Nizamiye Medresesi'nde tahsil eden ve Galen'in osteologiye ait yanlışlarını bulan ünlü hekim Abdüllatif el-Bağdadî'nin (1162-1231) Selçuklu prenslerinden Mengücekoğullarından Alaeddin Davut b.Behram'ın yanında Erzincan'da çalışırken, bu Selçuk beyinin kızı Prenses Turan Melik'in Doğu Anadolu'da Divriği'de yaptırdığı kendi ismiyle anılan ve bu gün hâlâ ayakta duran hastanenin inşaasında hekim olarak fikir vermiş olması, Selçuklu Dönemi'nde hastanelere verilen önemi göstermektedir.44

Selçukluların son döneminde 1309'da Anadolu'da Amasya'da tesis edilen hastanede tıp eğitiminin İlhanlılardan sonra Osmanlılarda da devam etmesine güzel bir misalde bu Amasya Hastanesi'nde 14 yıl hekim ve hoca olarak çalışan Türk hekimi Şerafeddin Sabuncuoğlu'nun Ebu'l-Kasım Zahravî'nin meşhur et-Tasrif'ini esas alarak buna kendi tecrübelerini katarak hasta ve hekim resimleriyle ameliyatların gösterildiği Cerrahiyet ül-Haniye adlı bir eseri Türkçe olarak 1465'te yazmış olması ve bu hastanede

öğrencisi olan Muhyiddin Efendi'nin bilahare Osmanlı sarayında hekimbaşı olurken, diğer öğrencisi Gıyas İbn Muhammed İsfahanî'nin vatanı İran'a döndüğünde Safevî şahının saray hekimi olarak Mirat ül-sıhhat isimli bir tıbbi eser yazmasıdır.45 Gerçi bu zikredilen Selçuklu hastanelerinde İbn Sina, er-Razi, Galen ve Hippokrat'ın eserleri yanı sıra el-Cürcânî'nin Zahire'-i Harzemşahî isimli akrabadinin ders kitabı olarak okutulduğu biliniyorsa da, şimdiye kadar daha fazla detaylı bilgilere rastlanmıyordu. Ancak yaptığımız araştırmalara göre, hangi sınıflarda hangi eserlerin tıp öğrencisine okutulduğuna dair Selçuklu Sultanı Sencer (1117-1157) Dönemi hekim ve astronomlarından Türk asıllı Nizâmiî Arûzî'nin Çahar Makale isimli eserinin dördüncü makalesinde46 ve daha önce yine Selçuklular Dönemi'nde 1082'de yazılan Kabûsnâme isimli Farsça eserde detaylı bilgilere rastlanmaktadır.47

Bu ve diğer kaynaklarda verilen bilgiler, Orta Çağ'da Avrupa'da Salerno, Montpellier, Paris gibi tıp fakültelerinde okutulan kitapların Schipperges'in araştırmalarına dayalı listesiyle48 karşılaştırıldığında, Selçuklular Dönemi'ndeki hastanelerin, Avrupa'da yalnız tıbbı ve hastane mimarisini değil, tıp eğitimini de ne kadar etkilediğini göstermesi bakımından çok önemlidir.

Üzerinde durulması gereken bir husus da 1082'de Selçukluların ilk döneminde Keykavus bin İskender'in yazdığı Farsça Kâbusnâme isimli deontolojik eserde tıp tahsil edeceklerin ders kitabı olarak tedris etmesi gerekli eserleri sayarken hep Galenos'un Sitte Aşere ve Hippokrat'ın Aforizmaları vs. eserlerini zikrederken49 ondan yüz yıl sonra, 12. yüzyıl sonunda yine Selçuklular Dönemi'nde Nizam-ı Aruzî, yazdığı Çahar Makale'de tıp tahsil edenlerin okuması gereken kitapları sayarken Galen ve Hippokrat'ın eserleri yanı sıra er-Razi, Huneyn b. İshak ve bilhassa İbn Sina'nın Kanun'unu anar. Böylece 12. yüzyılda, Selçuklular döneminde

İslam hekimlerinin bilhassa İbn Sina'nın Kanun'unun50 tıp eğitiminde ağırlık kazandığı görülüyor. Bunun Avrupa'ya da yansıdığı bir hakikattır. Avrupa'da tıp eğitiminde ve bilimlerin sınıflandırılmasında esas olan Huneyn b. İshak'ın Methal fi't-tıbb eseri (latincesi İsogoge in artem) (9. yy.) ile al-Farabi'nin (ö. 950) ilimlerin sayımı hakkındaki Kitab-ü ihsa'il-ulûm eseridir.51 Huneyn b. İshak'ın tıbbını, teori ve pratik olarak ayırımına sebep olmuştur. Al-Farabi ise tıbbı Ars activa ve Ars speculativa olarak ikiye ayırırken, İbn Sina'nın el-Kanun fi't-tıbb eserinin Latince tercümesine göre tıbbın 1- Scientia scientialis, 2- Scientia operativa diye ikiye ayrıldığı görülür.52

Tıp ve tıp eğitim programı, Orta Çağ İslam dünyasında olduğu gibi Avrupa'da da Huneyn b. İshak'a53 göre Tablo 2'deki gibi sınıflandırılmıştı.

Selçuklular Dönemi'nde Bağdat'a kadar gelip, oradan topladığı ar-Razi ve Ali Abbas el-Mecûzi gibi ünlü İslam hekimlerinin eserlerini Salerno'da Latinceye tercüme eden Constantin Africanus vasıtasıyla bu eserlerin Salerno ve diğer Avrupa Tıp Fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması da54 tıp eğitiminde Selçuklular Dönemi'nde erişilen yüksek düzeyin Avrupa'yı etkilemesi yönünden önemlidir.

IV. Hekimlik İmtihanları ve Hippokrat Andı'nın Selçukluların Tesiriyle Avrupa Üniversitelerinde

Uygulanması

İslam tababetinde, sadece deontolojiye önem verildiğini göstermesi bakımından değil, aynı zamanda hekimlerin imtihan edilmesinden de bahseden deontolojiye ait Kitab Adab et-Tabib isimli eserin İshak İbn Ali er-Ruhavî tarafından 9. yüzyılda eski Yunan kaynaklarına dayanılarak yazılması ve bilinen en iyi el yazma nüshasının Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde bulunması mühimdir.55 Ar-Razi de sadece hekimlik eğitiminde deontolojinin önemine değinmekle kalmamış, "Hekimlerin

imtihan edilmesine dair" Galenos'un Yunanca aslı kayıp olan eserinden Kitab al-Mansuri'de bahsetmiştir. Gerek Selçuklu hastanelerinde gerekse Avrupa tıp okullarında ders kitabı olarak okutulan bu kitabında Galenos'a dayanarak hekimin, anatomiden, organların çalışmasından, hastalıklara karşı tatbik edilecek terapi yöntemlerinden ve bilhassa hastaları tedavideki maharetinden ve el becerisinden imtihan edilmesi gerektiğinden bahseder.56 İshak İbn Ali er-Ruhavî'nin hekimlerin imtihanı ile ilgili bir eserinin bugüne kadar ulaşamaması ise büyük bir kayıptır.57

Ama gerek tıbbi deontoloji, gerekse hekim olacakların imtihan edilmeleri konusunda Selçuklu Dönemi'nde 1072'de Sa'id İbn al-Hasan'ın yazdığı Kitab at-Taşvik at-tıbbi adlı eser çok kıymetli bilgileri ihtiva etmektedir.58 Ayrıca, bu imtihanda sorulan 30 kadar soru kataloğunu da vermesi şimdiye kadar bu açıdan pek incelenmemiş olan bu eserin kıymetini daha da artırmaktadır. Bu eserin Gotha ve Beyrut nüshası bilinmekte idi.59 Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bir nüshasını bulduk. Gotha nüshası 55 varak, Nuruosmaniye Nüshası 57 varak.60

Selçuklu Sultanı Alp Arslan Dönemi'nde yazılmış 12 bölümden bir Epilog'dan oluşan bu eserin 5. bölümünde (varak 23b'de) hekimlerin hastanelerde tatbiki olarak tıp tahsil ederek yazılı eserlerde bahsedilen veya edilmeyen hastalıkları bilhassa hastalarda teşhis ve tedavisi hususunda tecrübe kazanmasından bahsetmesi61 önemlidir. Zira Galenos, ar-Razi ve er-Ruhavi'nin adı geçen eserlerinde hastanede bizzat bu becerilerin kazanılmasından bahsedilmemektedir. Bu da Selçuklular Dönemi'nde hastanelerde tıp eğitiminin tatbiki olarak uygulanmasının önemini göstermesi bakımından önemlidir.

Bu eserde İbn al-Hasan tıp eğitiminde nabızla teşhisin çok önemli olduğundan bahisle, tıp öğrencilerinin bunun için matematik ile mantık bilmesini ve müzik eğitimi yapmış olmasını, nabzın ritmini ve ahengini iyi

tespit ederek sağlıklı teşhis koyabilmesi bakımından önemli addetmektedir.62

Ayrıca tıp öğrenimi yaparak hekim olacakların, insan anatomisi yanı sıra, humoral patolojiyi iyi bilmeleri, ayrıca hastalıkların belirtilerini nabza bakmak ve idrar teşhisinden hemen anlaması gerektiğinden bahsediyor. Hekim olacakların bir insan idrarı ile hayvan idrarını, yahut bir erkekle bir gebe kadının idrarını ayırt etmesini bilmesi gerektiğini vurguluyor.63 İmtihan eden hocanın elini, imtihan edilen hekim adayına vererek nabzına baktırarak buna dair soru sorması gerektiğini belirtiyor.64

Ayrıca tıp öğrencilerinin hastanede eğitimleri esnasında deontolojik açıdan da nasıl davranması gerektiğine bir ayrı bölümde değinen İbn al-Hasan'ın, bu Kitab at-taşvik et-tıbbî eserinin diğer önemli tarafı da 8. bölümde (varak 40'tan itibaren) hekim olacakların imtihanında sorulacak olan 30 kadar sorunun kataloğunu vermesi olduğunu bir daha vurgulamak lazım. “Hekim olacakların imtihanı ve bu imtihanda sorulacak tıbbi problemler” başlıklı bu bölümde sorulacak soru kataloğundan birkaç misal verelim:

1. İnsanın nefes alması kendiliğinden mi yoksa isteğe bağlı olarak mıdır?
2. Periyodik olarak ateşin yükselmesi akut mu yoksa bir kronik hastalığın mı belirtisidir?
3. Böbrek ağrıları ile Kolik hastalığının belirtileri birbirinden nasıl ayırt edilebilir?
4. Göğüs boşluğundaki bir iltihaplanma ile karaciğerdeki iltihaplanmanın semptomları birbirinden nasıl tefrik edilebilir?
5. Böbrek taşı semptomları ile barsak kolitinin semptomları birbirinden nasıl ayırt edilebilir?

6. Karaciğer iltihabı ile barsak iltihabının semptomları birbirinden nasıl ayırt edilebilir?

7. Neden insanlarda saç ve kılların ağarmasına karşılık, hayvanların yaşlanmasında kılları ağarmaz.

8. Hangi hastalık, hemen bazı semptomlarına göre tedavi edilebilir.65

Selçuklular Dönemi’nde 1072’de İbn al-Hasan’ın yazdığı bu eser, tıp eğitiminde hastanelerin önemine değinen özel bir bölüme yer vermesi ve Selçuklular Dönemi’nde hastanelerde tıp eğitimini tamamlayanlara sorulan sorular kataloğunu vermesi açısından çok büyük bir öneme haizdir.

Ayrıca, evvelce değinildiği gibi, 1178’de Adûdî Hastanesi’nde tıp doktorası mahiyetinde yapılmış bir tezin mevcudiyeti de Selçuklular Dönemi’nde hastanelerde tıp eğitiminde bitirme imtihanlarından başka doktora mahiyetinde hekim olarak icazet alabilmek için tez yapıldığı da anlaşılıyor.

Mısır bölgesinde ise bir tıp öğrencisi derslerini tamamladıktan sonra, tabiplerin yükselebildiği en büyük makamı ibraz eden Reisü’l-Etibbâ’nın huzuruna gelir, tıp san’atını icra edebilmek için kendisinden icazet isterdi. Tıp öğrencisi icra etmek istediği branşla ilgili bir risaleyi Reisü’l-Etibbâ’ya takdim ederdi. Bu risale, bugünkü tez adı verilen doktora tezine çok benzemektedir. Tıp öğrencisi bu risaleyi ya kendisi hazırlardı veya muâsır ünlü tabiplerden veya daha önceki asırlarda şöhret kazanmış ünlü tabiplerden birisi tarafından çok güzel tarzda kaleme alınmış bir risale olabilirdi. Reisü’l-etibba bu risaledeki bilgilerle öğrenciyi imtihan ederdi ve seçtiği branşla ilgili bütün hususlarda kendisine sorular sorardı. Eğer öğrenci soruları güzel cevaplarsa kendisine imtihan eden kişi tarafından seçtiği branşla ilgili icazet verilirdi.66

Memlûklar ve Osmanlılar döneminde Kahire'de Kalavun Hastanesi'nde tahsil eden tıp öğrencilerinin böyle bir tez ile hekim olabilmek için Reisü'l-Etibba huzurunda imtihan edildiklerine dair 16. ve 17. yüzyılda verilmiş iki icazet diploması Ahmed Zeki Paşa'nın kütüphanesinde bulunarak Ahmed İsa Bey tarafından yayınlanmıştı.67 Bunlardan ikinci icazetnamenin sonundaki tarih 1011/1602'dir.

Bir muayenehane açarak İcra-i tababet edecek hekimlerin bir nevi Approbation olarak, Muhtasib denilen "Ahlak ve alışveriş yerlerinin nizamından mes'ul kontrolör" mahiyetindeki yüksek rütbeli bir memur tarafından nasıl imtihan edileceğine dair Abd ar-Rahman ibn Nasr aş-Şaizari'nin (ö. 1193) Selçuklular Dönemi'nde 12. yüzyılda yazdığı Nihâyet ar-rutba fi talab al-hisba isimli eseri çok önemli bir kaynaktır.68

Buna göre Muhtasib imtihan edeceği hekimi Huneyn İbn İshak'in ve Galenos'un "Hekimlerin İmtihan Edilmesi" başlıklı eserlerine göre imtihan edecek. İnsan vücudunun anatomisi, fizyolojisi ile humoral-patolojiden hastalıkların ilaçlarla olan münasebetlerinden, ilaçlardan, onların yerine geçebilecek maddelerden ve bunlarla hastalıkların tedavisinden sorular soracak. Göz hekimlerini ise Huneyn İbn İshak'ın "Göze Dair On Makale" isimli eserlerinden imtihan edecek. İmtihanı veren hekime Muhtasib, Hippokrat Andı'nın benzeri bir hekim yeminini yaptıracak. Bu eserde, bu Hippokrat Andı'nın metni de yer almaktadır.69 Eserin müellifi Şâizârî'nin ünlü bir hekim olarak Salahaddin Eyyubi zamanında yaşaması bu eserin değerini daha da artırmaktadır.70

Gerçi Hippokrat Andı'nın Abu Süleyman tarafından Arapçaya Kitab al-Ahd adıyla çevrildiği,71 İbn el-Kifti'nin eserinde belirttiği üzere Halife el-Muktadir Dönemi'nde 931 yılında şikâyet üzerine Bağdat'taki bütün hekimlerin halifenin iş yerlerinin kontrolörü (Muhtasib) Abu Batiha'ya emri ile, saray hekimi Sinan İbn Tâbit tarafından imtihan edildiği ve kontrol

için Hisba denilen teşkilatın tesis edildiği[72] bilinmesine rağmen aş-Şaizârî'nin 12. yüzyılda yazdığı bu eseri sayesinde, Muhtasiblerin Selçuklular Dönemi'nde hekimleri nasıl ve hangi esaslara göre sınavdan geçirerek Hippokrat Andı yaptırdıklarını ve bu andın metnini öğreniyoruz.

Anadolu Selçuklularında da 13. yüzyılda buna benzer şekilde hekimlerin kontrol edildiğine dair, Kayseri'de Gevher Nesibe Hastanesi ve Tıp Medresesi'nde çalışmış olabileceği tahmin edilen hekim Zekioğlu Ebu Bekir Sadr-ı Kunevî'nin Hekimbaşı Nahçıvanlı Müeyyetoğlu Tabib Ekmeleddin'e vezirlere ve kadılara gönderdiği mektupları içeren Ravzat ül-Küttab ve Hadikat ül-Elbab adlı eserindeki Kadı İmam üd-din'e gönderdiği mektuptan anlaşılıyor.[73] Bu mektupta müstagrep (Araplaşan) bir hekim üzerine, Ebu Bekir Sadr-ı Kunevî'nin sınavdan geçirerek, onun bir şarlatan olduğu kanaatine vardığını, oranın kadısı İmamüddin'e bildiriyor. Böylece yabancı ülkeden gelen hekimlerin 13. yy.'da Anadolu Selçuklularında resmi tabipler tarafından herhalde bir Muhtasib'in de nezaretinde sınavdan geçirilerek, sonucun o şehrin kadısına bildirildiği anlaşılıyor.[74]

İbn Abi Usaibia, Selçuklular Dönemi'nde 12. yüzyılda Halife el-Müstazi (1162-1180) zamanında Selçuklu Sultanı Sencer'in Hekimbaşı Amin ad-Daula ibn et-Tilmiz (1073-1164) tarafından hekimlerin imtihan edildiğinden bahsetmektedir.[75]

Orta Asya'daki diğer bir Türk-İslam devleti olan Harezmşahlar Dönemi'nde İbn ül-Hammar'ın, hekimlerin imtihanına dair bir layiha hazırlamaya memur edildiği biliniyor.[76]

Osmanlılarda da 16. yüzyılda buna benzer şekilde şarlatan hekimlerin çoğalması üzerine zamanın padişahı tarafından İstanbul kadısına gönderilen bir hükümle, İstanbul'daki hekimlerin sarayın Hekimbaşısı Garsuddinzade Muhyiddin tarafından imtihan edildikten sonra onlara hekimlik ruhsatı vermeden, hiçkimsenin hekimlik icra edemeyip, hastalara ilaç

veremeyecekleri, Divan-ı Humayun Defterlerine geçirilen 8 Cemaziyelahir 981 (5 Eylül 1573) tarihli padişah iradesinden anlaşılıyor.[77] Tabiplerin teftişi ve imtihanı ise, Selçuklularda olduğu gibi, Osmanlılarda da İhtisab Ağalarınca (İntisab Nazırı) yapılmış olsa gerek.[78]

Selçuklulardaki hekimleri bu kontrol sisteminin katolik İspanya'daki şehirlerde hermandades, comunidades, germanias adı altında tesis edildiği Prof. H. Schipperges'in araştırmalarından anlaşılmaktadır.[79]

Selçuklular Dönemi'nde gelişen bu sistemin Sicilya'da aynen uygulanmaya başlandığı 1140'ta ihdas edilen II. Roger'in Sağlık Kanunnamesi'nde, hekimlik icra edeceklerin bu işle ilgili memur ve hekimlere (yargıçlara) müracaat ederek onların imtihanından sonra verecekleri karara uymalarını öngören maddesinden anlaşılmaktadır.[80] Sarayında, önce Anadolu Selçuklu sultanının sarayında çalışan hekim Yakûbî'nin de[81] çalıştığı Sicilya ve İtalya İmparatoru Friedrich von Hohenstaufen zamanında, bu Selçuklu sisteminin gelişerek 1231 ve 1241'de Constitutiones Medicinales adı altında İtalya ve Sicilya'da hekimleri imtihanı, icra-i tababet etmeleri ve hekimlerin eczacılık yapamayacağı gibi esasları getiren kanunun çıkarıldığını biliyoruz.[82] İmparator, tebaasının hekimlerin bilgisizliği yüzünden tehlikeye maruz kalmamaları için imtihan edilip Salerno Tıp Okulu'nun hocaları tarafından tasdik edilmedikçe hekimlik icra edemeyeceği gibi, bundan başka hiçkimse 21 yaşına gelmeden, meşru olduğunu ispat etmezden, 3 yıl mantık okumadan önce tıp derslerine devam edemeyecekti. Tıp tahsili 5 yıl devam ediyor, bir yıl tecrübeli hekimler nezdinde staj görüyor, imtihanlarını verdikten sonra Hippokrat andına benzer bir yemin yapıyor, o zaman ona bir yüzük, bir defne dalı, bir kitap hediye ediliyor. Magister veya Tıp Doktoru unvanı taşımak ve hekimlik yapmak selahiyeti veriliyordu[83] Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Salerno tıp okulunda okutulan derslerin ve

kitapların Selçuklu hastanelerinde hekim olmak için okutulan Huneyn İbn İshak, er-Razi, İbn Sina, Galenos ve Hippokrat'ın eserleri gibi hemen hemen aynı eserler olması ve 1231'de II. Friedrich'in çıkardığı bu Constitutiones medicinales'ten çok önce 1178'de, Selçuklular Dönemi'nde Bağdat'ta Adûdî Hastanesi'nde hekim olmak için yapılan tıp doktorası tezinin bir nüshasının bugün Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunması, Salerno'daki Tıp Okulu'nda Selçuklu hastaneleri ve tıp okullarının tesirlerini göstermesi bakımından çok önemlidir. Schipperges'in belirttiği gibi II.Friedrich'in 1231'deki Constitutiones Medicinales'ini Arl ve Marsilya'da, Kuzey İtalya ve Almanya'daki buna benzer Sağlık Kanunnamelerinin eski Roma ve Bizans geleneğine değil de, İslam tesirlerine bağlı olarak Selçuklular Devri'nde yürürlüğe konulması, bu tesirlerin etkinlik derecesini göstermesi bakımından önemlidir.84

Yani Hippokrat Andı Orta Çağ'da Salerno üzerinde Hıristiyan Avrupa'ya gelerek, Antik dönem tıbbi etik geleneğinin yerleşmesi 13. yüzyılda mümkün olabilmiştir.

Enteresan olan bir diğer husus da, Türk tıbbının Batılılaşmasında büyük bir dönüm noktası olan Galatasaray'daki Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, Viyana'daki Josefinum örnek alınarak 17 Şubat 1839'da tesis edildikten sonra, ilk mezunların 18 Eylül 1843'te bitirme töreninde Sultan Abdülmecid huzurunda Hippokrat Andı'na benzer bir andı yapmalarıyla85 bu geleneğin bizde tekrar yerleşmesi ve bugün de hâlâ devam etmesidir. 18 Eylül 1843'te Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'de ilk mezuniyet törenin yapıldığı 21 Eylül 1843 tarihli Journal de Constantinople et des intérets Orientaux'daki haberde belirtilen yeminin metnini ararken tesadüfen Aka Baldaş'ın Anabilim Dalımıza hediye ettiği dedesi Dr. Hüseyin Ahmed'e ait Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'den aldığı 26 Zi'l-ka'de 1314/28 Nisan 1896 tarih ve 1668 numaralı diplomada, 1843'ten beri yapılagelen Hippokrat

Andı’na benzer yemin metnini keşfettik86 Bu yemin metni es-Şairazi’nin eserinde belirtilen ve Selçuklular Dönemi’nde 12. yüzyılda yapılan Hippokrat Andına çok benzemektedir. Böylece Hippokrat Andı’nın hekimlik tahsilini tamamlayanlarca yapılmasının Selçuklular döneminde yerleşerek oradan 13. yüzyılda Salerno ve diğer Avrupa tıp fakültelerine geçtikten sonra 1843’te Viyana üzerinden tekrar Türkiye’ye gelerek bugüne kadar süre bir gelenek halini aldığı hakikati ortaya çıkmaktadır.

Avrupa’da üniversitelerin doğup gelişmesinde Selçuklu tesirlerinin ne kadar büyük olduğunun diğer bir delili de, 1254’te tesis edilen Paris Üniversitesi’nde öğrencilerin milliyetlerine göre natio gallicorum, natio picardorum, natio normanorum, natio anglicorum diye dörde ayrılmasında, ondan 30 yıl önce, Bağdat’ta Selçuklu Dönemi’nde 1223’de açılan ve tıp tahsilinin de yapıldığı ikinci üniversite niteliğindeki Mustansırıyye Medresesi’nde öğrencilerin mezheplerine göre dörde ayrılmasının etkili olmasıdır.87

Netice olarak, zikrettiğimiz yeni kaynaklar ışığında Avrupa üniversitelerinde (hasta yatağı başında ve teorik) tıp eğitimi ile hekimlik deontolojisinin esaslarının Selçuklu Dönemi’ndeki tıp eğitimi sisteminin bariz etkilerini taşıdığı görülmektedir. Selçuklu etkilerinin belirgin olduğu gerek Paris gerekse İtalyan ve Alman Üniversitelerinde, 19. yüzyıla kadar aynı Şam’daki Selçuklu Dönemi’nin parlak tıp merkezi Nureddin Hastanesi’nde olduğu gibi, Hippokrat ve Galenos’un eserlerinin yanı sıra İbn Sina, er-Razi gibi ünlü Türk-İslam hekim ve filozoflarının eserleri (ders kitabı olarak) okutuluyordu. Sigerist’in dediği gibi 19. yüzyılın başına kadar tıp tarihi, tıp öğreniminin esasını oluşturuyordu.88

Zira 19. yüzyıla kadar tıp öğrenimi Hippokrat, Galenos, İbn Sina, er-Razi gibi eski tıp üstadlarının eserlerinin incelenmesinden ibaretti. Selçuklular Dönemi’nde, ayrıca hastanede hasta yatağı başında tıp

eğitimiyle gelişmiş bir imtihan sistemine ve hekimlik deontolojisine daha fazla önem verilmesiyle birlikte tıp eğitiminin ilk defa bir devlet üniversitesi düzenine dönüştürüldüğü görülür.

V. Selçuklu Tabetinin ve Hastanelerinin Avrupa'ya Tesirleri

Nureddin Hastanesi'nin 1154'te kurulmasından sonra Şam'ın o zamanki en meşhur tıp merkezi olduğu, Irak'tan, Anadolu'dan hatta İspanya'dan meşhur hekimlerin Şam'a geldikleri eski kaynaklarda belirtilmektedir. Bağdat'ta Selçuklu Sultanı Melikşah Devri'nde tesis edilen dünyanın en eski resmi üniversitesi olan Nizamiye'de tıp ve diğer ilimleri tahsil eden Abd al-Latif Bağdadî (1162-1231), Anadolu'da Erzincan'da Mengücükoğullarından Melik Alâ ed-Din Davud Şah bin Behram'ın (1225-1228) yanında biraz kaldıktan sonra, Kahire'ye gidip oradaki vebadan ölenden 2000 kadar kişinin iskelet üzerinde çalışarak Galen'in Osteologiye ait yanlışlarını düzeltmiş, oradan Şam'a gelerek oradaki hekimlerle ilmi münazaralar yapmıştı. Oradan Halep'e gittiğinde İbn Abi Usaibia ile mektuplaşmış ve oradan Bağdat'a geri dönmüştü. Tekrar Şam'a gelip İbn Usaibia ile görüşemeden 1231'de Bağdat'ta ölmüştü.89

İbn al-Baitar (ö. 1248) İspanya'dan Şam'a gelerek Nureddin Hastane ve Tıbbiyesi'nde dersler vermiştir. İbn al-Baitar, İbn Abi Usaibia ile birlikte Şam civarında botanikle ilgili ilmi geziler yapmış ve sonraları "Corpus Simplicia Medicamentarum et Ciborum Continens" ismi altında Latinceye tercüme edilen ve 1602'de Paris'te tekrar latince neşredilen meşhur Materia Medica ile ilgili eserini yazarak o zamanın Eyyûbi Sultanı el-Melik el-Salih'e ithaf etmişti. İbn Baitar'ın bu meşhur eseri Latinceden başka, Don Juan Amon tarafından İspanyolcaya 1840-42 senelerinde de Sontheimer tarafından Almancaya tercüme edilmişti. İbn Baitar'ın çağdaşı ve Şam'daki bu tıp90 merkezinde yani Nureddin Hastanesi'nde çalışan, Reşideddin es-Sûri, nebatları incelemek için yanında bir ressamla Selçuklu Anadolusu'na

gelmiş, incelemelerde bulunmuştur. Ne yazık ki bu incelemeleri neticesi yazdığı Müfedetü'l Edviye isimli bu eseri şimdiye kadar ele geçmemiştir.

İbn Abi Usaibia ile birlikte Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde tahsil eden ve sonra orada hoca olarak ders veren İbn an-Nafis (1210-1288), İbn Sina'nın Anatomisi'ne şerh olarak yazdığı, "Şerh'i Teşrihü'l-Kanun" isimli eserinde Miguel Serveto ve Colombo'dan önce, 13. yüzyılda ilk defa akciğer dolaşımını tarif etmiştir. İspanyol Miguel Serveto'nun İslam Tabâbeti ve Galen'in teorileri ile meşgul olması ve akciğer kan dolaşımını keşfeden İbn an-Nafis'un bu eserinin Madrid'deki Escorial Kütüphanesi'nde bulunması onun İbn an-Nafis faydalandığını gösterir bir mahiyet arz etmektedir.91

İbn an-Nafis ile İbn Abi Usaibia'nın talebesi olan İbn al-Quff, (1233-1286) Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde 13. yüzyılda yetişen en değerli cerrahlardandır. Askeri hekim olarak Aglun ve Şam kalelerinde çalışmıştır. Al-umda fi Sinaat al-Ciraha (=Cerrahi Sanatının Desteği) isimli cerrahiye ait çok değerli bir eser yazan İbn al-Quff, William Harvey (1628) ve Malpigi'den (1661) önce kapiler sistemi postüle etmişti. Cerrahi ameliyatların metod ve tekniğinin incelendiği cerrahiye ait zikredilen eserinde bilhassa ürolojik ameliyelere ve anatomiye ait bölümler çok enteresan olup, kafa anatomisine ait kısım bir süre önce Almancaya tercüme edilmiştir.92 Nureddin Zengi ve yetiştirdiği Selahaddin Eyyübi zamanındaki Haçlı seferleri esnasında İslam hekimlerinin harp sahasındaki gayrimüslimlerin cesetleri üzerinde teşrih yapmaları ile anatomi ve cerrahi alanındaki o zamanki ilerleme mümkün olmuştu. İbn al-Quff gibi cerrahiye ait eser yazan ve kapiler sistemi keşfeden o zamanın meşhur cerrahının askeri hekim olarak çalışması da bu görüşü destekler mahiyettedir.

Selçuklu Atabegi Nureddin Zengi'nin Şam'da tesis ettiği bu meşhur hastanede yetişmiş meşhur hekimlerden İbn an-Nafis'in akciğer dolaşımını

William Harvey'den çok önce keşfi, İbn al-Quff'un kapiler sistemi Malpigi'den önce keşfi, 1218'de Haçlı ordusu ile gelen Hugo Borgognoni'nin (ö. 1258) bu muhitte hastayı esrar, banotu ve adem otu suyuna batırılmış süngerle anestezi yaptıktan sonra ameliyat yapma usulünü ve cerrahinin diğer metodlarını İslam hekimlerinin tarzında öğrenerek, Haçlı seferinden Bologna'ya dönüşünde tatbik etmesi, Bologna'da tahsil eden anatom Mondino de Luzzi'nin (1275-1326) insan cesedi üstündeki teşrihlere dayanarak çoğu deyimleri Arapça olan ilk anatomi kitabını yazması hep Selçuklu tababetinin ve onun temsilcisi Şam'daki Nureddin Hastanesi'nin tesiriyle açıklanabilir.93 Sadece bu hastanede yetişen ve hocalık eden meşhur hekimlerin tıbbi eserleri değil Nureddin Hastanesi'nin mimarisi ve organizasyonu da gerek İslam gerekse Avrupa hastanelerini etkilemiştir. Selçuklu Prensi Seyfeddin al-Kaymerî'nin 1248'de Şam'da tesis ettiği ve hâlâ ayakta duran Kaymerî Hastanesi'nin planı Nureddin Hastanesi'ninkinin aynıdır.94 Kahire'de tesis edilen hastanelerde de bu tesir görülür. Nureddin Zengi için Fatımilerden Mısır'ı fetheden Salahaddin Eyyûbî Kahire'de Fatımilerin sarayının bir kısmında 1181'de bir hastane tesis etmişti. Şam'daki Nureddin Hastane ve Tıbbiyesi'nde yetişmiş ve orada hocalık yapmış Radı ed-Din el-Rahabi, İbn an-Nafis ve İbn Abi Usaibia gibi hekimler, Kahire'deki Selahaddin Eyyûbî'nin bu hastanesinde çalışmışlardır.95

Sultan Baybars'ın ordu komutanı olarak 1276'da Suriye'de bir sefere katılan Kalavun, yakalandığı kolik hastalığını Şam'daki Nureddin Hastanesi'ndeki hekimler tedavi edince, eğer sultan olursa böyle bir hastane yaptırmayı ahdediyor. Baybars'ın ölümünden sonra oğullarını bertaraf ederek 27 Aralık 1279'da el-Melik el-Mansur unvanı ile Türk Memlûk Sultanı olan Kalavun, bilahere Kahire'de Fatımilerin 975-996 yılları arasında yaptırdıkları eski Qutbiyat sarayında 1284'de yanında medrese ve

türbesiyle, Şam'daki Nureddin Hastanesi gibi 4 eyvanlı bir hastane inşa ettiriyor.

Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde tahsilinden sonra, orada hocalık eden İbn an-Nafis bilahare Mısır'a gidip Reisü'l-Etıbbalık ederken 1288'de ölümünden önce zengin kütüphanesini Kahire'deki Kalavun Hastanesi'ne vakfetmişti.96

Fransız mimarı Pascal Coste'ın 19. yüzyıl başında planını yaptığı bu Kalavun Hastanesi 4 eyvanlı olup, bunların haçvari kesiştikleri merkezi mekânın bir kubbe ile kapalı olduğu da Evliya Çelebi'nin tarifine dayanılarak ilk defa tarafımızdan ispat edildi.97

Haçvari 4 eyvanın kesiştiği merkezi yerdeki kubbesi ile Kahire'deki Kalavun Hastanesi'nin, 1457'de Mimar Antonio Filarete'nin Milano'da inşasına başladığı ve sonradan Avrupa'daki Rönesans hastanelerine tesir eden "Ospedale Magiore" Hastanesi'ne örnek olarak alındığı ortaya çıkıyor. Selçuklu Devri hastanelerinden Şam'daki Nureddin Hastanesi'nin ve Kahire'de Türk Memlûklu Sultanı Kalavun'un 1284'te tesis ettiği hastanenin 4 eyvanlı haçvari planlarıyla İtalya'daki, İspanya'daki ve dolayısıyla diğer Avrupa ülkelerindeki haç şeklinde planlı rönesans hastanelerini etkiledikleri tarafımızdan 1972'te Oxford'da, 1974 ve 1975'te Budapeşte'deki uluslararası sanat ve tıp tarihi kongrelerinde birer bildiri ile ayrıntılı şekilde incelenmiştir.98

Şam'daki Nureddin Hastanesi ve Tıbbiyesi'nde Nureddin Zengi'nin arması olarak rastlanan "Fleur de Lis" motifinin, Kahire'de Kalavun Hastanesi'nde biraz başka şekilde Türk Memlûklu Sultanı Kalavun'un arması olarak yer aldığı gibi, Haçlı Şövalyelerinin 1440 ila 1489 seneleri arasında Rodos'ta inşa ettikleri bugün hâlâ duran hastanenin üst kattaki hasta salonunda da ornament olarak kullanıldığı görülmektedir.99 Nureddin Hastanesi'nde, kurucusunun arması olarak kullanılan bu "Fleur de Lis"

motifinin daha sonraları Haçlı seferleri vasıtasıyla Avrupa'ya giderek Fransız kralının arması olması, bu Şam'daki Nureddin Hastane ve Tıbbiyesi'nin kültür tarihi bakımından da önemini göstermektedir.

Tam teşkilatlı bir hastane ve tıbbiye olan Nureddin Hastanesi kadrosunda aşşab denilen eczacıların da bulunduğu, Ayasofya Kütüphanesi'nde 3594 numarada kayıtlı ve miladi 1015'te yazılmış Kitabü't-Tereffuk fil'ıtr min et-Tıbb isimli eserin Şam'daki Nureddin Hastanesi Aşşabı (eczacısı) Şeyh İshak'a intikal ettiğine dair üzerindeki kayıttan anlaşılmaktadır. 19. yüzyılda bu hastanede 20 hekim ve eczacı çalışmakta idi.

Şam'daki Nureddin Hastane ve Tıbbiyesi'ni, sadece hasta yatağı başında klinik dersleri verilmesi bakımından değil aynı zamanda akıl hastalarının (Orta Çağ Avrupası'nın aksine), insani bir şekilde ve hastalık vak'ası olarak, tıbbi olarak ilaçla ve hatta müzikle tedavisinde de Avrupa tababetine öncülük eden bir müessese olarak da vasıflandırmak mümkün. Akıl hastalarının nasıl diğer hastalıklar gibi, Nureddin Hastanesi'nde 13. yüzyılda bile ilaçla tedavi edildiğini İbn Abi Usaibia şöyle anlatıyor:

"… Akıl hastalarına ayrılan salonda hekim Muhazzab ed-Din mania denilen el-Cunun as-Sab'i hastalığına yakalanmış bir deliye içine Opium konmuş arpa suyu içirilmesine kararlaştırdı. Bunu içen adamın hastalığı geçti ve sıhhate kavuştu."100

Şam'daki Nureddin Hastanesi'nde akıl hastalarının tedavisinde müzik tedavisi de tatbik edilmekteydi.

İspanya'da Murcia'dan Şam'a gelen meşhur hekim Abul Mecd Afdal ed-Daula Muhammed b. Abdallah al-Bahili aynı zamanda müzisyen olup müziğin hastalıkların tedavisindeki tesirini incelemişti. Bu sebepten Nureddin Zengi'nin onu hem hususi hekimi hem de Şam'daki hastanesine

ilk Reisü’l-etibba yaptığını As-Safadi, Kitab al-Wafi bi-l Wa-fayat isimli eserinde belirtmektedir.101

Osmanlı devrinde 1648’de bu hastaneyi ziyaret eden Evliya Çelebi, hastaların gamını def için günde üç defa güzel sesli hanendeler ve sazendelerin fasıllar yaptığından bahsetmektedir. Ayrıca bu hastanenin hekimbaşısı Yakubî Hüdaya’nın devayı ruh bir kitap yazdığını belirtmektedir.102 Başbakanlık arşivindeki 1673 tarihli belgeye göre Şam’daki Nureddin Hastanesi’nde Derviş Yunus hekimbaşı oldu.

Başbakanlık Arşivi’ndeki diğer belgelerden Nureddin Zengi’nin Şam’daki hastanesinin 19. yüzyıla kadar işletmede olduğunu öğreniyoruz. Suriye’de vali iken Mithat Paşa bu hastanede, kendi vakfıyla bir gureba hastanesi tesis etmişti. Hatta kurucusu Nureddin Zengi adına Şam’da Beramike’de ikinci bir hastane yaptırılmıştı. 1903’te Şam’da modern bir Türk tıbbiyesi açılınca, Suriye Valisi Nazım Paşa bu Beramike’deki hastane dahilinde vaktiyle Nureddin Zengi’nin Şam’da yaptırdığı hastaneye benzeyen kubbeli bir hastane dahi yaptırmıştı. Nureddin Zengi’ninkine benzeyen bu hastane sonraları Şam’daki Osmanlı Türk Tıbbiyesi’nin kliniği ve polikliniği olarak kullanılmıştır.103

Avrupa’nın en eski tıp fakülteleri Montpellier’in Padua’nın 1222’de, Napoli’nin 1224’te, Paris’in 1254’te, Oxford’un ve Viyana’nın 13. yüzyılda kuruldukları düşünülürse, onlardan daha eski olan Şam’da 1154’te bundan 848 yıl önce kurulan bu Türk Tıbbiyesi Nureddin Zengi Hastanesi, yetiştirdiği, akciğer kan dolaşımını William Harvey’den önce keşfeden İbn an-Nafis, kapiler sistemi Malpigi’den önce bulan İbn al-Quff bilinen en eski üniversal tıp tarihini yazan İbn Abi Usaibia, gibi hekimlerle tababetin gelişmesini etkilediği gibi, mimari ve organizasyon bakımından da gerek Türk İslam gerekse Avrupa’daki Rönesans devri hastane ve tıp fakültelerini etkilemiştir. Sadece Şam’daki bu Selçuklu Tıp Merkezi değil, birer Tıp

Merkezi niteliğindeki diğer Selçuklu hastaneleri de Avrupa'daki hastaneleri etkilemişlerdir. Hospital Saint-Blaise Hastanesi'ndeki kubbe konstrüksiyonu, Kurtuba'daki Emeviler zamanında inşa edilen caminin mihrabı üzerindeki kubbenin ve Divriği'deki Selçuklu hastanesinin bir kopyesidir.104

Tokat'ta tesis edilen, bugün Gök Medrese adıyla bilinen Selçuklu Hastanesi iç avlu etrafına gruplanan revaklarla çevrili ve iki katlı yapı şekli ile Müslümanların Gırnata'da XIV. yüzyılda tesis ettikleri hastane ile XV. yüzyılda tesis ettikleri Corral del Carbon diye anılan kervansaraya ve bilahare Katolik İspanyolların XV. yüzyılda tesis ettikleri Onate-Universitad-Üniversite binası ile XVI-XVII. yüzyılda Medina del Campo-Hospitali'ne benzemesi Selçuklu Hastanelerinin Avrupa hastane ve üniversite mimarisine ne derecede etkili olduğunu gösterir.105 Şunu da hemen ilave etmek gerek ki, Selçukluların Bağdat'ta tesis ettikleri dünyanın ilk resmi üniversitesi addedilen Nizamiye Medresesi'ne benzer ikinci bir Medrese olarak 1223'te yine Bağdat'ta Selçuklu Devri'nde halife tarafından tesis edilen Mustansıriyye Medresesi de aynı Nizamiye gibi tıp da dahil bütün ilimlerin okutulduğu bir üniversite olup her dört eyvanından biri, İslam dünyasının hemen her bir tarafından gelen öğrencilerin Hanefi, Şafii, Hambeli ve Maliki gibi dört mezhebin içtihadının öğretilmesine ayrılmıştı. Mustansıriyye'den hemen sonra Avrupa'da Arapçadan tercüme edilen müspet ilimlere ait İslam eserlerinin okutulmasının kilise yüksek okullarında öğretilmesinin yasaklanmasına karşı bir reaksiyon olarak Paris'te bu kilise yüksek okullarının talebe ve hocaları tarafından Üniversitas olarak 1254'te tesis edilen Paris Üniversitesi'nde de talebeler aynı Mustansıriyye'deki gibi dört bölüme ayrıldı. Böylece Paris Üniversitesi de Batı Hıristiyanlığının, natio gailicorum, natio picardorum,

natio normanorum ve natio anglicorum olarak dört milletini bir araya getiriyordu106

Bu da Selçuklu Devri yüksek öğretim kurumlarının Paris Üniversitesi gibi Avrupa'nın en eski üniversitelerinden birinin tesisinde ne kadar büyük rol oynadıklarını göstermektedir. Öyle ki gerek Paris gerekse İtalyan ve Alman üniversitelerinde XVII. yüzyıla kadar, aynı Adûdî Hastanesi, Şam'daki Nureddin Hastanesi ve diğer Selçuklu Tıp Merkezlerinde olduğu gibi Hippokrat ve Galenos'un eserlerinin yanı sıra İbn Sina, er-Razi ve el-Farabi gibi büyük Türk-İslam hekim ve filozoflarının eserleri ders kitabı olarak okutuluyordu107

Selçuklu hastanelerinin ve tababetinin sadece Avrupa'yı değil Cengiz Han'ın tesis ettiği Moğol İmparatorluğu zamanında Çin'deki hastane kuruluşlarını da etkilediği son senelerde Alman ve Japon sinologlarının yaptıkları ilmi araştırmalarla ortaya çıkmıştır. Kubilay zamanında Çin'de, Türkistan ve İran'daki Selçuklu hastaneleri tarzında üç hastanenin tesis edildiği bilinmektedir.108

Bunlardan biri Ta-tu'daki diğeri ise Kubilay Han'ın K'ai-p'ing-fu bölgesinde Ciandu'daki yazlık sarayında tesis edilen hastane idi. Bunlardan en büyüğü ise Pekin'de 1270 yılında yine Kubilay Han'ın inşa ettirdiği ve İslâm hekimlerinin çalıştığı Kuang-hui-sze denilen saray hastanesiydi.109 Moğollar Dönemi'nde Amasya'da 1309'da tesis edilen ve günümüze kadar gelen hastanede Selçuklu hastane mimarisinin bütün özelliklerini taşımaktadır.110

Böylece birer Tıp Merkezi niteliğindeki Selçuklu hastanelerinin ve tababetinin, Çin'den İtalya, Fransa ve İspanya'ya kadar büyük bir sahayı etkiledikleri görülmektedir. Bunun neticesi olarak Avrupa'da tıbbi rönesansın doğmasında Selçuklu tababetinin ve hastanelerinin tesirlerinin büyük olduğu ortaya çıkmaktadır.

1 İssa Bey, Ahmed: Histoire des Bimaristans (Hôpitaux a l'époque islamique), Le Caire 1928; İssa Bey, Ahmed: Ta'rih al-Bimaristanat fi'l İslam. Şam 1939; Gabriel, Albert: Monuments Turc d'Anatolie. Tom, I et II. Paris 1931-34; Ünver, Süheyl: Selçuk Tababeti. Ankara 1940; Herzfeld, Ernst: Damascus. Studies in Architecture I. Ars İslamica, IX, 1942, s. 1-53; Çetintaş, Sedat: Sivas Darüşşifası. İstanbul 1953.

2 Makdisi, G.: Madrasa and University in the Middle Ages. Studia İslamica XXXII (Memorial C. for J. Schacht, II) Paris 1970, s. 255-264; Sayılı, Aydın: Higher Education in Medieval Islam. Ankara Üniversitesi Yıllığı, II (1947-48), s. 30-71; Madkisi, G.: Muslim Instititutions of Learning in X.th Century Baghdad, BSOAS, XXIV/1 (1961) s. 1-56; Kafesoğlu, İbrahim: Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu. İstanbul 1953, s. 169.

3 İbn ul-Fuvâtî: Havadis ul-Câmi'a. Bagdad 1351, s. 59, 62, 83, 181; İbn Kesîr: al-Bidâye. Kahire 1931, XIII, s. 139-140; Bedreddin 'Aynî: 'Ikd ul-Cumân. Veliyeddin Ef. Küt. 2391 (XIX), s. 162.

4 Imadaddin al-Kâtib al-İsfahanî: Zubdat al-Nusra va Nuhbat al-usra. Trc. Kıvameddin Burslan. İstanbul 1943, s. 32.

5 Subki: Tabaka üş-Şafiyya. Kahire 1964-66, IV, s. 314; III, s. 271.

6 Terzioğlu, Arslan: Gründungsurkunden der seldschukischen und osmanischen Karankenhauser. Kunst der Orients, X 1/2, 1975, s. 144; Khadr, Mohamed: Deux actes de Waqf d'un Qarahanids d'Asie Centrale. Journal Asiatique. Tome CCLV, 1967, s. 314-314; Meyerhof, Max: Das Vorwort zur Drogenkunde des Biruni. İn: Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin. Bd. 3. H. 3. Berlin 1932, s. 45, 46.

7 Nasred-Din Munşî: Nesa'im al-ashar. Ed. Celal ed-Din Urmavî, Teheran 1338 H. /1959, s. 65; Terzioğlu, Arslan: Selçuklu Hastaneleri ve

Avrupa Kültürüne Tesirleri. Malazgirt Armağanı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1972, s. 57.

8 Kalkaşandi: Subh ul-a'şa: XIV, s. 152-157; el-Omarî: Mesalik ül-ahsar. Nşr. Taeschner, s. 10-14; Turan, Osman: Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Belleten, XII, 1948, s. 58.

9 Bkz. Terzioğlu, Arslan: Über die Architektur der Seldschukischen Krankenhäuser in İran, im Irak in Syrien und in der Türkei und ihre Weltweite Bedeutung. Zschr. f. Gesch. d. Arabisch Islamischen Wissenschaften, Bd. 6, 1990, s. 197.

10 Otto-Dorn, Katharina: Darstellungen der Turco-Chinesischen TiErzyklus in der Islamischen Kunst. In: Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens. Istanbul 1963, s. 132 f.; Öney, Gönül: Sun and Moon Rosettes in the Shape of Human Heads in Anatolien Selçuk Architecture. Anatolica, 3 (1969-70), s. 197, 198, Tafel XXIII, XXIV.

11 Hafız Abrû (Abdullah ibn Lütfullah): Zubdat at-Tavarih. Damat İbrahim Paşa Kütüphanesi (Süleymaniye), Nr. 919, s. 53; Kafesoğlu, İbrahim: Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu. İstanbul 1953, s. 169; Makdisi, G.: Madrasa and University in the Middle Ages. Studia Islamica XXXII, Paris 1970, 255-164; Sayılı, Aydın: Higher Education in Medieval İslâm. Ankara Üniversitesi Yıllığı II, Ankara (1947-1948), s. 30-71.

12 İbn al-Fuvatî: Havadit al-Câmi'a. Bağdat 1351, s. 59, 62, 83, 181; İbn Kesîr: al-Bidâye. Kahire 1931, XIII, s. 139-140; Bedr ed-Din 'Aini: İkd ul-cumân. Veliyeddin Efendi Kütüphanesi, Nr. 2391 XIX, s. 162.

13 At-Tabari: Tarikh al-Umam va al-Muluk. Kahire baskısı, C. 8, s. 97; Makrizi: Kitab al-Khitat. Kahire baskısı 1853, II, s. 405; Wüstenfeld, F.: Maqrizis Beschreibung der Hospitäler in el-Cahira. Janus, Bd. I, Breslau 1846, s. 29.

14 İbn Dokmak: El İntisar Livasitat Ikd el-Amsar, IV, s. 99, 13; İssa Bey, Ahmed: Histoire de Bimaristans a l'époque Islamique. Le Caire 1928, s. 31l

15 İbn Abi Usaibia: Uyun al-anba fî tabakat al-atibba. Ed. A. Müller, Kairo-Königsberg 1882-1884, I, s. 100ff.

16 İbn Abi Usaibia: a.g.e., I, s. 123-124; Corci Zeydan: İslâm Medeniyeti Tarihi. Terc. Zeki Megâmiz, c. 3, İstanbul 1973, s. 294-196.

17 Schöffler, Heinz Herbert: Die Akademie von Gondischapur. 2. Aufl. Stuttgart 1980, s. 33-35; İssa Bey, Ahmed: 1928, s. 27-31.

18 Schöffler, Heinz Herbert: Zur Frühzeit von Gondischapur. Festschrift zum 70. Geburtstag von Willem F. Daems. Hrsg von G. Keil, Pattensen/Han, 1982, s. 42.

19 İbn el-Kifti: Tarih al-Hükema. Ed. Lippert, Leipzig 1903, s. 383-384; İbn Abi Usaibia: a.g.e., I, s. 174; İbn an-Nedim: Kitab al-Fihrist, Leipzig 1871/72, s. 245, 303.

20 Bkz. Schipperges, H.: Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter. Berlin-Heidelberg-New York 1976, s. 63-64.

21 Schipperges, H.: a.g.e., s. 65-66. b

22 Schipperges, H.: a.g.e., s. 63.

23 Schipperges, H.: a.g.e., s. 119.

24 Ali Abbas: Liber Regius, I, 2; Bkz. Brown, E. G.: Arabian Medicine. Cambridge 1921, s. 56.

25 İbn Abi Usaibia: a.g.e., II, s. 2-9. İbn el-Kıftî: Tarih al-Hükema. Ed. Lippert. Leipzig 1903, s. 413-426; Nizamii Arûzî: Çehar Makale. Çev. A. Gölpınarlı, nşr. Süheyl Ünver, İstanbul 1936, s. 21-25. Bkz. Terzioğlu, Arslan: Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslam Bilim Adamı İbn Sina ve Tababet, İstanbul 1998, s. 28-31.

26 İmad ed-Din al-Kâtib al-İsfahani: Zubdat al-Nusra ve Nuhbat al-Usra. Trc. Kivameddin Burslan, İstanbul 1943, s. 32-33; İbn ul-Fuvati: Havadis ul-Camia. Nşr. M. Cevad, Bağdad 1351, s. 64.

27 İbn Abi Usaibia: a.g.e., I, s. 310, satır 15 f; s. 244, satır 7-12; Elgood, Cyril: A Medical History of Persia. Cambridge 1951, s. 161, 238.

28 Schöffler, Heinz Herbert: Die Akademie von Gondischapur. 2. Aufl. Stuttgart 1979, s. 113-117; İssa Bey, Ahmed: 1939, s. 61-65.

29 Elgood, Cyirl: a.g.e., s. 239.

30 Bu yazma eserin bilinen tek nüshası Ayasofya Kütüphanesi Nr. 3594'de bulunmaktadır.

31 Keykâvus b. İskender b. Kâbus b. Veşmgir b. Ziyâr: Kâbusnâme (475/1082) Mercimek Ahmed Tercümesi. İstanbul (1978), C. 2, s. 59.

32 Hau, Friedrun R.: Die Bildung des Arztes im islamischen Mittelalter. (II. Teil) Clio Medica, C. 13, Nos. 314, 1979, s. 182.

33 İbn Abi Usaibia: a.g.e., II, s. 155, 242-244.

34 Meyerhof, Max: İbn an-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufes. Berlin 1933, s. 42.

35 Ullmann, Manfred: Die Medizin in İslam. Leiden-Köln 1970, s. 176-177.

36 Hamarneh, Sami: Thirteenth Century Physician Interprets Coonnection between Arteries and Veins. Sudhoffs Archiv, Bd. 46 (1962), s. 17-26; Bkz. Spiess, Otto und Horst Müller Bütow: Anatomie und Chirurgie des Schâdeles nach İbn al-Quff. Berlin-New York 1971.

37 Terzioğlu, Arslan: Mittelalterliche Islamische Krankenhäuser… Diss. TU. Berlin 1968, s. 88-104; Makrizi: Kitab al-Khitat, Bulak baskısı 1270, C. 2, s. 379-406.

38 Meyerhof, Max: 1933, s. 51.

39 Bkz. Terzioğlu, Arslan: a.g.e., s. 104; Wüstenfeld, F.: Maqrizis Beschreibung der Hospitäler in al-Cahira, Janus, Breslau 1846, Bd. 1, s. 35.

40 Terzioğlu, Arslan: a.g.e., s. 114-118.

41 Uzluk, Feridun Nafiz: Kayseri Şehri İçin Hatıralar. Ankara 1966, s. 5.

42 Bkz. Terzioğlu, Arslan: Das Nureddin Krankenhaus in Damaskus (gegr. 1154) aus der Epoche der Seldschuken und seine Bedeutung für die Medizin und Krankenhausgeschichte. Historia Hospitalium, Heft 11, 1976, s. 64-67.

43 Hau, Friedrun, R.: Die Bildung des Arztes im islamischen Mittelalter (II. Teil) Clio Medica, C. 13, Nos. 3/4, 1979, s. 185.

44 Bkz. Terzioğlu, Arslan: İbn Sina'nın tedavi metodlarını eleştiren Abdüllatif el-Bagdadî'nin diabetes hakkında bir risalesi. Bifaskop, Yıl 7, Sayı 17, 1986, s. 18.

45 Bkz. Terzioğlu, Arslan: Fatih Döneminin Ünlü Türk Hekimi Şerafeddin Sabuncuoğlu. Tarih ve Toplum. Ekim 1991, s. 220-223. ayrıca bkz. Terzioğlu, Arslan: Die Hofspitäler und andere Gesundheitseinrichtungen der Osmanischen Palastbauten. München 1979, s. 281-283.

46 Nizamii Arûzî: Çehar Makale. Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti. Çev. A. Gölpınarlı, nşr. Süheyl Ünver. İstanbul 1936, s. 17-18.

47 Keykâvus b. İskender b. Kâbus b. Veşmgir b. Ziyâr: Kâbusnâme. Mercimek Ahmed tercümesi. İstanbul (1978), s. 2, 59-61.

48 Schipperges, H.: Arabische Medizin in Lateinischen Mittelalter. Heidelberg-New York 1976, s. 105-109.

49 Keykâvus b. İskender b. Kâbus b. Veşmgir b. Ziyâr: a.e., s. 2, 59-61.

50 Nizamii Arûzî: a.g.e., s. 17-18.

51 Schipperges, H.: a.g.e., s. 105-106.

52 Schipperges, H.: Die arabische Medizin als Praxis und als Theorie. Sudhoffs Archiv. Bd. 43 (1959), s. 317-328; Ullman, Manfred: Die Medizin im İslâm. Leiden-Köln 1970, s. 115-119.

53 Hysagoge Joannitij in medicina. In: Articella nuperrime impressa cum quamplurimis tractatibus … Lugduni 1534, fol. 2r-8v.

54 Schipperges, H.: Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter. Heidelberg, New York 1976, s. 107-118.

55 ‘Ali ar-Ruhâvî’nin K. Adab at-tabib isimli deontolojiye ait bu eseri Martin Levey tarafınan İngilizceye tercüme edilmiştir. Bkz. Levey, Martin: Medical Ethics of Medieval İslâm with Special Reference to al-Ruhawis. Philadelphia 1967. ar-Ruhâvî’nin bu eseri hakkında ayrıca bkz. Bürgel, Christoph: Die Bildung des Arztes. Eine arabische Schrift zum ärztlichen Leben aus dem 9. Jahrhunderts. Arch. Ges. Med. 50 (1966), s. 337-360.

56 Hau, Friedrun, R.: Die Bildung des Arztes im islamischen Mittelalter (II. Teil), Clio Medica, C. 13, Nos. 314, 1979, s. 187-188; ar-Razi’nin Kitab al-Mansurî ve ‘el-Hâvî isimli eserlerindeki hekimin imtihan edilmesi ile ilgili bölümleri Albert Zeki Iskandar tarafından arapça olarak (Bkz. Al-Maşriq 54 (1960), s. 471-522) yayınlanmıştır.

57 Rakka şehri valisi için Ali ar-Ruhâvî’nin “Kaifa yanbagı an yumtahan at-tabib” başlığı altında arapça olarak kaleme aldığı “hekimler nasıl imtihan edilmeli” konusundaki eseri ne yazık ki şimdiye kadar ele geçmemiştir. Bu eserden ar-Ruhâvî, Kitab adab at-tabib isimli eserinde bahsetmektedir (Bkz. Bürgel, Christoph: a.g.e., s. 341)

Heinrich Schipperges ar-Ruhâvî’nin bu kayıp eserini yanlışlıkla Hunain ibn İshak’a (Johannitus) ait olarak göstermiştir (Schipperges, H.: 1976, s. 109).

58 Eserin yazarı Rahbalı bir hekim olan Sa’id ibn al-Hasan hakkında çok az bilgi sahibiyiz (Bkz. İbn Abi Usaibia: I, s. 253) Eserin Gotha’daki

el yazma nüshasına dayanılarak Arapça baskısı Otto Spies tarafından yapıldığı gibi Ekram Schah Taschkandi tarafından da Almancaya tercüme edilmiştir (Bkz. Das Buch At-Taşwiq at-tıbbi des Sa'id al-Hasan. Ein arabisches Adab-Werk über die Bildung des Arztes. Hrsg. Und bearbeitet von Otto Spies. Bonn 1968; Taschkandi, Ekram Schah: Übersetzung und Bearbeitung des Kitab at-Taşwiq at-tıbbî des Said ibn al-Hasan. Ein medizinisches Adabwerk aus dem 11. Jahrhundert. Diss. Bonn 1968).

59 Bkz. Ullman, Manfred: Die Medizin in İslâm. Leiden-Köln 1970, s. 225.

60 Nuruosmaniye Kütüphanesi Nr. 3490.

61 Elyazma nüsha, Nuruosmaniye Kütüphanesi Nr. 3490, varak 23 b.

62 Otto Spies tarafından da yayınlanan Gotha elyazma nüshası, fol. 15 b; Ayrıca bkz. Taschkandi, Ekram Schah: 1968, s. 90-91.

63 Otto Spies tarafından yayınlanan Gotha elyazma nüshası, fol. 17a 17b, 39a; ayrıca bkz. Taschkandi, Ekram Schah: 1968, s. 92, 93, 132.

64 Otto Spies tarafından yayınlanan Gotha elyazma nüshası, fol. 39a; ayrıca bkz. Taschkandi, Ekram Schah: 1968, s. 132.

65 Nuruosmaniye Kütüphanesi Nr. 3490, varak 40 a'dan itibaren; Otto Spies tarafından yayınlanan Gotha elyazma nüshası, fol. 35b-39a; ayrıca bkz. Taschkandî, Ekram Schah: 1968, s. 126-133.

66 Bkz. İssa Bey, Ahmed: Ta'rih al-Bimaristanat fi'l İslam. Dımışk (Şam) 1939, s. 44-45.

67 İssa Bey, Ahmed: a.g.e., s. 44-48.

68 Bu eserin yazma nüshasını görerek bundan ilk defa bahsedenlerden Ahmed Issa Bey bu eser müellifinin ismini bir yerde büyük âlim Abdürrahman b. Nasrüddîn Abdullah eş-Şa'râvî ve başka bir sayfada eş-Şîrâzî olarak vermektedir (Issa Bey, Ahmed: a.g.e., s. 52, 57) Almanca yayınlarda bu isim eş-Şaizârî olarak verilmektedir. Ullmann, bu ismin

yanlışlıkla eş-Şirâzî olarak verildiğini belirtmektedir (Bkz. Ullmann, Manfred: 1970, s. 196, 225) Bu yazma eser Nicola Ziyaden tarafından 1963'de yayınlanmıştır (Bkz. Hau, Friedrun: a.g.e., s. 189-1997. Hisba ile ilgili iki eser ve müellifi Katib Çelebi'nin Kaşf az-zunûn isimli eserinde şu şekilde verilmektedir:

69 Bu yazma eserin Kahire'de 1946'da yayınlanan Arapça metnine bkz. Şaizârî: K. Nihayat ar-rutba fi talab al-hisba li-'Abd ar-Rahman b. Nasr as-Şaizari. Ed. as-Sayyid al-Baz al'Arini. Kahire 1365/1946.

70 Şaizârî'nin ayrıca K. al-İdah fi asrâr an-nikah isimli seksüel hijyene dair bir eseri vardır. Bkz. Ullmann M.: 1970, s. 195-196.

71 Bkz. Ullmann, Manfred: 1970, s. 32.

72 İbn el-Kıftî: Tarih el-Hükema. Ed. Lippert, Leipzig 1903, s. 191.

73 Uzluk, Feridun Nafiz: Anadolu Selçukluları Hekimlerinden Zekioğlu Ebu Bekir Sadr-ı Kunevi, Ankara Tıp Fakültesi Mecmuası. C. 1, Sayı 3, 1947, s. 92-15.

74 Uzluk, Feridun Nafiz: a.g.e., s. 95-96

75 İbn Abi Usaibia: I, s. 261.

76 Elgood: A Medical History of Persia. Cambridge 1951, s. 240.

77 Altınay, Ahmet Refik: Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı. Hazırlayan: Abdullah Uysal, Ankara, 1987, s. 93-94.

78 Bkz. Baltacı, Câhid: XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri. İstanbul 1976, s. 58.

79 Schipperges, H.: 1976, s. 204-205.

80 Schipperges, H.: 1976, s. 206.

81 Abu'l-Farac: K. Muhtasar Tarih ad-Duval. Beyrut 1980, s. 477-78.

82 Schipperges, H.: 1976, s. 207-208; Hein, Wolfgang-Hagen u. Sappert, Kurt: Die Medizinalordnung Friedrichs II. Eutin 1957, s. 13; Hein,

W. H. u. Sappert, K.: Zur Datierung der Medizinalordnung Friedrich II. Dtsch. Apotheker-Ztg. 1955, Geschichtsbeilage Nr. 2.

83 Uzluk, Feridun Nafiz: Genel Tıp Tarihi I. Ankara 1958, s. 86-87.

84 Schipperges, H.: 1976, s. 125-126; Hein, W. H. u. Sappert, K.: 1957, s. 101.

85 Bernard, K. A.: Ecole İmpériale de Médecine de Galata-Sérai. Journal de Constantinople et des intérèts Orientaux. I. yıl, Sayı: 51, Jeudi, 21 Septembre 1843.

86 Bkz. Terzioğlu, Arslan: İstanbul Tıp Fakültesi Tarihçesi. İst. Tıp Fak. Mecm. Supplementum 2, C. 63, Sayı 2, 2000, s. 113.

87 Mazaherî, Ali: Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları, Trc. Bahriye Üçok, İstanbul 1972, s. 167-168; Rückbrod, Konrad: Universität

und Kollegium Baugeschichte und Bautyp. Darmstadt 1977, s. 10, 11, 26.

88 Sigerist, Henry, E.: Anfänge der Medizin. , Zürich 1963, s. 2.

89 Rosenthal, Franz: Die Arabische Autobiographie. Analecta Orientalia 14 (1937) s. 31-32: Stern, Samuel Miklos: A Collection of treatises by Abd. Al-Latif al-Bagdadi, Islamic Studie I, 1962, s. 53-70.

90 Wüstenfeld, Ferdinand: Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher. Gottingen 1840, s. 130.

91 Ullmann, Manfred: Die Medizin im Islam. Leiden/Köln 1970, s. 176-177.

92 Hamarneh Sami: Thirteenth Century Physician Interprets Connection Between Arteries and Veins. Sudhoffs Archiv, 46 (1962) s. 17-26; Spies, Otto und Horst Müller Bütow: Anatomie end Chirurgie des Schädels… nach İbn al-Quff. Berlin-New York 1971.

93 Terzioğlu, Arslan: Selçuklu Hastaneleri ve Avrupa Kültürüne tesirleri. Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 52-55.

94 Ibn Jubayr: The Travels of İbn Jubayr. Ed. William Wright, Leiden London 1907, s. 5.

95 Meyerhof, Max: 1933, s. 47-48.

96 Meyerhof, Max: 1933, s. 51, Dipnotu 1; Wüstenfeld, F.: Macrizi's Beschreibung der Hospitäler in el-Cahira. Janus, 1, Breslau (1846), s. 33.

97 Terzioğlu, Arslan: Die Rolle der islamischen Krankenhäuser bei der Entstehung der kreuzförmigen Renaissence Hospitäler. Acta Congressus Internationalis XXIV. Historia Artis Medicinae. Tom. II, Budapestini 1974, s. 873-889.

98 Terzioğlu, Arslan: Die architektonische Merkmale der seldschukischen, mamelukischen und osmanischen Krankenhäuser und ihre Einflüsse auf die abendländische Hospitäler. Fifth International Congress of Turkish Art, Ed. by G. Feher, Budapest 1975, s. 828-829.

99 İbn Abi Usaibia: a.e., 213-214; Spies, Otto und H. Müller Bütow: 1971, s. 15.

100 As-Safadî: Kitab al-Wafî bi'l-Wafayat. Edition par Abbas, N. Naim et Van Ess, Partie II, s. 330-331.

101 Evliya Çelebi: Seyahatname. Nşr. Z. Danışman, C. 13, İstanbul (1971), s. 268.

102 Şehsuvaroğlu, Bedi N.: Şam Türk Tıbbiyesi, İst. Tıp Fak. Mec. 38 (1975), s. 463.

103 Terzioğlu, Arslan: Die Rolle der islamischen Krankenhäuser bei der Entstehung der Kreuzförmigen Renaissance-Hospitäler. Acta Congressus Internationalis XXIV Historiae Artis Medicinae, 25-31 Augusti 1974. Budapestini, Budapest 1976, s. 878, Abb. 11, 12, 13.

104 Terzioğlu, Arslan: Selçuklu Hastaneleri ve Avrupa Kültürüne Tesirleri, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 64, resim 14, 14b.

105 Mazaherî, Ali: Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları. Trc. Bahriye Üçok, İstanbul 1972, s. 167-168; Rückbrod Konrad: Universität und Kollegium Baugeschichte und Bautyp. Darmstadt 1977, s. 10, 11. 26.

106 Schippergers, H.: Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter. Berlin-Heidelberg New York 1976, s. 110; Schipperges, H.: Einflüsse Arabischer Wissenschaft auf die Entstehung der Universität. Nova Acta Leopoldina. N. F. 27, 1973, s. 201-212.

107 Miyashita Sabûro: Sogen no i-ryô. Kiyôtô 1966, s. 159; Rall, Jutta: Die vier grossen Medizinschulen der Mongolenzeit. Wiesbaden 1970, s. 30; Terzioğlu, Arslan: Türklerin Orta Asya ve Hindistanda Tesis Ettikleri Hastaneler. VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, C. 2, Ankara 1981, s. 811-812.

108 Terzioğlu, Arslan: Die ilkhanischen Krankenhäuser und die Einflüsse der islamischen Medizin auf Byzanz zu dieser Zeit. Proceeding of the XXIII Congress of the History of Medicine. C. 1, Lonldon 1974, s. 288.

109 Ch’en Yuan: Western and Central Asians in China under the Mogols. Los Angeles 1966, s. 60; Miyashita Saburo: s. 160.

110 Terzioğlu, Arslan: 1974, s. 288.

Türk Tıbbında Müzikle Tedavi / Dr. Haşmet Altınölçek [s.742-747]

İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuarı / Türkiye

Türkler, müzikle tedavi yöntemini ruh hastaları üzerinde ilk defa uygulayan uluslardan biridir. Avrupa'da 18. yy. sonlarına kadar manastırların veya hapishanelerin zindanlarında ölüme terk edilmiş ve hatta "ruhunu şeytan esir almış" diye diri diri yakılmış olan akıl hastaları, İslâm dünyasında ve Türkiye'de hastanelerde, dönemin olanaklarına göre birtakım ilâçlar ve müzikle tedavi ediliyorlardı. Türkler, ruh hastalarına ve tedavilerine büyük önem vermişlerdir.

Türklerde ilk ciddi müzik tedavisi Osmanlı döneminde görülmekle birlikte, Orta Asya'da, İslâm öncesi dönemde "baksı" adı verilen şaman müzisyenler tarafından çeşitli hastalıklara uygulanan tedavi çalışmaları

yapılmıştır. Bu çalışmaları günümüzde de sürdüren baksılar, Orta Asya Türkleri arasında yaşamaktadırlar.

Müziğin yardımıyla transa geçerek hastalığın tedavisine çalışan baksılar, kopuz (dutar, dombra) denilen müzik aletini kullanırlardı. Baksı'nın hastanın tedavisinde uygulamış olduğu müzik bir doğaçlama (improvizasyon) olayıdır.

Baksı, seans boyunca müzik eşliğinde dua, taklit ve dansı ustalıkla birleştirerek hastasını iyileştirmeye çalışır.Baksın kendisinden tamamen geçtiğin (trans) zaman yapmış olduğu dansın iyileştirici bir güce sahip olduğuna inanılır. Baksılar, hastaların tedavisinde beş sesli (pentatonik) müzik kullanırlardı.

Tıp tarihinde, Türklerin ruh hastalarını rehabilitasyon yolu ile tedavi ettiklerine ilişkin bilgilere rastlamak olağandır.

M.S. 834-932 yılları arasında yaşamış olan Müslüman Türk bilginlerinden Ebû Bekr Râzî, melankoliklerin, herhangi bir meşguliyet ile tedavi edilmeleri hakkında yazmış olduğu bir eserinde önce melankoliyi tanımlamış ve "…Melankolik hasta kesinlikle meşguliyetle tedavi edilmelidir…" dedikten sonra, meşguliyetle tedavinin nasıl uygulanacağını da anlatmıştır. Rahmi Oruç Güvenç, Râzî'nin bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır:

"…Melankolik hasta, balık tutma veya avlanma gibi eğlenceli işlerden biri ile uğraşmalıdır.

Mümkünse, çeşitli oyunlar araştırmalı, huyunu, ahlakını, davranışlarını beğendiği ve sevdiği kimse ile buluşup görüşmeli, dostluk kurmalıdır. Müzik öğrenmeli, öğretmeli, özellikle güzel sesle okunan şarkılar dinlemelidir. Melankolik hasta ancak bu şekilde sıkıntılarından,1 detlerinden kurtularak iyileşme olanağı sağlayabilir"

Büyük İslâm bilgini Fârâbi (870-950), Yunan felsefesini Arapça kaleme alarak, İslâm dünyasına tanıtmasının yanında, kendine özgü bir felsefe okulunun da kurucusudur. Eski Yunan müziğini de Arapça olarak kaleme alan Fârâbi, “al-Madhal fi’l Mûsikî” (Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi, no: 674) adlı eserinde çalgılardan ve müzisyenlerden söz eder.

Makamların ruha olan etkileri, Fârâbi’ye göre şöyle sınıflandırılmıştır:

1. Rast Makamı: İnsana sefa (neş’e, huzur) verir.
2. Rehavi Makamı: İnsana bekâ (sonsuzluk düşüncesi) verir.
3. Kûçek Makamı: İnsana hüzün ve elem verir.
4. Büzürk Makamı: İnsana havf (korku) verir.
5. Isfehan Makamı: İnsana hareket becerisi ve güven duygusu verir.
6. Nevâ Makamı: İnsana lezzet ve ferahlık verir.
7. Uşşâk Makamı: İnsana dihek (gülme) verir.
8. Zirgûle Makamı: İnsana nevm (uyku) verir.
9. Sâbâ Makamı: İnsana şecaat (cesaret, güç) verir.
10. Buselik Makamı: İnsana güç verir.
11. Hüseynî Makamı. İnsana sulh (sükûnet, rahatlık) verir.
12. Hicâz Makamı: İnsana tevazu (alçak gönüllülük) verir.2

Türkistan’da Buhara’ya yakın olan Afşena’da doğan büyük İslâm bilgin ve filozoflarından İbn-i Sînâ (980-1037), eserleriyle ve düşünceleriyle beş yüzyıl boyunca, İslâm ve Batı dünyasına hâkim olmuştur. Hemen bütün bilimlerde, özellikle felsefe ve tıp alanında uzun süre aşılamaz bir otorite olmuştur.

İbn-i Sînâ’nın “Kanun” adlı eserinin 3. ve 4. kitaplarında akıl hastalarının incelendiği 17. bölümü, 1659 yılında P. Vattier tarafından Latinceye çevrilmiştir. 18. yüzyılda Tokatlı b. Ahmed tarafından Türkçeye çevrilmiş olan “Kanun”, Topkapı Sarayı, Bağdat Köşkü no: 342’de ve

Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye bölümü no: 1015 numaraya kayıtlı bulunmaktadır.

İbn-i Sînâ gerek çocuk, gerekse yetişkin akıl hastalarının meşguliyet, şok, telkin, müzik ve ilâçla tedavi edilebileceğini belirtmiştir. Ayrıca, bugünkü modern psikiyatrinin ve çocuk psikiyatrisinin de kurucusu olmuştur.

İbn-i Sînâ'nın çocuk psikiyatrisine verdiği önemi, çocukları yetiştiren annelerinin bedenen ve zihnen sağlıklı olması gerektiğini, böylece sağlıklı çocuklar yetişeceğini büyük bir önemle vurgulamasından anlıyoruz.

İbn-i Sînâ, küçük çocukların bedensel ve ruhsal bakımdan daha sağlıklı bir şekilde büyümesi için, onların müzikle beden hareketlerine ve müzikle uyumaya alıştırılmalarını önermektedir. İleride bunlardan birincisinin çocuğu jimnastiğe, diğerinin ise müziğe alıştıracağını; jimnastiğin, çocuğun bedenine, müziğin de ruh sağlığına yararlı olacağını belirtmektedir.3

İbn-i Sînâ, müziğin tıpta oynadığı rolü şöyle anlatmaktadır: “Tedavinin en iyi yollarından, en etkililerinden biri, hastanın aklî ve ruhî güçlerini artırmak, ona hastalıkla daha iyi mücadele için cesaret vermek, ona en iyi müziği dinletmek, onu sevdiği insanlarla bir araya getirmektir…”4

İbn-i Sînâ, Fârâbi'nin eserlerinden çok yararlandığını ve hatta müziği de ondan öğrenerek tıp mesleğinde uygulamaya koyduğunu söylemektedir. Arapça yazdığı, Kitabü'l-Şifa'daki 12 bölüm tümüyle müziğe ayrılmış olduğundan, Baron Rudolph Deerlanger tarafından Fransızca'ya çevrilmiş ve “La Musique Arap” adıyla yayımlanmıştır.5

Ölümünden bir asır sonra, Gerhart von Cremona tarafından Latince'ye çevrilen “Al-Kanun Fi't-Tıbb” eserinin birinci, üçüncü ve dördüncü kitaplarında bulunan çocuk hastalıkları ve psikiyatrisi ile ilgili bölümleri, bu alanda sadece Türk-İslâm hekimliğini değil, 17. yüzyıla kadar Avrupa hekimliğini de çok etkilemiştir.6

Mevlâna Celâleddin-i Rumî (1207-1273) kuşkusuz, müziğin insan ruhu üzerindeki etkilerini en iyi biçimde dile getiren ve bunun en güçlü yorumunu yapan kişidir. Mevlâna'nın benimsediği tasavvuf anlayışına göre insan, bir sevgi varlığıdır. Bu sevgi, insanla Tanrı'yı birbirine yakınlaştıran, birleştirici bir güçtür. Sevgi, bütün insanları kardeşlik duyguları içinde barış sever olmayı sağlayan birleştirici bir güçtür.

Mevlâna'nın sağlığında yapılan özel törenlerin sonradan düzene konularak bir kurum niteliği kazanması, Mevlevi tarikatını oluşturmuştur. Bunu düzenleyen, biçimlendiren ve sema (dönüş) gösterisini özel bir törene dönüştüren Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled'tir.

Mevlevi tarikatında, sema töreninin özelliği, eğitim görmüş kişilerin (semazenlerin) çalgı eşliğinde dönmesidir. Bu dönüşün kaynağı ise, Kuran'da geçen "Ne yana dönerseniz Allah'a yönelirsiniz" anlamına gelen "feeynema tevellu fesemme vechullah" sözleridir. "Mevlevi" sözcüğü de "tevellu" sözcüğünden türemiş olup, dönen anlamındadır.7 Bu nedenle sema törenleri, Mevleviler için ayrı bir anlam taşır. Onlara göre göğün tüm katları Tanrı sevgisiyle döner, insanın da bu dönüşü uygulaması gerekir.

Mevlevi inanışına göre, şiir ve müzik, insan ruhunu etkilemektedir. Böylece, ilâhi aşkı güçlendirmekte ve insanı Allah'a yaklaştırmaktadır.

Mevlâna, yaşamı boyunca bilim yolunu seçmiş, cehaletle, taassupla savaşmıştı. Bundan dolayıdır ki, Mevlevi şeyhleri bilim ve irfan sahibi, aynı zamanda bestekâr kimselerdi. Mevlevi tekkeleri hem bir üniversite, hem de müzik yönünden bir konservatuardı.

Mevlevi ayinlerinde düzenlenen sema gösterisi, müzik nağmeleri ve yanık ney sesleri arasında yapılmaktadır. Müziğin ve dansın, insan ruhu üzerindeki güçlü etkisine en iyi örneği, semâda bulmaktayız.

Hz. Mevlânâ'nın, babası Bahaeddin Veled ile beraber Anadolu'ya gelirken, Mevlevî kültürünü oluşturacak malzemeyi de beraberlerinde

getirdikleri bilinmektedir. Mevlevîlerin çaldığı ney, rebab, çeng, kudûm, halile gibi belli başlı çalgılar orta Asya kökenlidir. Dinî motiflerle yoğrulmuş olan bu müzik, zamanla Mustafa Itrî Efendi, Hammamizâde İsmail Dede Efendi gibi dâhî bestecileri yetiştirmiştir. Dinî motifler, yavaş yavaş yerini sosyal konulara terketmeye başlayınca da Türk San'at Müziği, Mevlevî Müziğinin ve Asya-Anadolu Türk Müziğinin bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Mevlânâ özellikle rebab ve ney gibi çalgılara çok önem vermiştir. Müziğin ve dansın, insan ruhu üzerindeki güçlü etkisinin en iyi örneğini Mevlevî ayinlerinde yapılan sema törenlerinde bulmaktayız.

Safiyûddin Urmevî (1217?-1294), çeşitli makamlarda bestelenmiş olan eserlerin okunması sırasında insanlar üzerinde bıraktığı psikolojik etkileri incelemiş ve nevâ, buselik, uşşâk gibi makamların, insan ruhuna güç, cesaret ve ferahlık verdiğini belirtmiştir. Bu tür makamlarla bestelenmiş olan mehter müziğindeki eserlerin askere mânevi bir güç verdiği de burada söylenebilir.

Türklerin en eski tarihlerinden itibaren Selçuklular ve Osmanlılarda da görülen askeri müzik, savaşan askerin moralini, cesaretini, dinî ve millî duygularını yüksek tutmada oldukça etkiliydi.

Eski Türk hekimlerinden Şu'ûrî Hasan Efendi'nin "Ta'dilü'l Emzice" (Millet Kütüphanesi no: 66, 67, 68;

Aşir Efendi Kütüphanesi no: 264; İbnül Emin Mahmud Kemal Kütüphanesi no: 3174) adlı yapıtında, müzik ile tedavi hakkında geniş bilgi vardır. Şu'ûrî'nin müzik yöntemlerini bilmeyen bir hekimin tanı ve tedavilerinde başarılı olamayacağı iddiası, bize eski Türk hekimlerinin müzikle tedaviye ne denli değer verdiklerini göstermektedir.8

Şu'ûrî, Ta'dilü'l-Emzice adlı eserinde, belirli makamların, günün belirli zamanlarında etkili olduğunu belirtmektedir. Makamların, etkili oldukları zamanlara göre sınıflandırılışı da şöyledir:

1. Rast ve Rehavi Makamları: Seher zamanları etkilidir.
2. Hüseyni Makamı: Sabahleyin etkilidir.
3. Irak Makamı: Kuşlukta etkilidir.
4. Nihavend Makamı: Öğleyin etkilidir.
5. Hicaz Makamı: İki ezan arası etkilidir.
6. Buselik Makamı: İkindi zamanı etkilidir.
7. Uşşâk Makamı: Gün batarken etkilidir.
8. Zengüle Makamı: Gruptan sonra etkilidir.
9. Rast Makamı: Gece yarısı etkilidir.
10. Zirefkend Makamı: Gece yarısı etkilidir.

Şu'ûrî'ye göre, müziğin meclis adamlarına olan etkileri de birbirinden farklıdır: Ulema (alimler) meclisini, rast makamı; ümera (emirler) meclisini, ısfehan makamı; dervişler meclisini, hicaz makamı; sofiler meclisini, rehavi makamı etkiler.

Makam ve fasılların, çeşitli uluslar üzerinde değişik etkileri olduğunu da kabul eden Türk hekimleri hüseyni makamını, Araplar'a; ırak makamını, Acemler'e; uşşâk makamını Türkler'e; buselik makamını da Rumlar'a ve Frenkler'e dinletirlerdi.9

Eski Türk hekimleri korku, heyecan, kuşku ve ruhsal bunalım geçirenlerin nabız atışlarındaki değişme ve bunun meydana getirdiği ruhsal huzursuzluk üzerinde durur, hastalara çeşitli melodileri dinletir ve bu arada nabız atışlarını da kontrol ederek, hastaya uygun olan müziği bulur ve aynı hastalığı olanları bir araya getirerek, buldukları uygun şarkılarla tedavi ederlerdi. Yani bir çeşit grup tedavisi yapılırdı. Ruh hastalarının hoşlanacakları şarkılar kadar, beğendikleri müzik aletleri de göz önüne alınarak hastalara ve hastalıklarına göre çeşitli müzik aletleri kullanılırdı.

İnsanların renkleri, giyimleri ve hatta huyları ile makamların yakından ilişkisi olduğunu kabul eden eski Türk hekimleri ve müzisyenleri, ırak

makamını esmerlere ve saldırgan hastalara; rast makamını ve içinde rast makamının özelliklerini taşıyan makamları sarışınlara, ağır ve sessiz huylu olanlara; kûçek makamını da soğuk ve sakin huylu, beyaz tenli olanlara dinletirlerdi.10

Osmanlı Saray Hekimi Musa bin Hamûn'un Kanuni Sultan Süleyman'a sunduğu diş hekimliğine ait Türkçe eserde, diş hastalıklarının müzikle tedavisinden söz edilirken, çocuk psikiyatrisi bakımından müzik tedavisinin önemini bilen eski hekimlerin, hükümdar çocuklarının beşikte müzikle uyutulmasını önerdiklerini belirtmesi, Türk çocuk psikiyatrisinin 16. yüzyıldaki parlak döneminin bir kanıtıdır.

19. yüzyıl başlarında yaşamış olan Hekimbaşı Gevrekzade Hasan Efendi'nin "Risâletü'l-mûsikiyye mine'd devâi'r-rûhââniyye"11 ve "Netîcetü'l-Fikriyye ve Tedbîr-i Velâdetü'l Bikriyye" adlı eserlerinde konuyla ilgili bilgiler vardır.

Gevrekzade, eski Türklerde, akıl hastalarının müzikle tedavilerine büyük önem verildiğini ve uygulanan tedavi ile olumlu sonuçlar alındığını belirtmektedir. Gevrekzade, müzikle tedavinin özellikle durgun, yaşama küskün ve çevreye karşı ilgisiz hastalar üzerinde etkili olduğuna işaret etmektedir.

Hekimbaşı Gevrekzade Hafız Hasan Efendi, "Netîcetü'l-Fikriyye ve Tedbîr-i Velâdetü'l-Bikriyye" (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. 7092, s. 94a, 104a) adlı eserinde, hangi müzik makamının hangi çocuk hastalığına iyi geldiğini belirtmektedir:

1. Rast Makamı: Havaleye ve felce iyi gelir.

2. Irak Makamı: Menenjit ve hafakan hastalığına yakalanan çocuklara iyi geldiği belirtilmiştir.

3. Isfahan Makamı: Zihin açıklığı sağlar.

4. Zirefgend Makamı: Felce, sırt ağrısına, mafsal ağrılarına iyi gelir.

5. Revahi Makamı: Baş ağrılarının tümüne, burun kanamasına, ağız çarpıklığına, felç ve balgamdan ileri gelen hastalıklarda etkilidir.

6. Büzürk Makamı: Kara sevdayı gidericidir.

7. Zirgüle Makamı: Kalp hastalıklarına, menenjit hastalığına iyi gelir.

8. Hicaz Makamı: İdrar zorluğuna çok iyi geldiği ve cinsel gücü arttırdığı bilinmektedir.

9. Buselik Makamı: İnsan bedenine etkisinin yanında, yorgun beyni dinlendirici etkisi de vardır.

10. Uşşak Makamı: Ayak ağrılarına iyi gelir.

11. Hüseyni Makamı: İnsanı ferahlatan bu makam, karaciğer, kalp, mide hararetine ve gizli hummaya iyi gelmektedir.

12. Nevâ Makamı: Gönül okşayan makam olup, insanın içindeki kötü düşünceleri yok edici etkisi büyüktür.12

Hekimbaşı Gevrekzade Hasan Efendi, bu eserini yazarken eski kaynaklardan ve özellikle İbn-i Sînâ'nın "Kanun" adlı kitabından yararlandığı görülmektedir. Türklerin tıp tarihinde müzik-terapi uygulamalarındaki olaylara ait gözlem neticelerini bulmak zordur, ancak olaylardan daha çok genel tedavi anlayışları, hangi hastalıklar için hangi makamların kullanılması gerektiği, makamların etkili olduğu zaman dilimleri gibi bilgiler bulunmaktadır.

Bu açıklamaların ışığında; tıp ile müziğin ortak yönleri olduğu anlaşılıyor. Çünkü insanların dertlerini ve acılarını hafifletmek için her iki alandan da yararlanılıyor. Belki de, bu nedenle birçok tıp bilgini ve doktor, müziğe ilgi duymuştur.

Türk-İslâm Medeniyeti'nde Müzikle Tedavi Merkezleri

Tarihi kaynaklar, Selçuklu Türkleri'nde müzikle tedavinin akıl hastalarına uygulandığını bildirmektedir. Selçuklu Türkleri, İslâm aleminin

pek çok kentinde bimarhaneler, mâristanlar ve darüşşifalar kurmuşlardır. Bunlardan biri, Nureddin Hastanesi'dir.

Günümüzden 900 yıl önce, Selçuklu Sultanı Nureddin Zengi tarafından Şam'da yaptırılan Nureddin Hastanesi'nde, müzik makamları tedavi amacıyla kullanılmıştır.

Bu tür tedavi merkezlerinden bir diğeri ise, Kalavun Hastanesi'dir. Memlûklu Sultanı Kalavun'un, Kahire'de 1284'te yaptırmış olduğu ve kendi adı ile anılan Kalavun Hastanesi'nde, erkek akıl hastaları ve kadın akıl hastaları için ayrı bölümler vardı. Bu hastanede, akıl hastaları müzikle tedavi edilmekteydiler.

Yıne, Türkiye sınırları dışında kalan Halep'teki Ergun Mâristanı, akıl hastaları için 1351'de kurulmuş son Selçuklu hastanelerinden biridir.

Beyinsel özürlüler için Halep'te kurulmuş olan bu mâristandan daha önceleri, Anadolu'da çeşitli kentlerde, müzikle tedavi yöntemlerini uygulayan şifahaneler kurulmuştur. Bunlardan biri Kayseri Şifaiyesi'dir.

Çifte Medrese, Kayseri'de bulunan ilk Selçuklu eseridir. I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in yaptırdığı tıp medresesiyle kız kardeşi Gevher Nesibe Hatun'un yaptırdığı şifaiyeden oluşmaktadır.

Keykâvus Darüşşifası, 1217 yılında I. İzeddin Keykâvus tarafından hastane olarak yaptırıldı. Sivas'taki eserlerin en eskisidir.

Şifaiye, o dönemin en büyük hastanesi ve sağlık okuluydu. Burada akıl hastaları müzikle tedavi edilmekteydiler. Kapı üzerindeki kitabede "darüşşifa" adı geçmekte ise de bina, 1768 yılında bir fermanla, medreseye dönüştürülmüştür.

Amasya Darüşşifası, 1308'de, İlhanlı hükümdarlarından Olcayto Hüdahende'nin karısı ılduş (yıldız) Hatun adına, Anber bin Abdullah tarafından yaptırılmıştır. Akıl hastalarının müzikle tedavi edildiği kuruluşlardan biri olan yapıyı Evliya Çelebi, "Miskinler Tekkesi" olarak

adlandırır. Zamanında hem hastane, hem de tıp medresesi olarak kullanılan yapıda öğrenciler, hekimlik bilgilerini teorik olarak öğrenirlerdi.

Osmanlı Türkleri Döneminde Darüşşifalar

Osmanlı döneminde kurulmuş ilk hastane Bursa’da Yıldırım Bayezit tarafından yaptırılarak 1399 yılında hizmete açılan Yıldırım Darüşşifası’dır.

Tam teşekküllü bir hastane özelliğindeki bu darüşşifa, Bayezit İmareti (Külliyesi)’nin bir parçasıydı. Yıldırım Darüşşifası için Evliya Çelebi, “Seyahatname”sinde şunları söylemektedir:

“Merhum ve mağdur bayezid-i veli Vakıfnamesinde hastalara deva, dertlilere şifa, divanelerin ruhuna gıda ve def’i sevda olmak üzere on adet hanende ve sazende gulâm tahsis etmiştir ki, üçü hanende, biri neyzen, biri kemani, biri musikari, biri santuri, biri udi olup haftada üç kere gelip hastalara ve delilere musiki faslı verirler”13

Açıklaması:

“Duacı olduğumuz merhum Bayezid-i Vakıfnamesi’nde hastalara deva, dertlilere şifa, divanelerin ruhuna gıda ve sevdalıların derdini azaltması için, on adet şarkıcı, biri neyzen, biri kemancı, biri kuramcı biri santurcu, biri udi olup haftada üç kere gelip hastalara ve beyinsel özürlülere musiki faslı verirlermiş”.

Bursa Yıldırım Darüşşifası 1855 yılı depreminde hasar görmüş, bir süre Baruthane olarak kullanılmıştır. Geriye, yıkık duvarları kalmıştır.

Osmanlı döneminde, Türkler’in akıl hastaları için yaptırdıkları ikinci hastane, İstanbul’un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet’in kendi adıyla anılan camiin güneydoğusunda ve külliyenin bir parçası olan Fatih Darüşşifası’dır.

Evliya Çelebi, Seyahatname’sinde bu hastaneden şöyle söz etmektedir.

“Evvela, Tımarhaneyi Ebûlfeth Sultan Mehmet 70 hücre, 80 adet kubbe ve 200 hüddâmı vardır. Dersiâm ve hekimbaşısı vardır. Ayende ve

râvendagândan bir adam hasta olsa bimarhaneye götürüp ona hizmet ederler. Dibâ ve zibü zerbaf harir câme habları vardır. Her gün iki defa hastalara günâgün etmeyi nefise bezl olunur. Efkâfi o derece kavîdir ki vakıfnâmesinde: Eğer matbahda keklik, tarac ve süklüm kuşlarının eti bulunmaz ise bülbül, serçe ve kebüter pişüp hastalara bezl oluna, diye muharrerdir. Hastalara, divânelere defi cünün içün mutribân ve hânendegân tâyin edilmiştir. Avretler ve kefereler içün dahi başka bir köşede tımarhâne vardır…”14

Açıklaması:

“Fatihlerin babası Sultan Mehmed’in tımarhanesinin 70 hücresi, 80 tane kubbesi ve 200 yol göstericisi vardır. Öğretmeni ve başhekimi vardır. Eczacılıkla uğraşan biri hastalansa onu tımarhaneye götürüp hizmet ederlerdi.

Tımarhanede hastalar ipek çarşaflarda yatırılırdı. Her gün ve gün ve gün hastalara hoşlarına gidecek şeyler verilirdi. Vakıf o derece sağlam gelirlidir ki, vakıftan gelen belgede hastalara her zaman keklik, serçe gibi, eti lezzetli kuşların pişirilip verilmesi yazılmıştır. Hastalara ve delilere, deliliğin def edilmesi için sazende ve hanendeler gönderilmiştir. Ayrıca, kadınlara ve Müslüman olmayanlara bile bir köşede tedavi bölümü bulunmaktadır.”

Bugünkü Fatih Camii’nin güneydoğusunda, yaklaşık on bin metrekarelik bir alan üzerinde kurulmuş ve 1470 yılında hizmete girmiş olan Fatih Darüşşifası, birçok yangın ve zelzele felâketi geçirmiştir; fakat tamir edilerek 1924 yılına kadar çalışmalarını sürdürmüştür.15 Bu yıldan sonra hastane, zamanla büsbütün yıkılmış ve yok edilmiştir.

Osmanlılar döneminde, akıl hastaları için yaptırılmış hastanelerin, günümüze kadar yıkılmadan gelebilmiş olanı, Edirne’de Tunca nehri kenarında, Sultan II. Bayezid tarafından 1486 yılında kurulmuş olan Edirne

Darüşşifası'dır. Güzel çiçekler, çeşmeli bahçeler ve avluların süslediği bu şifa evinde, Yunan filozof ve doktorları tarafından ileri sürülen tedavi yöntemlerinin uygulanması sağlanıyordu. Özellikle müzik aletleriyle güzel ve hoş melodiler çalınarak yatıştırıcı tedavi yöntemleri uygulanıyordu.

Tam teşekküllü bir hastane olan darüşşifanın zamanla sadece akıl hastalarına şifa verdiği bilinmektedir. Yine Evliya Çelebi'nin ifadesine göre:

"Bazı hücrelerde evvel baharda, cünün mevsiminde, sevdazede uşşâk-ı emr-i hâkim ile, bu timaristane getirerek altın ve gümüş zincirleri ile kayd ü bend idüp her bir arslan yatağında yatar gibi kükreyip yatarlar. Bahusus, bahar faslında divaneler zincir kırdıkları mahalde Edirne'nin cümle civanları divaneleri seyre gelip dururlar.

Merhum ve mağfur bayezid-i Veli hazretleri vakıfnâmesinde; hastalara deva, delilere şifâ, üzere on adet hânende ve sâzende gulâm tahsis etmiştir ki, üçü hânende, biri neyzen, biri kemâni, biri musikari, biri santurî, biri çengi, biri çengsanturî, biri udî olup haftada üç kere gelip hastalara ve delilere musiki faslı verirler".16

Açıklaması:

"İlkbaharda sevdalanarak aklını yitiren kişiler, emir üzerine şifaneye getirilip, altın ve gümüş zincirlerle yataklarına bağlanırlardı. Bunlar, arslanlar gibi kükrerlerdi. Yalnızca, bahar mevsimine ait günlerde delilerin zincirleri çözülür ve Edirne'nin bütün gençleri, beyinsel özürlüleri seyretmeye, şifahanenin karşısına gelirlerdi.

Duacı olduğumuz merhum bayezid-i Veli vakıfnamesi'nde hastalara deva, dertlilere şifa, divanelerin ruhuna gıda ve sevdalıların derdini azaltması için, on kişi şarkıcı ve çalgıcı kulunu görevlendirmiştir ki, bunların üçü şarkıcı, biri neyzen, biri kemancı, biri kuramcı, biri santurcu,

biri udi olup haftanın üç günü hastalara ve beyinsel özürlülere musiki faslı verirlerdi."

Uzun yıllar hizmet görmüş olan bu kurum, 1. Dünya Savaşı nedeniyle boşaltılmış ve oradaki akıl hastaları, yine Edirne'nin Kıyık semtindeki Fransız hastanesine taşınmışlardır. Günümüzde darüşşifa, onarılarak müze haline getirilmiştir.

Fatih döneminde (1451-1481) yapılan Topkapı Sarayı'nda yetenekli çocuk ve gençlerin yetiştirildiği Enderun denilen saray okulu vardı.

Müzik, güzel yazı, nakış, ciltçilik, tezhip ve minyatür sanatları derslerinin verildiği Enderun Okulu'nda bir de hastane bulunmaktaydı. Burada, genç yaştaki Enderun üyeleri müzikle tedavi edilirdi.

Darüşşifalarda müziğin tedavi etkisi, ancak Türk müziğinin makam, usûl ve nağme zenginliği, ses aralıklarının insan sesine uygunluğu ile mümkün olmaktadır.

Türkler, daha Selçuklular döneminden itibaren, akıl hastalarının tedavisi için şifahaneler kurmuşlardır. Bu şifahanelerde dönemin çok ileri bir düzeyde sayılabilecek tedavi metodları uygulanıyordu.

Müzikle tedavi, bir destek ve meşguliyet tedavisidir. Tarih boyunca, psikolojik rahatsızlıkların giderilmesinde müziğin kullanıldığı, yapılan araştırmalarda ortaya çıkmıştır.

1 Rahmi Oruç Güvenç, Türk Musikisi Tarihi ve Türk Tedavi Musikisi, Metinler Matbaası, İstanbul, 1991, s. 13.

2 Ruhi Kalender, "Türkler'de Musiki ile Tedavi", Ank. Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XXIX, Ank. Ünv. Basımevi, Ankara, 1987, s. 363.

3 Aydın Sayılı, İbn-i Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, s. 26.

4 Bekir Grebene, Müzikle Tedavi, Güven Yayınları, Ankara, 1978, s. 26.

5 Yılmaz Öztuna, Türk Musikisi Ansiklopedisi, Cilt: 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, s. 50.

6 Sayılı., a.g.e., s. 258.

7 İsmet Zeki Eyuboğlu, Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi, Der Yayınları, İstanbul, 1993, s. 224.

8 Fahrettin Kerim Gökay, Ruh Hastaları, 5. Basım, Başarı Matbaası, İstanbul, 1939, s. 35-36.

9 M. Sadık Yiğitbaş, Müzik ile Tedavi, Yelken Matbaası, İstanbul, 1972, s. 312.

10 Fahrettin Kerim Gökay, Ruh Hastaları, 5. Basım, Başarı Matbaası, İstanbul, 1939, s. 35.

11 Recep Uslu, "Hasan Ef. Gevrekzade", İslam Ansiklopedisi, Cilt: 16, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1997, s. 317.

12 Adnan Abdullah Adıvar., Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1943, s. 190.

13 Evliya Çelebi, Seyahatname, Çev.: Ahmet Cevdet, Cilt: I-III, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, 1944, s. 470.

14 Evliya Çelebi, Seyahatname, Der.: Mehmet Aksoy, İskit Yayınları, İstanbul, 1962, s. 47.

15 Fevzi Samuk., Türkiye'de Akıl Hastahanelerinin Dünü ve Bugünü, İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakıf Yayınları, İstanbul, 1980, s. 40.

16 Çelebi, a.g.e., s. 470.

ADIVAR, Adnan Abdullah, Osmanlı Türkleri'nde İlim, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1943.

EVLİYA ÇELEBİ, Seyahatname, Çev.: Ahmet Cevdet, Cilt: I-III, Semih Kitabevi, İstanbul, 1944.

EVLİYA ÇELEBİ, Seyahatname, Der.: Mehmet Aksoy, İskit Yayınları, İstanbul, 1962.

EYUBOĞLU, İsmet Zeki, Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi, Der Yayınları, İstanbul, 1993.

GÖKAY, Fahrettin Kerim, Ruh Hastaları, 5. Basım, Başarı Matbaası, İstanbul, 1939.

GREBENE, Bekir., Müzikle Tedavi, Güven Yayınları, Ankara, 1978.

GÜVENÇ, Rahmi Oruç, Türk Musikisi Tarihi ve Türk Tedavi Musikisi, Metinler Matbaası, İstanbul, 1991.

HAŞİM BEY, Mecmûa, Kayolzade Mehmed Hariri Matbaası, İstanbul, 1864.

KALENDER, Ruhi, "Türkler'de Musiki ile Tedavi", Ank. Ünv. İlâhiyet Fak. Dergisi, C. XXIX, Ank. Ünv. Basımevi, Ankara, 1987.

ÖZTUNA, Yılmaz., Türk Musikisi Ansiklopedisi, Cilt: 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970.

SAMUK, Fevzi., Türkiye'de Akıl Hastahanelerin Dünü ve Bugünü, İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakıf yayınları, İstanbul, 1980.

SAYILI, Aydın., İbn-i Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

USLU, Recep., "Hasan Ef. Gevrekzade", İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 16, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1997.

Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış / Prof. Dr. İsmail Yiğit [s.748-756]

Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

1. İlmî Hayatın Canlanması

Abbasi Hilâfeti'nin Doğu İslâm dünyasını yerle bir eden Moğollar tarafından yıkılışından 6 yıl önce, 1250 yılında Mısır'da kurulan Memlükler, hâkimiyetlerini 1517 yılında Osmanlılar tarafından yıkılmalarına kadar sürdürdüler. Memlük tarihçilerinin Türk Devleti adıyla zikrettiği bu büyük ve uzun ömürlü devletin tarihi, günümüzde genellikle sultanlarının mensup olduğu ırka göre ikiye ayrılarak incelenmekte, Türk asıllı sultanların hüküm sürdüğü birinci döneme (1250-1382) "Bahrî

Memlükler veya Türk Memlükleri”, Çerkez asıllı sultanların hüküm sürdüğü ikinci döneme (1382-1517) ise “Burcî Memlükler veya Çerkez Memlükleri” isimleri verilmektedir

1260 yılında, kuruluşlarından sadece 10 yıl sonra, Doğu İslâm dünyasını kasıp-kavuran Moğolları Aynicâlut’ta hezimete uğratarak adeta tarihin akışını değiştiren Memlükler, kazandıkları bu mühim zafer sayesinde, başta ülkeleri Mısır ve Suriye olmak üzere İslâm dünyasının kalan kısmını, bütün insanlığı tehdit eden Moğol tehlikesinden kurtarmakla iyi bir başlangıç yapmışlardı. Onlar, bu üstün hizmetlerini, İlhanlı Moğollarına ve onlarla işbirliği yapan Orta Doğu Haçlı prensliklerine karşı yürüttükleri başarılı mücadeleyle sürdürdüler. Moğolları durduran ve söz konusu Haçlıları nihâî olarak bölgeden çıkaran Memlükler, Mısır Abbâsî Hilâfeti’nin merkezi olmak ve mukaddes Hicaz bölgesinin hâkimiyetini üstlenmekle elde etmiş oldukları merkez ve en güçlü İslâm devleti olma özelliklerini, dengenin Osmanlılar lehine bozulmasına kadar iki asırdan fazla devam ettirdiler. Bu siyâsî ve askerî başarılar yanında, Memlükler devri, eşine az rastlanır parlak bir ilmî harekete sahne oldu.

Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen İslâmî fetihlerden itibaren canlı bir ilmî hayata sahip olan Kahire ve Dımaşk, Memlüklerin kuruluş yıllarında, İslâm dünyasının en önemli iki kültür merkezi haline gelmişti. Çünkü İslam dünyasının doğuda Moğollar ve Haçlılar, Endülüs’te ise Muvahhidleri yıkarak Müslümanlara ait merkezlerin çoğunu istilâ eden Haçlılar yüzünden tarihinin en önemli krizini yaşadığı bu yıllarda, zamanın güvenlik içindeki yegane İslâm ülkesi olan Memlük Devleti’nin himayesine sığınan Müslüman mültecilerin arasında, bu ülkelerin en mümtaz alimleri de bulunuyordu. Bu alimlerin de katılmasıyla Memlük Devleti’nin başşehri Kahire, birkaç yıl önce Moğollar tarafından tahrip edilen İslam dünyasının en önemli kültür merkezi Bağdat’ın yerini aldı. Abbasi Hilafeti’nin

Memlüklerin himayesinde Kahire'de yeniden kurulması da, Memlük başkentini aynı zamanda İslam dünyasının en önemli siyasî ve dînî merkezi haline getirmişti.1 Bu gelişme, ülkeye gelen alimlerin sayısını daha da arttırdı. Salâhaddin-i Eyyûbî ve halefleri tarafından yaptırılmış olan çok sayıdaki medrese, zamanın en ünlü alimlerini bir araya getiren kurumlar oldu. Doğu ve Batı İslam dünyasının ilim yıldızlarını bünyesinde toplayan Kahire ve Dımaşk medreselerinde merkezileşen ilmî hareket, Memlük sultanlarının da desteğiyle büyük bir gelişme gösterdi. İlme ve ilim adamlarına büyük önem veren sultanlar ve diğer devlet adamları, adeta birbirleriyle yarışarak çok sayıda medrese inşa ettirdiler ve bu medreselerde görev yapan müderrisler, okuyan talebeler ve hizmetlilerin tüm ihtiyaçlarını karşılayacak geniş vakıflar tahsis ettiler. Onların bilhassa Kahire ve Dımaşk'ta yaptırmış olduğu bu müesseselerden günümüze kadar ayakta kalanlar, Memlük ilmî hareketinin canlı şahitleri durumundadırlar.

Memlük sultanlarından bazıları, ilim ve ilim adamlarına büyük değer veriyor ve onları saraylarına çağırarak ilmî meclisler düzenliyorlardı. İbn Tağrîberdî'nin bildirdiğine göre, tarih dinlemenin tecrübeden daha önemli olduğunu söyleyen I. Baybars, tarihçilere büyük ilgi gösteriyor ve onları dinlemeyi seviyordu.2 Yine onun alimlere ve şeyhlere hürmet ettiği, bilhassa Şeyh Hızır'ın bütün söylediklerini yerine getirdiği,3 dînî meselelerdeki hataları yüzünden kendisini şiddetli bir dille uyaran büyük alim Nevevî'ye sonuna kadar tahammül gösterdiği bilinmektedir.4 Önemli sultanlardan Muhammed b. Kalavun da alimlere büyük değer verir, sık sık onlarla toplantı yapardı. Ünlü tarihçi Ebü'l-Fidâ onun yakın dostuydu. O, meşhur alim İbn Teymiye'ye de hürmet eder; hatta onu ayakta karşılardı.5 el-Melikü'n-Nasır Hasan ve Müeyyed Şeyh el-Mahmudî gibi ilimle bizzat meşgul olan sultanlar vardı. Siraceddin Bulkînî'den aldığı Sahih-i Buhârî icâzetnâmesini seferlerinde dahi yanında götüren Şeyh el-Müeyyed,6

Aynî'nin anlattığına göre, haftada iki gün alim ve salihlerden bir grubu toplar, yapılan ilmî tartışmalara müeddep bir şekilde bizzat katılırdı. Çoğu Cuma akşamlarında da, fukahâ, kurrâ ve vaizlerin katıldığı mecliste, gece yarısına kadar Kur'an okunur, ilmî tartışmalar yapılırdı.7 Kelam, fıkıh, tefsir, nahiv ve belâgat ilimlerinde geniş bilgisi olan ve siyer ve tarih kitaplarını okumaya ve güzel sanatlara düşkünlüğüyle bilinen Kansuh el-Gavrî'nin huzurunda toplanan ilim meclisleri de meşhurdu. Sultan ilmî tartışmalara alimlerden biri gibi katılırdı.8 Sultanların bu şekilde ilme değer vermeleri ve alimlerle yakından ilgilenmeleri, şüphesiz ki, ilmî hayatın canlanmasına ve ilim müesseselerinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.

2. Eğitim ve ÖğretimMüesseseleri

A. Mektepler/İlkokullar

Memlükler zamanında özel ve genel olmak üzere iki tip ilkokul/mektep bulunuyordu. Geçimini öğretmenlikten kazanmak isteyen şahıslar tarafından açılan özel ilkokullarda öğrenci velilerinden belirli bir ücret alınırdı. Genel mektepler ise, sultanlar, diğer devlet adamları ve büyük tüccarlar tarafından sırf Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla inşâ ettirilir, bütün ihtiyaçları devlet veya bu eserlerin sahiplerince yapılan vakıflar tarafından karşılanırdı.9 Genellikle cami, medrese ve hastanelerin bünyesinde yer alan10 ve asıl maksat yetim çocuklarını himaye olduğu için Mekâtibü'l-eytâm/yetim mektepleri adıyla bilinen bu mekteplere yetim çocuklar yanında fakir ve asker çocukları da devam ederdi. Mekteplerde okuma-yazma öğretimiyle birlikte, Kur'an-ı Kerim ve bazı hadis metinleri okutulur, hafızlık yaptırılır, ilmihal bilgileri, temel hesap bilgileri ve yazışma usulleri öğretilirdi. İlköğretimden hedeflenen, çocukların en uygun usulle iyi bir şekilde yetişmelerini sağlamak ve onları faydalı birer insan olmaya hazırlamaktı. Bu maksatla edep ve görgü kaideleri üzerinde

hassasiyetle durulur, çocuklara anne-babalarına itaat etmeleri, iyi alışkanlıklar edinmeleri ve kötülüklerden uzak durmaları tavsiye edilirdi.11

İlkokul öğretmenlerinde güzel ahlak sahibi, ilim ve amel bakımından ehil kimseler olmaları şartları aranırdı. İbnü'l-Uhuvve bu şartlar hakkında şöyle demektedir:

"Muallimin ehl-i salah kişilerden, güvenilir, iffet sahibi, hafız-ı Kur'an, güzel yazı yazan ve hesabı iyi bilen biri olması şart koşulurdu. Onun evli olması tercih edilir, güzel ahlak ve dindarlığıyla tanınmış çok yaşlı olanları hariç bekarların çocukları okutmak için mektep açmasına izin verilmezdi. Bununla birlikte, muallimlik izni, ancak ehliyetinin kesin olarak bilinmesi ve güvenilir kimselerin tezkiyesi şartıyla verilirdi."12 Muallimlerde bulunması gereken bu şartlar, çoğu kere mektepler için hazırlanan vakfiyelerde yer alırdı.13 Mekteplerde çalışan diğer görevliler için de güzel ahlak sahibi olma şartları aranırdı.14

Mekteplere başlama hususunda en makbul yaş 7 olmakla birlikte, ailelerin pek çoğu daha küçük yaşlardaki çocuklarını da gönderirlerdi. Öğretim süresi, çocuğun kabiliyetine göre değişmekle beraber, ergenlik yaşına ulaşanların ilişiği kesilirdi; ancak hafızlıklarını tamamlamak gibi özel bir durumları olanlara, bir süre daha devam izni verilirdi. Ayrıca her mektebe devam edecek öğrencilerin azami sayısı vakfiyelere yazılırdı.15

Mekteplerde günlük program güneşin doğmasından itibaren başlar ve ikindiye kadar devam ederdi. Cuma günleriyle dînî bayramlardan önce ve sonra birkaç gün resmî tatil olurdu. Mekteplerde hafızlığını tamamlayanlar için görkemli hatim merasimleri yapılır, güzel bir şekilde giydirilen hafızlar, en güzel şekilde süslenmiş atlara bindirilerek şehrin caddelerinde dolaştırılırdı. Bu mektepleri başarıyla tamamlayanların önemli bir kısmı, üst seviyedeki eğitim-öğretim kurumları olan medreselere devam ederdi.

B. Medreseler

Medreseler, İslâm dünyasında bir eğitim kurumu olarak ortaya çıkışından itibaren Ehl-i Sünnet kültürünü güçlendirmek gibi önemli bir misyon üslenmişti. 1055 yılında Bağdat'a girerek Abbâsî Hilâfeti'ni Şîî Büveyhîlerin hâkimiyetinden kurtaran Selçuklu sultanları, bir asırdan fazla Bağdat'a hâkim olan bu hanedan zamanında halk arasında yayılmış aşırı Şîî düşünce ve inançları ortadan kaldırarak Ehl-i Sünnet ilkelerini hâkim kılmak için ilmî hareketi canlandırmaya büyük önem vermişlerdi. Bu maksatla dinin doğru öğretilmesini sağlayacak müesseseler olarak gördükleri medreseler inşâ ettirerek kısa sürede onların sayısını arttırdılar. Büyük Selçuklu Sultanı Alp Arslan (1064-1072) ve veziri Nizamülmülk, inşa ettirdikleri Nizamiyye medreseleriyle bu konuda önemli bir çığır açarak kendilerinden sonrakilere öncülük etmişlerdi.

Başta fıkıh ilmi olmak üzere dînî ilimler ve Arap dili öğretimine dayanan medrese geleneği, Selçuklulardan sonra Zengiler ve Eyyubiler tarafından da devam ettirildi. Suriye'de ilk medreseler, Batınîlere karşı Ehl-i Sünnet düşüncesini yaymak ve ülkede siyasî birliği temin etmek için başlatmış olduğu çalışmada medreselere büyük önem veren Nureddin Zengi tarafından inşa ettirilmişti. Mısır'da ise, Eyyubilerin kurucusu büyük devlet adamı Salahaddin-i Eyyûbî tarafından yaptırıldı.16 Devletini Şîî Fatımî Devleti'nin enkazı üzerine kuran Salahaddin, yönetimi ele geçirdikten hemen sonra, Kahire'de, dört Sünnî mezheb üzere medreseler açtı. Maksadı 962-1171 yılları arasında bir asırdan daha fazla Şîî Fatımî Devleti'nin merkezi olarak kalan ülkesinde Şîî düşüncenin izlerini silmek ve Sünnî mezhebleri güçlendirmekti. O, Suriye'yi hâkimiyeti altına aldıktan sonra Dımaşk'ta da yeni medreseler yaptırdı. Onun halefleri ve diğer devlet ricali, bu faaliyetinde onu taklit ederek büyük şehirlerde çok sayıda medrese inşâ ettirdiler.

Dolayısıyla, Mısır ve Suriye tahtını Eyyubilerden devralan Memlüklerin kurulduğu yıllarda ülkede pekçok medrese bulunuyordu. Eyyûbî devlet adamlarını örnek alan Memluk sultanları ve büyük emirler, medrese, cami, hangâh ve zaviye gibi her biri önemli kültür merkezi olan müesseseler inşa ettirmek hususunda birbirleriyle yarıştılar. Medreselerin müderrislerini bizzat kendileri tayin eden Memluk sultanları, müderris ve talebelerin ihtiyaçlarını karşılamak hususunda çok cömert davranırlardı. İçlerinden bazıları, bu medreselere giderek, zamanın meşhur alimlerinin vermiş olduğu dersleri takip ederlerdi.

Fıkıhla birlikte diğer dînî ilimler ve dil ilimlerinin de okutulduğu bu medreselerin ekseriyyeti, dört mezhebten birine ait fıkıh medresesi hüviyetini taşıyordu. Bazı medreselerde ise iki, üç, ya da dört mezhebin fıkhı birlikte okutuluyordu. Bu fıkıh medreseleri yanında, Daru'l-Kur'an ve Daru'l-hadis adı verilen Kur'an ve Hadis ilimlerine mahsus ihtisas medreseleri mevcuttu. Bu şekilde dini ilimler ve Arap dilinin okutulduğu medreselerin sayısı, Memlükler zamanında büyük rakamlara ulaşmıştı. Başkent Kahire'de, bazıları faal olmamakla beraber, 74 medrese mevcuttu. Makrizî'nin Kahire topoğrafyasına dair "el-Hıtat" isimli eserinde tanıttığı bu medreselerin mezhepler ve okutulan ilimlere göre dağılımı şöyleydi:

Şafiî medreseleri 14

Malikî medreseleri 4

Hanefî medreseleri 10

Şafiî-Malikî medreseleri 3

Şafiî-Hanefî medreseleri 6

Malikî-Hanefî medreseleri 1

Dört Mezheb medreseleri 4

Daru'l-hadis 2

Mezheb belirtilmeyenler 25

İnşaat halindekiler 5

Toplam 74

Memlükler devrinde Suriye'nin merkezi Dımaşk'ta (Şam) bulunan medreseler, sayı bakımından Kahire medreselerinin iki katından daha fazlaydı. Nuaymî, bu medreseleri ve oralarda görev yapan müderrisleri tanıttığı meşhur eserinde,17 toplam olarak 159 medrese hakkında bilgi vermiştir. Onun tasnifine göre, fıkıh medreseleri Kahire'dekilerden farklı olarak tek mezhebe aittir, yine burada Kahire'de adı geçmeyen Dâru'l-Kur'anlar ve müstakil tıp medreseleri vardır. Şam medreselerinin ilimlere ve mezheblere göre dağılımı şöyledir:

Daru'l-Kur'an 7

Daru'l-hadis 16

Daru'l-Kur'an ve'l-hadis 3

Şafiî medreseleri 63

Hanefî medreseleri 52

Malikî medreseleri 4

Hanbelî medreseleri 11

Tıp Medreseleri 3

Toplam 159

Memlükler zamanında diğer şehirlerde de çok sayıda medrese bulunuyordu. Hatta ünlü seyyah İbn Battûta, Mısır medreselerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu söylemiştir.18 Önemli ilim merkezlerinden biri olan Kudüs'teki medreselerin sayısı ise 40 civarındaydı.19

Bu medreseler zengin kütüphanelere sahipti. Ayrıca pek çoğunun bünyesinde önce işaret ettiğimiz gibi yetim ve yoksul çocuklar için yapılmış mektepler mevcuttu. Bu medreselerde görev yapan müderrisler, okuyan talebeler ve orada görev yapacak hizmetlilerin her birinin ihtiyacı

medreseye tahsis edilen gelirlerden karşılanırdı. Medrese yaptıran sultan veya emir, inşâatın başlaması safhasında veya açılış merasiminde, medreseye tahsis ettiği vakıfları açıklardı. Makrizî, Zâhiriyye medresesi hakkında verdiği şu bilgi, durumu açıklamaya yeterlidir:

“2 Rebiülahir 660 günü temeli atılan medresenin inşaatı 2 yılda tamamlandı. İnşaatın başladığı günlerde Şam’da bulunan Sultan (el-Melikü’z-Zâhir Rükneddin Baybars), bu medreseye tahsis ettiği vakıfların listesini emir Cemaleddin b. Yağmur’a göndererek, ona, bu inşaatta hiç bir şekilde ücretsiz usta ve işçi çalıştırılmamasını ve çalışanların ücretlerinin de eksiksiz olarak ödenmesini emretti… Medresede bir kütüphane yapılmıştı. Bu kütüphane, çeşitli ilim dallarında yazılmış başlıca eserleri ihtiva ediyordu. Ayrıca medresenin yanında Müslümanların yetim çocuklarının Allah’ın kitabını öğrenmelerini sağlamak için bir mektep inşa edilmişti. Bu çocuklara, elbise ve burslar dağıtıldı…”20

Makrizi’nin kayıtlarına göre, Karasungûriyye, Elbûbekriyye, Sâbıkiyye ve Cemâliyye medreselerinde de birer kütüphane ve birer yetim mektebi bulunuyordu.21 Dımaşk tarihçisi Nuaymî de, Şam medreselerindeki yetim mektepleri hakkında malumat vermiştir.22

Kahire’deki Mansuriyye23 ve Müeyyediyye medreselerinde tıp dersleri verildiğinin bildirilmesi24 bu medreselerin bazılarında, tıp ve diğer müsbet ilimlerin de okutulduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Nuaymî’nin Dımaşk’taki 3 adet tıp medresesini tanıtması, az sayıda da olsa müstakil tıp okullarının bulunduğunu ortaya koymaktadır.25

Talebe mevcudu, medrese binalarının ve vakıf gelirlerinin kapasitesine göre değişiyordu. Muasır tarihçilerin, “dünyada benzeri yok”26 diye tavsif ettikleri Sultan Hasan en-Nasır medresesesinin öğrenci sayısı 400.27 Şeyh el-Müeyyed’in az önce adı geçen Müyyediyye’nin öğrenci sayısı ise 155 idi.28 Memlükler zamanında görüldüğü şekilde sayıları oldukça artan

medreseler, ilim ve te'lifle uğraşan yeni nesillerin yetişmesine ve yoğun bir ilmî faaliyete zemin hazırladı. İslâmî ilimlere yeni bir altın devir yaşatan dönem alimleri, sahalarında yerleri doldurulamayan kıymetli eserler kaleme aldılar.

Diğer taraftan, Osmanlı ilmî muhitinin teşekkülünde, Memlük medreselerinde yetişen alimlerin büyük katkıda bulundukları görülmektedir. Bu alimlerin başında, Orhan Bey zamanında açılan ve ilk Osmanlı medresesesi olan İznik medresesinin ilk başmüderrisi, Davud el-Kayserî (ö. 1350) gelmektedir. Tahsilini Mısır'da tamamlayan bu alim, başmüderrislik görevini 20 yıl sürdürmüş, ilmî şahsiyetiyle talebeleri üzerinde etkili olmuş ve tasavvufun Osmanlı ülkesinde kolaylıkla benimsenmesini sağlamıştır.29 Onun gibi tasavvufun yayılmasında etkili olan meşhur Osmanlı alimi Şemseddin Fenâri de yüksek tasilini Mısır'da yapanlardandı.30 Dımaşklı meşhur kırâat alimi İbnü'l-Cezerî, Bursa'da 4 yıl kalmış, bu sürede çok sayıda talebe yetiştirmişti. Osmanlı ilim yıldızlarından Molla Güranî de, tahsilini Memlük medreselerinde tamamlamıştı.

C. Câmiler

Asr-ı Saâdet'ten itibaren aynı zamanda bir ilim merkezi olan camiler, sadece eğitim ve öğretim faaliyetini yürüten medreselerin ortaya çıkmasından sonra da bu fonksiyonunu devam ettirdi. Medreselerin son derece yaygınlaştığı Memlükler döneminde de ülkenin büyük câmileri, dînî ilimlerin okutulduğu önemli medreseler durumundaydı. Câmi ve mescidlerde kurulan ders halkalarına, talebeler yanında normal cemâatten kimseler de katılabiliyordu. Bu bakımdan herkese açık birer öğretim kurumu özelliği taşıyor ve bütün halkın aydınlatılmasına katkıda bulunuyordu.

İslâmî fetihlerin ardından Mısır'da inşâ edilen ilk câmi olan Amr b. As Câmii'nde Memlükler zamanında fıkıh öğretimi yapılan 8 ders salonu

bulunuyordu.31 İbn Tulun Câmii’nde ise dört mezheb fıkhı yanında, tefsir, hadis ve tıp dersleri veriliyordu.32 Sultan Baybars tarafından tamir ettirildikten sonra yeniden açılan Ezher Camii de, ilim meclisleriyle meşhurdu.33 Hâkim Camii’nde, dört mezheb fıkhı yanında hadis ve nahiv dersleri veriliyordu.34 Büyük câmilerden olan ve dört mezheb fıkhı okutulan Müeyyediyye’yi inşa ettiren Sultan Şeyh el-Müeyyed (1412-1421), İbn Hacer gibi bazı müderrislerin derslerini zaman zaman bizzat dinlerdi.35 Âmir câmii, Kur’an-ı Kerim, Kur’an ilimleri, fıkıh, hadis ve nahiv ilimlerinin okunduğu, vaaz ve zikir halkalarının kurulduğu önemli merkezlerden biri idi.36 Şam şehrinde ise, 8 ders salonu ve zamanın meşhur alimlerine ait çok sayıda ders halkasının mevcut olduğu meşhur Ümeyye Camii, şehrin en önemli ilim merkezlerinden biri durumundaydı.

Müeyyediyye’de olduğu gibi, bazı camilerde zengin kütüphaneler mevcuttu. Kal’atülcebel’deki pek çok kitabın nakledildiği bu kütüphane, Katibu’s-sır Nasırüddin el-Barizî’nin 500 cilt kitap bağışıyla daha da zenginleşti. Zamanın sultanı, bağış sahibini, cami hatipliği ve kütüphane müdürlüğü yanında bu görevin evlâdında kalmasıyla taltif etmişti.37

D. Hangâh, Ribat ve Zâviyeler

İslam tasavvufunun altın çağını yaşadığı Memlükler zamanında, tarikatlara ait müesseselerin sayısı da son derece artmıştı. Sultanlar, emirler ve büyük tüccarlar, tekke ve zâviye inşaatında sanki birbirleriyle yarışmışlardı.38 Sûfilerin barındığı ve tarikat âdâbını yerine getirdiği bu müesseseler, bir ibâdet ve zikir yeri olmanın yanında, zengin kütüphaneleri ihtiva eden birer eğitim-öğretim kurumu özelliğini taşıyordu. Buralarda tasavvufla birlikte diğer dini ilimler de okutulurdu. Meselâ, Şeyhû Hangahı’nda dört mezheb fıkhı, hadis, kırâat ve tasavvuf,39 400 sûfî ve l00 askerin barındığı Baybars el-Çaşngir Hangâhı’nda ise hadis dersleri veriliyordu.40 Kadınlara mahsus ribatlarda da, tasavvufi eğitim yanında,

kadın öğretim üyeleri tarafından vaaz veriliyor ve fıkıh okutuluyordu. Bu ribatlardan biri olan Bağdâdiyye Ribatı, eşleri tarafından boşanan veya eşlerinden ayrılan kadınlara tahsis edilmişti. Bu kadınlar kocalarına dönene veya başka bir erkekle evlenene kadar burada korunuyorlardı.41

Önemli birer öğretim yuvası olan bu müesseselerin sayısı oldukça fazlaydı. Makrizî, Kahire'de mevcut, 22 hangâh, 11 ribat ve 25 zâviye hakkında bilgi vermiş,42 Şam tarihçisi Nuaymi ise, Dımaşk'taki 29 hangâh, 21 ribat ve 25 zâviyeyi tanıtmıştır.43 Memlükler dönemi fikrî hareketine damgasını vuran meşhur alimlerden bazıları, bu müesselerde görev yapmışlardır. Bu alimlerden İbn Haldun, Baybars Hangâhı şeyhliği yapmış, aynı vazifeyi yürüten İbn Hacer ise orada hadis imlâ ettirmiş; Şeyhûniyye Hangâhı'nda da fıkıh ve hadis dersi vermiştir. Şeyhûniyye şeyliği görevinde bulunan Muhyiddin el-Kâfiyeci de çok sayıda talebe okutmuştur. Suyûtî ve Bedreddin Aynî Berkûkiyye; Abdülbâsıt el-Hanefî ise Şeyhûniyye Hangâhı sûfilerindendir.44 Uzun bir süre müderrislik ve hangâh şeyhliğinden sonra Kahire dışında yaptırdığı zaviyesine çekilip bütün ihtiyaçlarını bizzat karşıladığı talebeleriyle meşgul olan Burhaneddin İbnâsî de bunlardan biridir.45

E. Hastaneler

Memlük sultanları ve diğer devlet ricali tarafından yaptırılan ve zamanına göre son derece gelişmiş olan hastanelerin, eğitim-öğretim kurumları arasında önemli bir yeri vardı. Hastanelerin ilgili bölümlerinde tıp öğretimi yapılıyor, bu müesseselerde teori ve pratik bir arada yürütülüyordu. Tıp öğretiminin yapıldığı bu birimler, tıp alanında yazılmış kitaplar ve tıbbî aletlerle teçhiz edilmişti. Buralarda yetişen doktorlar, branşlarına göre farklı kitaplardan imtihana alınır, kazananlara hekimlik icazeti verilirdi.46 Medreselerle ilgili kısımda geçtiği gibi, ayrıca tıp okutulan özel medreseler de mevcuttu. Nuaymî'nin bildirdiğine göre,

dönemin meşhur doktorlarının vakfı olarak kurulan Dımaşk'taki üç tıp okulundan ilki, Eyyûbîler döneminde meşhur tabip Mühezzebüddin Abdürrahim b. Ali ed-Dıhvâr tarafından yaptırılan "ed-Dıhvâriyye Medresesi" idi. Küçük kan dolaşımını keşfeden Memlük doktoru İbnü'n-Nefis, burada öğrenim görenlerdendi. Diğer iki tıp okulu Düneysiriyye ve Lebbûdiyye de bânilerinin adını taşıyordu.47 Yine medreseler bölümünde geçtiği gibi, dînî ilimlerin okutulduğu bazı medreselerde de tıp dersi verilirdi.

3. İlmî Çalışmalar ve Meşhur Alimler

A. Dini İlimler

Memlüklerin hükümran olduğu iki buçuk asırlık uzun zaman dilimi içinde, dînî ilimlerin her branşında pek çok büyük alim yetişmiştir. Tek bir ilimde ihtisaslaşmak yerine pek çok ilimde birden derinleşmenin söz konusu olduğu bu dönemde, yeri geldikçe isimlerini vereceğimiz alimlerin büyük kısmı, bir ilim dalında daha meşhur olmakla birlikte, bütün ilimlerde yetişmiş komple ilim adamları durumundadırlar. Bu yüzden, pek çoğunun ismi, zarûrî olarak birkaç defa zikredilecektir.

a) Kırâat: Memlükler dönemi ilmî hareketi, Kur'an ilimlerinde büyük isimler yetiştirmiştir. Kırâat ilmi sahasında yeri doldurulamayacak eserlerin sahibi İbnü'l-Cezerî bunlardan biridir. l395 yılından Ankara Savaşı'na kadar Bursa'da kalan ve orada kırâat müderrisliği yapan bu büyük alim, Osmanlı ilmî hareketine de önemli katkıda bulunmuştur.48 Cerâidî, İbnü's-Serrac el-Ca'berî ve İbrahim b. Musa el-Kerekî bu sahada eserler yazan diğer kırâat üstadları olmuştur.49

b) Tefsir: Memlükler dönemi müfessirleri, diğer sahalardaki muasırları gibi, mufassal eserler yazarak, tefsir tarihinin en geniş örneklerini ilim alemine sunmuşlardır. Bütün tefsirleri tek bir kitapta toplama faaliyetine de rastlanan bu dönemde, rivâyet, dirâyet ve ahkâm tefsirlerinin en güzel

örnekleri yazılmıştır. İhtisar, hâşiye ve sûre tefsiri geleneği de oldukça yaygın olmuştur. Tefsir tarihinin mühim isimleri arasında yer alan pek çok müfessir bu dönemde yaşamıştır. Endülüs'te yetiştikten sonra Mısır'a gelen ve ömrünün son safhasını Memlüklerin merkezi Kahire'de geçiren Kurtubî, ahkâm tefsiri özelliğini taşıyan ve dirayet tefsir metoduna göre yazılmış tefsirlerin en güzel örneklerinden sayılan eserini yazmıştır. Rivâyet tefsirinin en sağlam ve en güzel örneklerinden birini kaleme alan İbn Kesir, Gırnata şehrinde doğan ve tahsilini Endülüs'te tamamladıktan sonra Kahire'ye gelerek muhtelif medreselerde müderrislik yapan ve tefsirinde nahiv, kırâat ve i'rap konularına geniş yer veren Ebu Hayyan el-Endelûsî, en muteber kısa tefsirlerin başında gelen Celâleyn tefsirinin yazarları Celâleddin Mahallî ve Suyûtî döneme damgalarını vuran diğer müfessirlerdir. Suyûtî'nin ed-Dürrü'l-mensûr isimli tefsiri de rivayet tefsir metoduna göre yazılan meşhur eserlerden biridir. İbnü'l-Münîr, Dîrînî, İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, İbnü'l-Bârizî ve Burhaneddin Bikâî, Memlükler döneminin diğer meşhur müfessirleridir.50

Müfessirlerin hal tercümelerine tahsis edilen ilk kitaplar da bu dönemde yazılmıştır. Bu türün ilk örneği Suyûtî'ye aittir. Bu geleneği onun talebesi tefsir tarihi sahibi Dâvûdî devam ettirmiştir.

c) Hadis: Memlükler zamanı, hadis ilmi için de çok verimli bir dönem olmuştur. Hadis ilminin altın devirlerinden biri kabul edilen51 bu dönemin alimleri tarafından yazılan hadis şerhleri ve rical kitapları, bu sahanın en güvenilir eserleri arasında önemli bir yere sahiptir. Zamanın muhaddisleri, başlıca hadis kaynaklarının cem ve telfikini yapmak, onlara istidrak, zevaid ve şerh mahiyetinde eserler yazmak, ya da onlardaki belirli konulara dair hadisleri toplayan kitaplar hazırlamakla meşgul olmuşlardır. Bu dönem hadis çalışmaları, başlıca hadis kaynaklarına yazılan mufassal ve mükemmel şerhleriyle temayüz etmektedir. Bu şerhlerin başında da İbn

Hacer, Aynî ve Kastallânî'nin Sahih-i Buhari şerhleri, Nevevî'nin Sahih-i Müslim şerhi gelmektedir.

Tabakat ve tercüme-i hal eserleri için parlak bir sayfa olan Memlükler devri ilmî hareketinde, bu çalışmalardan en büyük payı, hadis ilmi almıştır. Çünkü hadis râvileri hakkında yazılmış en muteber ricâl kitaplarının çoğu bu dönemde yazılmıştır. Mizzî, İbn Hacer, Zehebî ve Sehâvî gibi cerh ve ta'dil alimlerinin eserlerini hatırlatmak yeterli olacaktır. Diğer taraftan, hadis tarihinin en başarılı zevâid kitapları ve ahkâm hadislerini toplayan eserlerin en güzel örnekleri yine bu devirde te'lif edilmiştir. Heysemî, İbn Hacer, İbn Dakîk bu nevi çalışmaların başarılı isimleri olmuşlardır. Yine Nevevî'nin meşhur eseri başta olmak üzere kırk hadis geleneğinde başarılı eserler yazılmıştır. Dimyâtî, İbnü't-Türkmânî, Moğoltay b. Kılıç, İbn Receb, Hafız el-Irâkî, Suyûtî ve Zekeriyya el-Ensârî de zamanın meşhur muhaddislerindendir.

Daru'l-hadisleriyle şöhret kazanan Memlükler zamanı hadis çalışmalarında dikkat çeken önemli bir husus da, çok sayıda kadın hadisçinin yetişmiş olmasıdır. İbnü'l-Cezerî'nin hocalarından Sittü'l-Arab, İbn Hacer'in hocalarından Âişe bint Muhammed ve Sehâvî'nin, "ölümüyle Mısır, hadis rivâyeti bakımından bir derece kaybetti."52 diye övdüğü Sâra bint Cemâa bunlara örnektir.

d) Fıkıh: Medreselerden bahsettiğimiz yerde geçtiği gibi, birkaç ihtisas medresesi hariç, onların tamamı fıkıh medresesi olup bu okullarda ağırlıklı olarak fıkıh ilmi okutuluyordu. Medreselere devam eden öğrencilerin sayısı büyük rakamlara ulaşıyordu. İlmi faaliyetin büyük bir yoğunluk kazandığı, alim ve talebe sayısının son derece arttığı bu dönemde, fıkıh çalışmalarının mezheb taassubu ve taklid damgası taşıdığı ve çalışmalarda nakilcilik ve ezberciliğin ağır bastığı görülmektedir. Dolayısıyla Hicri VI-VIII. asırların ilmî faaliyetler açısından şöhreti, Ebu Zehra'nın belirttiği gibi, düşüncenin

gelişmesi değil, alim sayısının çoğalması ve ilmin büyük bir yaygınlık kazanması olmuştur.53 İlmî harekete damgasını vuran bu özelliğin en önemli sebebi, yaygın kanaate göre, dindarlıklarıyla temayüz eden Memlük sultanlarının, Ehl-i Sünnet düşüncesinin dışına çıkan fikrî ve felsefî akımlara karşı müsamahasız davranmalarıdır. Bu çerçevenin dışına çıkanların siyasi baskılara maruz kalıp çeşitli cezalara çarptırılması, hukukçuları şerh, ihtisar ve haşiye yazmaya yöneltmiştir.54 Herşeye rağmen, dirayetli fıkıh alimlerinin çokluğu bakımından Memlükler zamanı büyük bir zenginlik arz etmektedir. İbn Kesir'in Kahire'nin en büyük medreselerinden Nâsriyye'deki müderrislerin sayısı hakkında verdiği rakamlar, bu alimlerin sayısının ne kadar yüksek olduğunu açıkça göstermektedir. Bu alimin bildirdiğine göre, Hicrî 724 yılında bu medresede görev yapan dört mezhebden her birine ait 30 fakih sayısı 54'e çıkarılmış ve toplam sayı 216 olmuştur.55

Şafii fakihlerden İzzeddin b. Abdüsselam, İbn Dakîki'l-îd, Sadreddin b. Vekil, Bedreddin b. Cemâa, Takiyyeddin es-Sübkî, Taceddin es-Sübkî ve Bulkînî; Hanefi fakihlerden Zeyleî, Kâkî, İbn Ebi'l-Vefâ, Ekmelüddin el-Babertî, İbnü'z-Ziya; İbnü'l-Hümam, İbn Kutluboğa ve İbn Arabşah; Hanbelî fakihlerden Tûfî, İbn Teymiye, İbn Kudâme ve İbn Kayyim el-Cevziyye; Malikî fakihlerden Karafî ve İbn Ferhun, bu döneme damgasını vuran fıkıh alimlerinin en meşhurlarıdır.56

e) Kelâm: Önceden yapılan kelâmî çalışmaların yeterli bulunduğu anlayışının yaygın olduğu bu dönemde, kelâm ilmi, diğer dînî ilimlerin gördüğü alâkayı görmemiştir. Dönemin büyük alimi İbn Haldun'un bu ilim hakkındaki şu sözleri, bunun sebebini açıklamaktadır:

"Özetleyecek olursak, bilinmesi gereken şudur ki, kelâm ilmi, bu devirde talebeler için zarûrî olmayan bir ilimdir. Zira inkarcılar ve bid'at ehli artık ortadan silinmişlerdir. Ehl-i sünnet imamları, yazdıkları kitaplarla,

bizi onlardan kurtarmışlar, onlara karşı zafer kazanarak bizi onlarla uğraşmaktan müstağnî kılmışlardır.”57 Aynı asırlarda Doğu İslâm dünyasında Sadeddin et-Taftazânî (ö. 1390), Adûdiddin el-Îcî (ö. 1355), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 1413) ve Devvânî (ö. 1502) gibi büyük kelam alimlerinin yetişmesine karşılık, Memlük ülkesinde onların seviyesinde kelâmcılar yetişmemiştir. Memlük sultanlarının, hem fıkhî hem de itikâdî mezhepler bakımından gösterdiği taassub bunda etkili olmalıdır. Çünkü bu alanın dışına çıkan alimler, İbn Teymiye gibi, çeşitli cezalara çarptırılıyordu. Her şeye rağmen, Memlük ilmî hareketi, az sayıda da olsa, bu sahada önemli eserler yazan kelamcılar yetiştirmiştir. Bu alimlerin başında İbn Teymiye ve talebesi İbn Kayyim gelmektedir. Hanefî fakihleri İbnü’l-Hümam ve İbn Kutluboğa da, Matürîdî kelâmı sahasında eser vermişlerdir.

e) Tasavvuf: Memlükler zamanında tarihinin altın çağını yaşayan tasavvuf hareketi, son derece güçlenmiş ve sosyal hayata damgasını vurmuştu.58 Tarikat şeyhlerine büyük hürmet gösteren ve bazıları birer mürid olan sultanların ve diğer devlet ricalinin yakın ilgi ve desteğiyle, önce geçtiği gibi, ülkede tarikatlara ait tekke, hangah, ribat ve zaviyelerin sayısı çok artmıştı. Sultanın tayin ettiği görevlilerin yönetimindeki bu müesseselerin sayısı sadece Kahire’de 58, Dımaşk’ta ise 78 civarında idi. Sufilere mahsus bu müesseseler, aynı zamanda dini ilimlerin okutulduğu birer medrese ve yine sınırlarda ci

hada hazırlanan askerler için birer karargâh durumundaydı. Nitekim önce geçtiği gibi Baybars el-Çaşngîr Hangâhı’nda 400 sûfi, bitişiğindeki ribatta ise 100 asker bulunuyor; hadis dersinin de verildiği bu müesesesede, kurrâya ait bölümde gece-gündüz Kur’an-ı Kerim okunuyordu.59

Ülkede en çok Bedeviyye, Rifâiyye, Şâzeliyye ve Düskiyye tarikatları yayılmıştı. Bu tarikatlardan Bedeviyye’nin kurucusu, Mısır’ın en büyük

velisi Seyyid Ahmed Bedevî (ö. 1276) ile Düsûkiyye'nin pîri Burhanüddin Düsûkî (ö. 1272), Memlükler döneminde yaşamıştı. Şâzeliyye tarikatının Mısır'daki temsilcileri, İbn Ataullah el-İskenderî, Muhammed Vefa Şâzelî ve İbn Vefâ, zamanın diğer büyük mutasavvıfları idiler.

B. Arap Dili ve Edebiyatı

Memlükler zamanı ilmî hareketinde Arap dili alanındaki çalışmalar da önemli bir yer tutmaktadır. Arap dili gramerinin en mühim temsilcilerinden sayılan pek çok alim, bu dönemde yetişmiştir. Onların yazdığı eserler, bu sahanın klasikleri arasında yer almaktadır. Arap dilinde yazılan en geniş lügatın sahibi İbn Manzur da bu dönem dilcilerindendir. Memlükler zamanında yetişerek Arap dili sahasında elden düşmeyen eserler kaleme alan bu nahivcilerin en meşhurları şunlardır: İbn Mâlik, İbnü'n-Nehhâs, İbn Manzur, Ebu Hayyan el-Endelûsî, İbn Hişam el-Ensârî, İbn Nübâte, İbn Akîl ve İbn Ammâr.60

Bu dilcilerden Ebu Hayyan el-Endelüsî (ö. 1344), Türk, Fars ve Habeş dillerine dair eserler de yazmıştır. Onun Türk diline duyduğu ilgi, tabîî olarak hayatının son dönemini geçirdiği Mısır'da başlamıştır. Türk Memlükleri Devleti'nde Türkçeye verilen ehemmiyetten kaynaklanan bu ilgi, bir taraftan bazı eserlerin Türkçe yazılmasına zemin hazırlamış, diğer taraftan da, Ebu Hayyan gibi bazı alimleri Araplara Türkçe öğretmek maksadıyla Türk dili üzerinde eserler hazırlamaya sevketmiştir. Onun bu konuda yazdığı dört eserden zamanımıza ulaşan ve Türk dilinin en eski gramer kitaplarından olup daha sonra Doğu'da yazılan eserlere kaynaklık eden "Kitâbü'l-idrâk li-lisâni'l-Etrâk" adını taşıyan ve 2200 kelimelik bir lügat ile sarf ve nahiv bölümlerinden meydana gelen eser İstanbul'da 1892'te Mustafa Bey, daha sonra 1931'de yeniden tahkik ve tercüme edilerek Ahmet Caferoğlu tarafından yayımlanmıştır.61

Arap nesir ve şiiri de, Memlükler döneminde parlak bir safha yaşamıştır. Edebî bir ekol özelliğini taşıyan Dîvân-ı inşâ, sanatkârâne nesirde Kâdî el-Fâzıl ekolünü devam ettiren İbn Abdüzzâhir, nesir ve şiirleriyle büyük bir miras bırakan Şihâb Mahmud b. Süleyman ve resmî yazışmalar sahasındaki kıymetli eserlerin sahipleri Nüveyrî, Ömerî ve Kalkaşandî'yi yetiştirmiştir. Anonim Antere ve Baybars hikayeleri son şekline o dönemde ulaşmıştır. Orta Çağ İslâm dünyasından günümüze ulaşan gölge oyunuyla ilgili tek dramatik nazım örneği de o dönemde yetişen İbn Danyal el-Huzâî'ye aittir.

Bu devirde yetişen şairlerin başında, Hz. Peygamber hakkında yazdığı kasidesiyle şöhret kazanan Bûsirî gelir. Şerefeddin el-Ensârî, İbn Hicce. Şihâb Mahmud b. Süleyman, İbn Nübâte, İbn Ebî Hacele ve Aişe el-Bâuniyye de meşhur şairlerdendir

C. Tarih ve Coğrafya

Memlükler dönemi, İslam tarihçiliği açısından da parlak bir dönem olmuş, siyâsî tarih, tarihî coğrafya, mahallî tarih, şehir tarihi, müesseseler tarihi, siyer, biyografi ve ilimler tarihi alanlarında kıymetli eserler kaleme alan çok sayıda büyük tarihçi bu dönemde yetişmiştir. İslam tarihinin hiç bir safhasının, yetiştirdiği önemli tarihçilerinin çokluğu ve yazdıkları eserlerinin zenginliği bakımından Memlükler zamanıyla mukayese edilemeyeceğini söylemek mübâlağa olmayacaktır.

İslam ilimler tarihinde "ansiklopediler çağı" olarak meşhur olan bu dönemde, umumi tarih çalışmalarına devam edilmiş, yine bir sultanın zamanını anlatan tarihler de yazılmıştır.62 Bu dönemde önceden yazılmış tarih kitaplarına zeyl yazma geleneğinin yaygın olduğu; yine tarihte iz bırakan meşhur şahıslar için yazılan biyoğrafi çalışmalarının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Biyografi sahasının yıldızı kabul edilen İbn Hallikan, hayatının son safhasını bu dönemde geçirmiştir. Kütübî, Safedî, İbn Hacer,

Zehebî ve Sehâvî'nin eserleri de bu türün en güzel örneklerinden sayılır. Mahalli tarih çalışmalarında ise, Makrizi'nin öncülük ettiği Mısır tarihçilik ekolü, İbn Tağriberdî, Sehâvî ve İbn İyas tarafından devam ettirilmiş, bu tarihçiler eserlerinde, Mısır'ın siyasi, içtimai ve iktisadi durumunu geniş bir şekilde anlatmışlardır. Mekke tarihçileri Necmeddin b. Fehd ve oğlu İzzeddin, Medine tarihçisi Semhûdî, Kudüs tarihçisi Uleymî, şehir tarihçiliği geleneğini sürdürmüşlerdir.

Ansiklopedi çığırının ilk temsilcisi Nüveyri'yi, Ömeri ve Kalkaşandî takip etmiştir. Bu alimler ve yine İbn Şahin ez-Zahirî ve Makrizî, devlet teşkilatını ele alan eserler te'lif etmişlerdir. Diğer taraftan dönemin büyük tarihçisi İbn Haldun, tarih felsefesi ve sosyoloji ilminin temellerini atmıştır. Kâfiyecî, Suyûtî ve Sehâvi de tarih tenkidine dair eserler kaleme almışlardır. İbn Abdüzzahir, Baybars ed-Devâdâr el-Mansûrî, İbn Seyyidinnas, İbnü'l-Verdî, İbnu'l-Furat, İbn Habib el-Halebî, Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil, Yûnûnî, İbn Dokmak, İbn Kesir, İbn Arabşah ve Aynî dönemin diğer önemli tarihçileridir.

Tarih çalışmalarıyla birlikte seyreden tarihi-coğrafya alanında da İzzeddin b. Şeddad, Ebu'l-Fidâ, Ömerî, Kalkaşandî ve Makrizî ilim alemine önemli katkıda bulunmuşlardır. Bu arada ünlü Arap denizcisi İbn Mâcid, Hint okyanusunda seyredecek gemiler için rehber kitaplar hazırlamış ve Hindistan yolculuğunda Vasco de Gama'ya rehberlik yapmıştır.63

D. Felsefe, Riyâzî ve Tabîî İlimler

Müslümanlar, aklî ilimler sahasında VIII. yüzyılda ele geçirmiş oldukları üstünlüğü, XIII. yüzyılın başlarından itibaren kaybetmeye başlamışlardı. Ancak, Doğu İslam dünyasında astronomi ve matematik, Mısır ve Suriye'de ise özellikle göz hastalıklarında olmak üzere tıp ilmindeki üstünlüklerini bundan sonra da devam ettirdiler. Tıp alanındaki bu üstünlük, Memlük hastaneleri ve onların bünyesindeki tıp külliyelerinde

görev yapan tabipler tarafından geliştirilen buluşlarla sürdürüldü. XIII. yüzyılda göz hastalıklarının tedavisinde en önemli gelişme Mısır ve Suriye’de yaşandı. Halepli Halife b. Ebi’l-Mehasin, katarakt ameliyatını başarırken, Suriye-Mısır tıp akımının önemli temsilcisi İbnü’n-Nefis, Portekizli Servetus’tan üç asır önce, küçük kan dolaşımını keşfederek önemli bir tıbbî buluş gerçekleştirdi. Bu iki büyük tabip dışında, sahalarında kıymetli eserler yazmış pek çok doktorun yetiştiği Memlükler döneminde, aynı zamanda bir göz hekimi olan İbn Ebî Usaybia, tabiplerin haltercümelerini ihtiva eden meşhur eserini yazdı.64

Tıp öğrenimi, büyük ölçüde hastanelerin bünyesindeki tıp külliyelerinde yürütülüyordu. Bu birimler, tıp alanında yazılmış kitaplar ve tıbbî aletlerle donatılmıştı; ayrıca üç tanesi Dımaşk’ta olmak üzere tıp öğreniminin verildiği medreseler vardı. Memlük ülkesinde, Kahire ve Dımaşk şehirlerinde çok sayıda hastane bulunuyordu. Bazıları Eyyûbîler zamanından kalma bu hastaneler, zamanına göre son derece gelişmişti. Dönemin her bakımdan en mükemmel hastanesi olan Sultan Kalavun Hastanesi, dahiliye, cerrahiye, göz hastalıkları ve ortopedi kısımlarına ayrılmıştı. Hastalar arasında zengin-fakir ayırımı yapılmayan bu hastanede, yatmak süresine sınır konulmamıştı.

Memlükler devrinde baytarlık alanında Bedreddin Bektût ve İbnü’l-Münzir el-Baytar kıymetli eserleriyle döneme damgalarını vurdular. Sultan Muhammed b. Kalavun’un mîrâhur ve başbaytarı İbnü’l-Münzir’in atlar hakkında yazılan kitapların en muteberi sayılan Batılı ilim adamlarını birkaç yüzyıl geride bıraktığı Kâmilü’s-sınâateyn fi’l-baytara ve’z-zerdeka adını taşıyan ünlü kitabı daha sonraki eserlerin önemli kaynaklarından biri olmuştur. 65 İlmü’l-hayevân sahasındaki meşhur ansiklopedinin sahibi Demîrî’de bu dönem alimlerindendir.

Tıp dışındaki aklî ilimlerin genellikle özel derslerde okunduğu bu dönemde yetişen fizik alimi Ebu'l-Abbas Ahmed Şihabeddin, gök kuşağından bahsettiği risalesiyle meşhur olmuştur. Dönemin sonlarında Mısır'da yetişen Ebu'l-Feth es-Sûfî ve oğlu Şemseddin Muhammed, matematikçi-astronom Uluğ Bey'in zîcini ıslah için kaleme aldıkları eserlerinde, astonomik-geometri hakkında kıymetli bilgiler vermişlerdir. Yine ezan saatleri ve kıble tayini tablolarıyla ilgili çalışmalar, XIV. yüzyılda Dımaşk'ta en yüksek seviyesine ulaşmış, çok sayıda mîkâtî (astronom) yetişmişti. Matematik, geometri, felsefe, mantık ve eski kimya ilimlerinde yetişen alimlerden bazıları da şunlardı: Huveyyî, usturlâb sahipleri Şemseddin el-Mizzî, İbnü'ş-Şâtır, Musa b. Muhammed el-Halîlî, ünlü matematikçi İbnü'l-Hâim, İbnü'l-Lebbûdî ve Sıbtü'l-Mardînî.

Diğer taraftan, barut kelimesini, ilk olarak ünlü botanikçi İbnü'l-Baytar'ın (ö. 1248) ve ardından XIII. yüzyılın ikinci yarısında Memlükler zamanında yaşayan Mısırlı alim Hasan er-Rammâh'ın kullandıkları tesbit edilmiştir. er-Rammah, günümüze ulaşan meşhur eserinde barutun yapılışını da izah etmiştir. Onun ve Ebu Şâme ve Ömerî gibi tarihçilerin verdiği bilgilerden, Memlüklerin barutu diğer milletlerden asırlarca önce kullanmaya başladıkları sonucu çıkarılmıştır.66 Memlükler, ateşli silahların ve özellikle topun kullanılmasında da öncü durumundadırlar; ancak onlar bu sahada gereken ilerlemeyi gösteremeyip, kendilerini geride bırakan Osmanlılar ve Portekizlilerle boy ölçüşememişlerdir.

4. Sonuç

İslam ilimler tarihinde parlak bir sayfa olan Memlükler devri, İslâmî ilimlerin bütün şubeleri, lügat ilimleri ve tarih sahasında yetiştirdiği alimleri ve bu alimler tarafından yazılmış eserlerinin çokluğu bakımından, son derece zengindir. İslâm tarihinin başka bir döneminde, bu kadar alimin yetişmediğini ve yine bu dönemde yazılanlar ölçüsünde çok ve hacimli eser

yazılmadığını söylemek mümkündür. Suyûtî'nin sadece hadis hocalarının 150 civarında olduğunu ve aynı alimin 600 civarında eser yazdığını hatırlatmak dahi, ilim adamı ve eser sayısı hakkında bir kanaat edinmeye yetecektir. İslâm kültürünün en kıymetli ürünleri arasında yer alan biyografi kitapları ve mufassal ansiklopedik eserlerin pek çoğu bu dönemde yazılmış ve bu dönem, bilhassa büyük şarihleri ve ansiklopedistleri ile temayüz etmiştir.67 Günümüz ilim adamlarının, İslâmî ilimler, tarih ve edebiyat alanında, bu dönem alimlerinin sayısız eserlerinden müstağnî kalması mümkün değildir.68

Memlükler dönemi alimleri arasında Türk asıllıların sayısı oldukça fazladır. İlmî hareketin yıldızlarından olan Zehebî, Safedî, Aynî, İbnü'l-Hümam, Muhyiddin el-Kâfiyecî, İbn Kutluboğa, İbn Tağrîberdî ve İbn İyas bu alimlerin en meşhurlarıdır. Dikkat çeken diğer önemli bir husus da, geçtiği gibi çok sayıda kadın hadis aliminin yetişmiş olmasıdır.

Askerî bir iktâ devleti olan Memlüklerde, sultanın temsil ettiği Türk ve Çerkez asıllı emir ve Memlüklerin teşkil ettiği hâkim askerî sınıf ile çoğunluğu Arap olan halk tabakası arasında bir vasıta rolünü oynayan Memlük dönemi alimleri, ilmî ve medenî cesaretleriyle de temayüz etmişlerdir. Onlardan bazıları, sultanların haksız icraatlarına cesaretle karşı çıkmışlar, bu hususta bildiklerini söylemek ve her ne pahasına olursa olsun, sultanları uyarmaktan çekinmemişlerdir. Hakkı tebliğ hususunda sembolleşen bu alimlerin başında, İzzeddin b. Abdüsselâm, Baybars'a yazdığı meşhur mektuplarıyla alim olmanın sorumluluğunu en güzel şekilde yerine getiren Nevevî ve Suriye'ye yönelen bir Moğol saldırısı esnasında, sultana giderek, onu, savaş için Suriye'ye çağıran ve gitmediği takdirde, başlarına başka bir sultan seçmekle tehdit eden İbn Teymiye69 gelmektedir.

1 Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-Müctemeu'l-Mısrî fî asri selâtîni'l-Memâlîk, Kahire 1992, s. 158.

2 İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1956, VII, 182.

3 Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât (İhsan Abbas neşri), I, 404.

4 Nevevî’nin şiddetli tenkidleri hakkında bkz. Suyûtî, Husnü’l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve’l-Kahire, Kahire 1321,.

5 İbn Kesir, el-Bidâye ve’n-nihâye, Kahire 1932, XIV, 53.

6 Suyûtî, Husnü’l-muhâdara, II, 121.

7 Aynî, es-Seyfü’l-Mühenned fî sîreti’l-Melik’l-Müeyyed (nşr. F. Muhammed Şeltut), Kahire 1967, s. 274.

8 Kemaleddin İzzeddin, el-Hareketü’l-ilmiyye fî Mısr fî Devleti’l-Memâlîki’l-Çerâkise, Beyrut 1990, s. 81.

9 M. Kemâleddin İzzeddin, a.g.e., 30.

10 Bk. Makrîzî, el-Hıtat, Mısır 1324, II, 368, 382, 388, 390, 400.

11 İbnü’l-Uhuvve, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kuraşî, Meâlimü’l-gurbe fî ahkâmi’l-hisbe (nşr. Reuben Lewy), Cambridge 1937, s. 171.

12 İbnü’l-Uhuvve, a.g.e., 170.

13 Bazı örnekler için bkz. Kemaleddin İzzeddin, a.g.e., 34.

14 İbnü’l-Uhuvve, a.g.e., 171.

15 Birkaç örnek için bkz. Kemaleddin İzzeddin, a.g.e., 35, Dn. 4.

16 Abdüllâtif Hamza, el-Hareketü’l-fikriyye fî Mısr, Kahire 1947; s. 82.

17 Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi’l-medâris (nşr. Cafer el-Hasenî), Beyrut 1988.

18 İbn Battûta, Tuhfetü’n-nüzzâr (nşr Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405, I, 54.

19 Kudüs medreseleri hakkında bkz. Abdülcelil Hasan Abdülmehdî, el-Medâris fî Beytilmakdis, fi’l-asri’l-Eyyûbî ve’l-Memlûkî, Amman 1981.

20 Makrîzî, a.g.e., II, 378 vd.

21 Makrizî, a.g.e., II, II, 383-406.

22 Nuaymî, Sâbûniyye Dâru'l-Kur'an'ı (I, 15), Sâlihiyye (I, 316) ve Çakmakiyye (I, 489) medreseleri, Bedriyye (II, 234) ve Kevkabâiyye türbelerinde (II, 274) birer yetim mektebi bulunduğunu zikreder.

23 Hıtat, II, 382.

24 Sayrafî, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1971, II, 366.

25 Bu üç medrese için bkz. ed-Dâris, II, 127-138.

26 Makrîzî, a.g.e., II, 316-320; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, X, 306; Süyûtî, Husnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve'l-Kahire, Kahire 1321, II, 269-270.

27 Kemaleddin İzzeddin, 56 (Sultan Hasan'ın vakfiyesinden naklen).

28 Sayrafî, a.g.e., II, 366.

29 A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982, s. 16.

30 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, Ankara 1984, s. 229.

31 Makrizî, a.g.e., II, 255-56.

32 Makrizî, a.g.e., II, 268.

33 İbn Haldun, el-İber, Beyrut 1966, V, 835.

34 Suyûtî, Târîhü'l-hülefâ, Kahire 1952, s. 484.

35 Makrîzî, a.g.e., II, 330.

36 Makrizî, a.g.e., II, 276-77.

37 Makrîzî, a.g.e., II, 329.

38 İbn Battûta, a.g.e., I, 54.

39 Makrîzî, a.g.e., II, 421.

40 Makrîzî, a.g.e., II, 416.

41 Makrîzî, a.g.e., II, 428.

42 Makrîzî, a.g.e., II, 414-36.

43 Nuaymî, a.g.e., II, 139-221.

44 Kemaleddin İzzeddin, a.g.e., 71.

45 Sehavi, ed-Dav’u’l-lâmi’, Beyrut (Mektebetü’l-hayât), I, 173; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’s-sâfî (nşr. M. Muhammed Emin-Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1984-85, I, 178.

46 Ö. Rıza Kehhâle, el-Ulûmu’l-ameliyye, Dımaşk 1972, s. 110.

47 Bu üç tıp medresesi hakkında bkz. Nuaymî, a.g.e., II, 127-135.

48 İbnü’l-Cezerî ve eserleri hakkında bkz. İbnü’l-Cezerî, Gâyetü’nihâye (nşr. Bergstraesser), Mısır 1933, II, 247-251; Nuaymî, a.g.e., I, 8-9; Ali Osman Yüksel, İbnü’l-Cezerî ve Tayyibetü’neşr, İstanbul 1996.

49 Bu alimler ve eserleri hakkında kbz. İsmail Yiğit, Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi: Memlükler, İstanbul 1991, VII, 257-260.

50 Bu müfessirler hakkında bkz. Yiğit, a.g.e., VII. 262-272.

51 Salih Yusuf, Bedrüddin Aynî ve eseruhu fî ilmi’l-hadîs, Beyrut 1987, s. 37.

52 Sehâvî, Ed-Dav’u’l-lâmi, XII, 52.

53 Muhammed Ebu Zehra, İbn Teymiye (trc. Nusrettin Bolelli ve dğr.), İstanbul 1988, s. 55.

54 Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 272; Salih Yusuf, a.g.e., 28.

55 İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye, Kahire 1932, XIV, 113.

56 Memlükler dönemi fıkıh alimleri ve eserleri hakkında bkz. Yiğit, a.g.e., 284-301.

57 İbn Haldun, Mukaddime, Kahire ts. (Dâru’ş-şa’b), s. 431.

58 Adil Zeytun, Târîhü’l-Memâlîk, Dımaşk 1982, s. 164; Saîd Abdülfettâh Âşûr, a.g.e., 179.

59 Makrizî, a.g.e., II, 416.

60 Memlükler dönemi nahivcileri hakkında bkz. Yiğit, a.g.e., 308-314.

61 Ebu Hayyan ve eserleri için bkz. Mahmut Kafes, “Ebu Hayyan el-Endelüsî”, DİA, X, 152-53.

62 Memlük tarihçileri hakkında bkz. Samira Kortantamer, “Memlük Tarihçiliğine Genel Bir Bakış”, Tarih İncelemeleri Dergisi, I (İzmir 1983), s. 33-35; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 176-232, Yiğit, a.g.e., 326-359.

63 İbn Mâcid ve eserleri hakkında bkz. Sayyıd Maqbul Ahmad, “İbn Mâcid”, DİA, XX, 162-163.

64 Memlükler dönemi doktorları hakkında bkz. Yiğit, a.g.e., 315-322;.

65 Kasım Kırbıyık, “Baytarlık”, DİA, V, 279.

66 Abdülmun’im Mâcid, Tûmanbây, Kahire 1978; s. 131.

67 Salih Yusuf, a.g.e., 15.

68 Kemaleddin İzzeddin, a.g.e., 102.

69 İbn Kesir, a.g.e., XIV, 15.

OTUZBİRİNCİ BÖLÜM:

İLK MÜSLÜMAN TÜRK DEVLETLERİNDE DİL VE EDEBİYAT

İlk Müslüman Türk Devletlerinde Dil ve Edebiyat / Prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun [s.759-783]

Manas Üniversitesi / Kazakistan

Türkler 10. yüzyılda Müslüman oldular. Bu tarihlerde, Müslümanlığın doğuşu (610) üzerinden 300-350 yıl geçmiş; İslâm dini, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, İspanya, Mezopotamya, İran ve kısmen Azerbaycan ile Batı Türkistan'a yayılmış bulunuyordu. 300 yıl içinde, temelinde İslâm dininin esasları bulunan yeni bir medeniyet doğmuştu. Bu medeniyet, yayıldığı bütün coğrafyalardaki eski kültürlerden etkilenmişti. Orta Doğu'da daha önce ortaya çıkmış bulunan Musevîlik ve Hıristiyanlık'tan, Abbasîler zamanında yapılan tercümeler yoluyla eski Yunan medeniyetinden, İran'ın ve Hint'in eski inanç, kültür ve edebiyatından tesirler almış bulunan bu yeni medeniyete genellikle İslâm medeniyeti adı verilmektedir. Yayıldığı coğrafî alanı ve kendisini oluşturan kültürleri de dikkate alarak bu medeniyete Ön Asya medeniyeti adını da verebiliriz. Dolayısıyla Türklerin 10. yüzyılda içine girdikleri dünya, sadece Hz. Muhammed devrindeki saf din dünyası değil, 300 yıldan beri oluşmakta bulunan yeni bir medeniyetti.

10. yüzyıldan çok önce Müslüman olan Türkler de vardı. Orta Çağ'ın ilk asırlarındaki en büyük güçlerden biri olan 400 yıllık Sasanî Devleti'nin 642'deki yıkılışından sonra Müslüman Araplarla Türkler karşılaştılar. İşte bu tarihten itibaren, münferit olarak veya gruplar hâlinde Müslüman olan Türkler bulunmaktaydı. 9. yüzyılda Abbasî ordusunda görev alan Müslüman Türklerin sayısı birkaç yüz bini bulmuştu. Fakat bu sayılar, genel Türk nüfusu içinde çok küçük oranlar teşkil ediyordu; 10. yüzyıla gelinceye dek Türklerin büyük çoğunluğu Müslüman değildi.

İlk Müslüman Türk devleti İdil Bulgar Devleti'dir. Bu devletin Müslüman oluş tarihi genellikle 922 kabul edilmektedir. Bu tarih, Bağdat'tan çıkan ve içinde İbni Fadlan'ın da bulunduğu kervanın Bulgar şehrine ulaştığı tarihtir. Bağdat'tan yardım isteyen İdil Bulgar yöneticilerinin daha önce Müslüman olduğu muhakkaktır. Ancak İdil Bulgarları Türk dünyasının uç bölgesinde bulundukları için onların Müslümanlığı diğer Türkler üzerinde etkili olmamıştır. Bu dönemde Türk dünyasının merkezî devleti Karahanlı Devleti'ydi. 10. yüzyılın ortalarına doğru, muhtemelen 946'da Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Müslüman oldu. Bu, büyük bir devrimdi ve Türk dünyası tarihi için önemli bir dönüm noktasıydı.

Satuk Buğra ve oğlu Musa Baytaş zamanında Karahanlı Devleti'ne bağlı Türk halkının büyük çoğunluğu yeni dine girdiler. 10. yüzyılın ortalarında, Seyhun boylarında yaşayan Oğuzlardan da yüz binlerce insan, Müslüman olmuştu. 1000 yılına bir kala, 999 tarihinde Karahanlılar, Farsların son Müslüman devleti Sâmânoğullarını yıktıkları zaman, kaba bir hesapla Türk dünyasının %70'i Müslüman olmuş durumdaydı. En kalabalık Türk boylarından olan Oğuzların büyük kısmı, Karahanlıların aslî unsurları olan Karluk, Yağma, Çigil, Tohsı boyları, Kuzeybatıda İdil Bulgarları Müslümandı. Tarım havzasındaki Uygurlar, İrtiş boylarındaki Kimekler ve

Yenisey boylarındaki Kırgızlar henüz Müslüman olmamışlardı. Uygurlar Burkancı (Budist) ve Manici (Maniheist) idiler; diğerleri ise eski Türk dinini devam ettiriyorlardı.

İlk Müslüman Türk devletleri, Müslüman olmadan önce kurulmuş olan İdil Bulgar Devleti ile Karahanlı Devleti ve Müslüman olan Türklerce kurulan Tolunoğulları, İhşidoğulları, Gazneliler ve Büyük Selçuklu Devletleridir. Büyük Selçuklulara bağlı olarak kurulan Kirman, Anadolu, Suriye ve İrak Selçukluları ile Dânişmendliler, Mengücekliler, Saltuklular, Ahlatşahlar ve Artuklular da ilk Müslüman Türk devletleri arasında sayılabilir. Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular büyük dünya devletleriydi ve onların zamanında İslâm medeniyetine Türk kültür unsurları da katılarak bu medeniyet daha da büyüyüp gelişti. Dünyanın bir numaralı gücü olan Bizans'ın 1071'de Alpaslan önünde yenilgiye uğramasıyla Büyük Selçuklu Devleti o zamanki dünyanın bir numaralı gücü hâline gelmişti. İlk Müslüman Türk devletlerinde yazı dili olarak büyük ölçüde Arapça ve Farsça kullanılmıştır. Bilim eserlerinde Arapça, edebiyat eserlerinde Farsça hâkim durumdaydı. Devlet işlerinde ise Farsça ve Arapça kullanılabiliyordu. Bu dillerin hâkimiyeti o derecede idi ki Orta Çağ'ın en büyük bilgin ve şairlerinden bir kısmı, Arap ve Fars dillerinde yazdıkları eserlerle ilk Müslüman Türk devletleri çevrelerinde yetişmişlerdi. Kitâbi's-Saydana adlı tıp ve eczacılıkla ilgili Arapça eserinin mukaddimesinde "kendi ana dilinin ilim dili olmayan bir lisan olduğunu, bununla kitap yazamadığını, Arap ve Fars dillerinin ise kendisine yabancı olup, onları sonradan öğrendiğini ve bu sebep ten bu dilleri kullanmakta zorluk çektiğini" anlatan (Gökmen, 1997: 636) Ebû Reyhan Birunî, bu ifadelerine göre Türk olmalıdır. Harezm bölgesinde yetişen ve Sultan Mahmud tarafından Gazne'ye getirilen Birunî; tıp, tabiî ilimler, fizik, astronomi, riyaziyat, felsefe, tarih, coğrafya vb. alanlarda yazdığı 100'den fazla eserle

Ortaçağ’ın en büyük bilginlerinden biri sayılmıştır. İşte bu büyük bilgin eserlerinin büyük çoğunluğunu Arap dilinde yazmıştır.

12. yüzyılda Azerbaycan’da yaşayan ve eserlerini çoğunlukla Türk hükümdar ve beylerine sunan Genceli Nizamî de Türktür. Mesnevî türünün en büyük ismi kabul edilen ve dünyanın büyük şairlerinden biri sayılan Nizamî eserlerini Farsça yazmıştır. Yine Azerbaycan’da yaşamış olan ve Nizamî’nin çağdaşı olup kasideleriyle tanınmış bulunan Hakanî de eserlerini Fars diliyle yazmıştır. Gazneli Mahmud ve oğulları döneminde sarayın en önemli kaside şairlerinden biri olan Ferruhî Sîstânî de Türk olmalıdır. Gazneli Mahmud’un ölümü üzerine yazdığı şiir, İran Edebiyatı’nın “en güzel mersiyelerinden biri sayılabilir.” (Ritter, 1997: 573) Ritter’in C∏l∏g okuduğu Ferruhî’nin baba adı Çavlug olmalıdır.

Görüldüğü gibi ilk Müslüman Türk devletlerinde dünya bilim ve edebiyatına önemli katkıları olan, fakat eserlerini Arap ve Fars dilleriyle yazan bilgin ve şairler vardır. Elbette ilk Müslüman Türk devletlerinde, Türk olmayan pek çok bilgin ve şair de yetişmiştir. İran şiirinin en büyük isimlerinden sayılan Firdevsî ile Ömer Hayyam, Gazneli ve Selçuklu muhitlerinde eserlerini vermişlerdir. Ömer Hayyam aynı zamanda Melikşah Dönemi’nin en büyük matematikçi ve astronomlarından biriydi. Fars kasideciliğinin önemli isimlerinden Unsurî ise Gazneliler sarayının “melikü’ş-şuarâ”sı (şairler hükümdarı) idi. Gerdizî, Beyhakî gibi tarihçiler Gazne; Siyasetname yazarı Nizâmülmülk Selçuklu, büyük bilgin Zemahşerî Harezmşahlar sarayında yaşamışlardır.

İdil Bulgar Türklerinden kalma mezar taşlarını bir yana bırakırsak ilk Müslüman Türk devletlerinde Türkçenin bilim ve edebiyat dili olarak sadece Karahanlılarda kullanıldığını görürüz. Muhammed bin Kays tarafından yazılan ve Celâleddin Harezmşah’a sunulan Tıbyânü’l-lügati’t-Türkî alâ lisâni’l-Ka]lı adlı eser ise bugüne ulaşmamıştır.

İlk Müslüman Türk devletlerinde kullanılan dil ve edebiyatın durumuna böylece genel olarak göz attıktan sonra Karahanlılar Dönemi'nde Türkçe yazılmış eserlere geçebiliriz. Karahanlılardan bugüne ulaşan Türkçe dil ve edebiyat metinleri şunlardır: 1. Kutadgu Bilig (1069-1070) 2. Dîvânü Lügati't-Türk (1074) 3. İlk Kur'an tercümeleri 4. Atebetü'l-Hakayık 5. Hukuk belgeleri 6. Ahmet Yesevî ile izleyicilerinin şiirleri. Bu metinlere dayanarak Karahanlı Dönemi'ni "dil ve edebiyat" olmak üzere iki başlık altında inceleyeceğiz.

Dil

Türk dilini, eski, orta, yeni olarak üç döneme ayıran Türkologlara göre Karahanlı Türkçesi, Orta Türkçenin ilk dönemini oluşturur. Böyle düşünen Türkologlara göre 10-15. yüzyıllar arası, Orta Türkçe dönemidir. Karahanlı Türkçesinden sonraki Harezm, Kıpçak ve Eski Anadolu Türkçeleri de Orta Türkçenin diğer dönem ve alanlarıdır. Bu görüş, Batı Türkçesinin ilk dönemi olan Eski Anadolu Türkçesinin, diğerlerinden önemli farklılıklar gösterdiğini dikkate almaz. 13. yüzyıldan itibaren Türk yazı dilinin (Kuzey-) Doğu ve (Güney-) Batı olarak iki ayrı kol hâlinde geliştiğini göz önünde bulunduran diğer bir kısım Türkolog, Karahanlı Türkçesini Eski Türkçe içine alır. Göktürk, Eski Uygur, Karahanlı dönemleri Eski Türkçeyi oluşturur ve Karahanlı Türkçesinin sonunda Türk yazı dili Doğu-Batı olarak ikiye ayrılır. Bugüne ulaşan metinleri 11. ve 12. yüzyıllara ait olan Karahanlı Türkçesi Eski Uygur Türkçesiyle çağdaştır. Karahanlı Türkçesi Kâşgar ve Balasagun gibi Müslüman Türk merkezlerinde kullanılırken, Eski Uygur Türkçesi daha doğuda Turfan, Hoço, Beşbalık gibi Maniheist ve Budist Türk merkezlerinde kullanılmaktaydı.

Dönem aynı, ama coğrafya ve medeniyet çevreleri farklıydı. Maamafih Eski Uygurca Karahanlı Türkçesinden önce, 9. yüzyılda başlamış ve daha sonra da (15. yüzyıl sonlarına dek) devam etmiştir. Göktürkçe ise 7-8.

yüzyıllarda Orhun vadisinde kullanılmıştır. Dönem, saha (coğrafya) ve medeniyet çevreleri ayrılıklarından meydana gelen birkaç küçük farklılığı dikkate almazsak Göktürk, Eski Uygur ve Karahanlı Türkçelerini tek bir yazı dili olarak kabul edebiliriz. Nitekim Kâşgarlı Mahmud da “Uygur şehirlerine varıncaya dek Ertiş, İla, Yamar, Etil ırmakları boyunca oturan halkın dili doğru Türkçedir. Bunların en açık ve en tatlısı Hakaniye-Hakanlılar ülkesi halkının dilidir.” (DLT I, 1941: 30) diyerek Uygur şehirlerindeki dil ile Hakaniye (Karahanlı) ülkesi halkının dilinin “doğru” (standart) Türkçe olduğunu belirtmiştir. Gerçekten de medeniyet çevreleri (din) farklılıklarından doğan kelime hazinesindeki farklılıklar dışında Uygurca ile Karahanlıca gramer bakımından aynı dildir; tek ve ortak bir yazı dilidir.

Ses Bilgisi

Karahanlı Türkçesinde 8 ünlü, 26 ünsüz bulunur: a, e, ı, i, o, ö, u, ü, b, c, ç, d, diş arası d, f, g, E, h, sızıcı h, j, k, H;, l, m, n,], p, r, s, ş, t, v, w, y, z. Ünlülerden o, ö sadece birinci hecede, diğerleri her yerde bulunabilir. Bazı Türkologlara göre Karahanlıcada kapalı e de vardır (Mansuroğlu, 1979: 145). Ünsüzlerden c, f, h, sızıcı h, v, alıntı kelimelerde görülür (cefâ, hav, haber, ajun, vezNr, devlet.); Türkçe köklü sözlerde bulunmaz. j, h, ile sızıcı h’ye bazı ünlemlerde ve birkaç Türkçe sözde de rastlanabilir (jagıla-, hay, ohşa, ahtar-). d, diş arası d, g, E, l, <, p, r, z ünsüzleri Türkçe kökenli sözlerin başında bulunmaz; sadece söz ortasında ve sonunda bulunabilir. m, n, ş ünsüzleri de söz başında seyrek görülür. m, geniz seslerinin bulunduğu durumlarda (men, min-, miH, mundag); n, ne ve türevlerinde (neçe, negü, nelük.), ş, birkaç kelimede (şiş, şaşur-) söz başında görülebilir. Göktürk, Eski Uygur ve bugünkü Karluk, Kıpçak, Oğuz lehçeleriyle karşılaştırıldığında Karahanlı Türkçesinin başlıca ses özellikleri şunlardır:

1. Türk lehçelerinin çoğunda y’ye dönen diş arası d sesi Karahanlı Türkçesinde yaygındır: adak, bod, edgü (iyi), öd (zaman). Kâşgarlı’ya göre Çigil Türklerinde bulunan diş arası d daha o dönemde birçok boyda y ve z’ye dönmüştür; ancak Kâşgarlı doğru biçimi d kabul eder (DLT I, 1941: 32). Göktürk ve Uygur yazısında diş arası d, d’den ayrı bir harfle gösterilmez. Ancak Göktürk ve Uygur Türkçelerinde de iki d arasında fonetik bir fark olduğu muhakkaktır.

2. Göktürkçenin söz ortası ve söz sonu b’leri Uygurcada olduğu gibi Karahanlıcada da w’dir: awın-, kawuş-, tawar, aw, ew, sew-. Uygurca metinlerde w yanında b de görülür.

3. Göktürkçedeki ny, Maniheist Uygur metinlerindeki n; Budist Uygurlarda olduğu gibi Karahanlılarda da y’dir: koy (koyun), çıgay (yoksul), kayu (nerede).

4. Dar ünlüler, dudak ünsüzleri yanında yuvarlaklaşmıştır: tapug (hizmet), sewüg (sevgili), yawuz (kötü), kamug (bütün).

5. Oğuz lehçelerinde çoğunlukla tonlulaşan (g, E, d’ye dönen) söz başı k, H;, t sesleri, Karahanlı Türkçesinde tonsuzdur: kerek, küç, köl, kara, kılıç, kuş, tişi, ton, tün.

6. Türkiye ve Azerbaycan yazı dillerinde var, var-, ver- sözlerinde sızıcılaşmış bulunan ünsüz, Karahanlı Türkçesinde süreksiz b’ir: bar, bar-, bir-.

7. Türkiye ve Azerbaycan yazı dillerinde n’ye dönen], Karahanlı Türkçesinin aslî seslerinden biridir: ö<, so<, te<iz, a<la-, kö]ül.

8. Kıpçakçada c-, Azerbaycan yazı dilinde bazı durumlarda Ø-olan ses, Karahanlı Türkçesinde y’dir: yıl, yılan, yol, yüz.

9. Birincil uzunluklar Karahanlı Türkçesinde henüz kısalmamıştır: _t (ateş), † t (isim), sât (süt), +sâ-/+sê-. Bu dönemde ikincil uzunluklar da

bulunmaktadır: alÑr, aç†r, alm†k, birmêk. Ancak Kâşgarlı Mahmud'un bazı kayıtlarından anlaşıldığına göre kısalma süreci bu dönemde başlamıştır.

Biçim Bilgisi

Yapım Ekleri

Karahanlı Türkçesi biçim bilgisi de Göktürk ve Uygur Türkçeleriyle hemen hemen aynıdır. +lXK, +lXG, +sXz, +kİ, +çİ, dAş, +kİyA, +rAk isimden isim yapma ekleri; +lA-, +A-, +U-, +Ad-, + (A) r-, +sA-isimden fiil yapma ekleri; -mAk, -g, -(X) ş, -m, -ç, -(U) k, -g X fi

ilden isim yapma ekleri; -d-, -mA-, -n-, -l-, -ş-, -t-, -Ur, DUr-, gUr-, -Ar- fiilden fiil yapma ekleri, Karahanlı Türkçesinin sık kullanılan yapım ekleridir. Bu ekler tarihî yazı dillerinde ve bugünkü lehçelerin çoğunda da sık kullanılan yapım ekleridir.

+lXk: akılık, könilik, edgülük, ulugluk.

+lXg: hatâlıg, biliglig, kutlug, körklüg.

+sXz: bahâsız, biligsiz, körksüz. +kİ: künki, kidinki, kodkı.

+çİ: başçı, idişçi, içgüçi, kapugçı.

+dAş: kadaş, erdeş, adaş.

+kİyA: sözkiye, tuzkıya.

+rAk: azrak, üküşrek, edgürek.

+lA-: başla-, sözle-, kizle-, imle-.

+A-: ula-, küçe-, aşa-, tüne-.

+U-: bayu-, ki]ü-, taru-.

+Ad-: kutad-, küçed-, mu]ad-, yokad-.

+ (A) r-: akar-, karar-, eskir-, tüner-.

+sA-: barıgsa-, keligse-, suwsa-.

-mAk: almak, birmek, turmak, körmek. -g: bilig, tatıg, kurug, ölüg, me•zeg.

-(X) ş: alkış, biliş, ukuş, üküş, söküş.

-m: alım, kedim, ulam, ötrüm.

-ç: ınanç, umınç, ökünç, sewinç.

-(U) k: yırak, artak, yazuk, süzük, açuk.

-gU: awıngu, öggü, bıçgu, sorgu, içgü.

-d-: kod-, yüd-, yod-, ıd-.

-mA-: alma-, kesme-, bulma-, sewinme-.

-n-: körün-, tonan-, bezen-, urun-.

-l-: egil-, urul-, karıl-, bitil-, süzül-.

-ş-: sıgış-, biliş-, uruş-, körüş-.

-t-: arıt-, sewit-, suwsat-, törüt-.

-Ur-: kaçur-, keçür-, tatur-, yetür-.

-DUr-: aşındur-, bildür-, uktur-, yitür-.

-gUr-: yatgur-, tezgür-, kigür-.

-Ar-: çıkar-, kiter-, kopar-.

İsim çekimi

Çokluk eki-lAr’dır: alplar, begler, er]ekler, kırlar, ülüşler.

İyelik ekleri aşağıdaki şekildedir. -(X) m: öpkem, sözüm, kö]lüm, atım, kutum. -(X)]: sözü], yolu], begi], tileki], başı].

-(S) İ: tüpi, kanı, süsi, yakşısı, boguzı.

-(s) İ: tüpi, kanı, süsi, yakşısı, boguzı. -(X) mXz: birimiz, kö]lümüz. -(X)]Xz: başı]ız, közü]üz.

-lArI: aşları, işleri. Hâl ekleri şunlardır.

İlgi hâli

+nİ]: illerni], bunı].

Yükleme hâli

+g: ajunug, başıg, begig, beglerig, edgüg.

+nİ: tilekimni, kayunı, munı, kişilerini, başı]nı, begini, bornı.

+n (3.şh. iyelikten sonra): közin, başın, biliglerin, cefâsın.

+I (çoğunlukla 1. ve 2. şh. iyeliklerden sonra): atımı, kılkımı, başı.

Yönelme hâli

+GA: kişike, arslanka, tapugka, yirke, düny†ka, ewi]ke, içimke. +]A (3. şh. iyeliklerden sonra): boguzı]a, bulgakı]a, ewi]e.

Bulunma hâli

+DA (çıkma için de kullanılır): ödte, karında, biligde, bodunda, çeride, çiçeklikte, erenlerde, ewi]de.

Çıkma hâli

+DIn: kamugdın, anadın, bayattın, bedüktin, biligdin, busugdın, edgüsindin.

Vasıta hâli

+n: adakın, yazın, küzün, sü]ün.

Eşitlik hâli

+çA: c†nça.

Fiil Çekimi

Fiil çekiminde kullanılan şahıs ekleri, görülen geçmiş zaman dışında, zamir kökenlidir.

men: biçer men, kesmegey men, yazsa men.

sen: kelir sen, bolga sen, bulmasa sen. (ol): unıtur, ukar ol, tutmış, kodsa.

-mİz: kılur-mız, erse-miz, barmas-mız.

siz: tezer siz.

(-lAr): okır-lar, kelge-ler, ögrense-ler.

Görülen geçmiş zamanda iyelik kökenli şahıs ekleri kullanılır. Göktürkçede zaman zaman görülen 2. şahıslardaki -g'li biçimler Karahanlı Türkçesinde yoktur.

-m: ogradı-m, bezendi-m, uktu-m, büttü-m. -]: aydı-], eşitti-], koldu-], yügürdü-].

-Ø: badı, tidi, uktı, bütti.

-mIz: kıldı-mız. -]Iz: boldı]ız.

-(lAr): bulmadı-lar, kirdi-ler, köçti-ler.

Görülen geçmiş zaman eki 1. ve 2. şahıslarda -DX, 3. şahıslarda -Dİ biçimindedir: bayudum, ayıttı], boldı. Öğrenilen geçmiş zaman eki -mİş'tır: unıtmış men, kizlemiş sen, kötürmiş.

Geniş zaman eki ünlüyle biten fiillerden sonra -r'dir: yorı-r men, okı-r sen, ti-r; bazen -Ur ekine de rastlanır: ti-y-ür, yara-y-ur, üşi-y-ür.

ç, g, ʃ, k,];, m,], p, s, ş, t, w, y,z ünsüzleriyle biten tek heceli fiillerde geniş zaman eki -Ar'dır: aç-ar, ög-er, to¢-ar, tök-er, bak-ar, um-ar, si]-er, kap-ar, es-er, aş-ar, art-ar, sew-er, tuy-ar, bez-er. g, t,y ile bittiği hâlde teg-, yat-, ay- fiileri -Ur ile geniş zaman yapılır: teg-ür, yat-ur, ay-ur. l, n, r, diş arası d ile biten tek heceli fiillerde -Ar,-İr,-Ur ekleri karışık olarak görülebilir: al-ur ~ al-ır, bil-ür ~ bil-ir, kal-ur ~ kal-ır, tol-ur ~ tol-ır, kan-ur ~ kan-ar, ön-ür ~ ön-er, yan-ur ~ yan-ar, kör-ür ~ kör-er, ur-ur ~ ur-ar, bar-ur ~ bar-ır, bir-ür, er-ür, kir-ür, tur-ur, ir-er or-ar, sor-ar, ser-er, sür-er, ked-ür ~ ked-er, kod-ur ~ kod-ar, tod-ur ~ tod-ar, ıd-ur, küd-er, yüd-er, yod-ar, tıd-ar, yad-ar.

Ünsüzle biten çok heceli fiiller çoğunlukla -Ur ile geniş zaman yapılır: arıt-ur, tüket-ür, küdez-ür, küwen-ür, o]ar-ur, yaraş-ur, küldür-ür, ötür-ür. Ancak +k‡, +r-, +kNr-,-sXk-,-k-, (geçişlilik bildirmeyen)-gXr- ekleriyle yapılanların geniş zamanları -Ar'lıdır: çawık-ar, tagık-ar, belgür-er, kadgur-ar, kegir-er, bırkır-ar, pürkür-er, alsık-ar, ursuk-ar, sezik-er, turuk-ar, kelgir-er, saçgır-ar (Ercilasun, 1984: 102-120).

Olumsuz geniş zaman -mAz ekiyle yapılır: sık-maz, okı-maz, keç-mez, sew-mez.

Göktürkçedeki -Taçİ ve-sİk gelecek zaman ekleri, Karahanlı Türkçesinde görülmez. Karahanlıcanın gelecek zaman eki, Uygurcada

olduğu gibi -gAy’dır; ancak y sesi çoğunlukla düşer: kesme-gey men, kıl-ga men, bol-ga sen, açıl-gay, bir-ge. Ayrıca yakın gelecek zamanı anlatmak üzere -gAlİr eki de kullanılır: al-galır, bar-galır.

Göktürkçedeki -sAr şart zarf-fiiline karşılık Karahanlıcada -sA şart eki vardır: kelme-se men, iç-se sen, ek-se, ur-sa-mız, sew-se-ler.

Karahanlı Türkçesinde gereklik kipi, -gU+ (kerek) kalıbıyla kurulur; şahıs ifadesi için şahıs zamirleri veya dönüşlülük zamiri (öz) kullanılır: öte-gü kerek men, sen ay-gu kerek, iwme-gü, bil-gü ol, ayd-gu öz.

Karahanlı Türkçesinin emir ekleri aşağıdaki gibidir.

Tek. 1. şh.

-AyIn: ay-ayın, bir-eyin.

-yİn: sewme-yin, sözle-yin.

-AyI: ay-ayı, bir-eyi.

-yİ: yıra-yı, tüne-yi.

-(A) y: kel-ey, tap-ay, öte-y.

Tek. 2. şh.

-Ø: eşit, birme, kör, körme, ya]ılma.

Tek. 3. şh.

-sU: art-su, bir-sü, yazıl-su, tiril-sü.

-sUn: kel-sün, barma-sun, kıl-sun.

Çok. 1. şh.

-AlIm: bar-alım, kör-elim, kir-elim.

-lİm: okı-lım, sına-lım.

Çok. 2. şh.

-]: yaşa-], boşa-]. -]lar: tut-u-]lar.

Çok. 3. şh.

-sUlAr: ögren-süler, ögret-süler.

-sUnlAr: bilme-sünler, körme-sünler.

Teklik 2. şahısta pekiştirme eki olarak -gİl ve -gİn ögeleri de kullanılabilir: eşit-gil, bolma-gıl, keçür-gil; bol-gın, sözleme-gin. Yine pekiştirme amacıyla A ve İ ünleme edatları da kullanılmaktadır: tur-a, eg-e, kör-gil-e, yan-gıl-a, kılsunı, bolsunı, kelsüni.

Hikâye, rivayet, şart birleşik çekimlerinde er- fiilinin görülen, öğrenilen geçmiş zaman ve şart kipleri kullanılır: sewdim erdi, tiler erdi, turgay erdim, bilgey erdi], yatgalır erdi, ölsün erdi; tiler ermiş, sewse ermiş; kördüm erse, buldu] erse, keçti erse, ölmiş erse, kılur erse sen; udır erdi] erse, ölür erdi erse.

Sıfat-Fiil

Karahanlı Türkçesinde geçmiş zaman sıfat-fiili için -DUk,-mİş ekleri; geniş zaman sıfat-fiili için -Ar, (X) r, -mAz, -glİ, -gAn ekleri; gelecek zaman sıfat-fiili için -gU, -DAçI ekleri kullanılır.

-DUk: kirmedük (il), keldüküm, kılduku], içtükü], boldugunça, sunduku] (elig), togmaduk (teg), tidüdü] (üçün).

-mIş: aymış (söz), ökünmiş (kişi), bışmış (aş), bilmişig, birmişin, sözlemişke, birmişindin, tutmışımça, yimiş (teg), kelmişinde (berü), kılmış (üçün).

-Ar,-(X) r: akar (suw), buşar (öd), teprer (til), (sü) başlar (er), sewerim, kıluru], körerke, biliri] (üçün). -mAz: yanılmaz (kişi), körüşmez (yagı), sewmezig, tepremezi (üçün), katılmazda (aşnu).

-glI: bakıglı (kişi), birigli (ugan), (iç taş) biligli, toguglı, buzuglı, yorıtmaglı, körüglisi, yaratıglını, kaçıglıka.

-gAn: törütgen (idi), keçürgen (idi), eşitgen (kişi), kelgen (iş), kılgan (er), kılganka.

-gU: kitgü (yir), kelgü (yol), sarıngu (böz), birmegü (ne]), bargu (öd), turgu (yir), kawuşgum, sözlegüsi, birgü]i, kelgümizni, kelmegüsiz, kelgü

(teg). -Daçİ: (elig) tuttaçı, tegdeçi (ne]), (tirig) boldaçı, bildeçi (er), keldeçike, kıldaçı]ka.

Zarf-Fiil

Karahanlı Türkçesinde-A,-U,-p,-pAn,-mAdİ (n), -gİnça, -gAlİ, -gUkA, -ArdA (-UrdA), -DUktA, erken zarf-fiilleri bulunmaktadır.

-A: sewe (bak-), aça (ay-), yıga (tut-), katgura (kül-), adra seçe, (sewnü) küle.

- U: sewnü (tur-), (yir) kulaçlayu (yügür-), sayu atayu (biç-), yaranu (bil-), yorıyu turu, bilü bilmeyü.

-p: bilip (sözle-), mu]adıp (ay-), bilip (tur-), kelip (al-), yorıp (kir-), (kadgu) yutup (bar-), tilep (bul-). -

pAn: barupan, kelipen, ögrenipen, yatıpan (bir-). -

mAdI (n): bilmedin (yakın tut-), tınmadı (tezgin-), tapnumadın (bar-), ukmadın (ay-).

-gInçA: bolmagınça, ölmeginçe, sımagınça, körünginçe.

-gAlI: körgeli (kel-), ölgeli (tog-), turgalı (kal-), algalı (kel-), tuşgalı.

-gUkA: (ajun) itgüke (yol aç-), (alıp) birgüke (ne]i bol-), agguka, bulguka, yüdgüke.

-ArdA (-UrdA): çıkarda, bolurda, körürde, keserde.

-DUkDA: ayıttukta, tidükte, birdükinde.

-erken: (yir) erken, (tutmaz) erken, (teprer) erken.

Söz Varlığı

Dîvânü Lügati’t-Türk’te yaklaşık olarak 8000 madde bulunmaktadır. Kâşgalı Mahmud kullanılmayan sözleri almadığını, sadece kullanılan kelimeleri sözlüğüne aldığını belirtmiştir. Üstelik o dönemde Türkçeye girmiş bulunan ve gerek Kutadgu Bilig ve Atebetü’l-Hakayık’ta, gerek ilk Kur’an tercümelerinde örneklerine rastladığımız Arapça ve Farsça sözler de Dîvân’da yer almamıştır. Kâşgarlı’nın sözlüğünde yabancı kökenli kelime

olarak sınırlı sayıda Soğdakça, Moğolca ve Çince kelime vardır; bunlar da o dönemde Türkçe sayılan kelimelerdir. Kâşgarlı'daki kelimeler, esas itibariyle, "Hakaniye" adı verilen ölçünlü dilin kelimeleridir. Ancak Kâşgarlı dönemin ağızlarını da eserinde yansıtmak istediğinden bazı sözlerin hangi Türk boylarına ait olduğunu da belirtmiştir. Oğuzlara ait olduğu belirtilen sözlerin sayısı 185'tir. Kıpçaklara ait 45, Çigillere ait 39, Argulara ait 36, Yağmalara ait 23 söz belirtilmiştir. Kençek, Tohsı, Suvar gibi ağızlara ait sözlerin sayısı daha azdır (Kaçalin: 1994, 448).

Tabiî ki bu sayılar söz konusu ağızların toplam kelime sayısı demek değildir. Oğuz, Kıpçak vb. şekilde belirtilmemiş sözler ölçünlü dilde olduğu gibi, bu ağızlarda da var sayılmalıdır. Oğuzca olduğu belirtilen 185 kelime Oğuz ağzına özgüdür. İhmal ve unutmalar dışında yukarıdaki sayıları bu şekilde değerlendirmek gerekir.

Kutadgu Bilig'deki kelime sayısı 2861'dir. Gerek Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-Hakayık'taki, gerek ilk Kur'an tercümelerindeki kelimelerin çoğu Dîvânü Lügati't-Türk'te de bulunan kelimelerdir. Kur'an tercümeleri, hukuk belgeleri, Dîvânü Lügati't-Türk, Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-Hakayık'taki bütün kelimeleri toplayıp ortak olanları çıkararak Karahanlı Türkçesinin kelime hazinesi hakkında tahminî bir fikir edinmek mümkündür. 10.000'i aştığı muhakkak olan kelime sayısı, 11-12. yüzyıllar için önemli bir rakamdır. Bunların da büyük çoğunluğunun Türkçe kökenli olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-Hakayık'tan rastgele derlenen aşağıdaki Arapça ve Farsça sözler, daha 11. ve 12. yüzyıllarda Türk dilinde birçok alıntının bulunduğunu gösterir.

Arapça: âbid, aceb, âciz, adâvet, aded, âdet, adl, amel, afv, ahd, bahil, bazı, bedel, belâgat, berât, basal (soğan), bedi', bekâ, cefâ, cevâb, câhil, cedel, cevr, cümle, duâ, devlet, dünyâ, delil, ecel, gaflet, habâb, hâcet, harâm, hikmet, kâfir, kitâb, melik, râhat, sabr, suâl, vâcib, vakt, vefâ, zâhid,

zahmet, zikr, ziyâde. Farsça: baht, bend, bâğçe, bedbaht, berâber, bülend, cân, cihân, câd, dârâ, dermân, dil, dâst, düşmân, ferişte, gevher, hergiz, hüner, kağaz, kân, pâdişâh, pend, perâ, râze, zer, zülf… Ancak Karahanlı Türkçesindeki alıntıları abartmamak ve söz varlığının çok büyük kısmının Türkçe kökenli olduğunu unutmamak lâzımdır. Somut ve temel kelimeler dışında pek çok soyut kelime ve kültür kavramı da Karahanlı dönemi dilinin söz varlığı arasındadır ve bu söz varlığının büyük kısmı bugünkü Türk lehçelerinde yaşamaya devam etmektedir.

Edebiyat

Kutadgu Bilig

Kutadgu Bilig, İslâmî Türk edebiyatının bilinen ilk büyük eseridir. 6645 beyitten oluşan manzum bir siyasetnamedir. 11. yüzyılda Türkçenin bilim dili olarak kullanıldığını gösteren en büyük tanıktır. Kutadgu Bilig'in kelime anlamı mutlu olma bilgisi, terim anlamı siyaset bilgisidir. "Siyaset bilgisi" anlamı, eserin ön sözünde de vurgulanmıştır: "(Kitaba) Çinliler edebü'l-mülûk adını verdiler. Mâçin hükümdarlarının bilgeleri âyinü'l-memleke dediler. Maşrıklılar zînetü'l-ümerâ diye ad koydular. İranlılar şâhnâme-i Türkî adını vermişler; bazıları ise pendnâme-i mülûk demişler. Turanlılar Kutadgu Bilig diye söylemişler". "Hükümdarların terbiyesi", "memleketin aynası", "emirlerin (beylerin) zineti"… anlamlarına gelen bütün bu adlandırmalar bugünkü "siyaset bilimi" kavramını ifade etmektedir. Eserin Türkçe adında siyasetle mutluluk arasında ilişki kurulması ilgi çekicidir. Bu ilişki, Türklerin, siyasetten insanların mutluluğunu anladığını gösterir.

Kutadgu Bilig'in yazarı Yusuf Has Hâcib hakkında, eserin başında yer alan mensur ve manzum önsözlerde kısa bilgiler vardır. Buna göre Yusuf Balasagunludur. Manzum önsözde Kuz Ordu adıyla geçen ve Karahanlıların yazlık merkezi olan Balasagun, bugünkü Kırgızistan'ın başkenti Bişkek'in

50 km doğusundaki Tokmak şehri civarındadır. Bölgede hâlâ Karahanlılardan kalma bir minare (Burana) ve kümbetler bulunmaktadır. Yusuf eserinin, “Kitâb atı yörügin yime avuçgalıkın ayur” (Kitabın adını, anlamını ve yaşlılığını söyler) bölümünde Okır emdi altmış ma]ar kel tiyü (çağırır şimdi altmış bana gel diye) dediğine göre kitabı yazdığı sırada 55-59 yaşlarında olmalıdır. Eser 1069/1070’te yazıldığına göre Yusuf’un 1010/1015 yılları arasında doğduğunu tahmin edebiliriz.

Yusuf’un kendisini, eserinin ana kahramanlarından Ay Toldı ile özdeşleştirdiğini düşünebiliriz. Eserde Ay Toldı başka bir şehirde kendini yetiştirdikten sonra devletin merkezine gider ve hükümdar Kün Togdı’nın hizmetine girer. Yusuf’un da aynı şekilde Balasagun’da yetiştiği ve Kâşgar’a giderek Tavgaç Uluğ Buğra Han’ın hizmetine girdiği ön sözde belirtilmiştir: “… bu kitâbnı tasnNf kılıglı Balasagun mevludlug perhNz idisi er turur ammâ bu kitâbnı Kaşgar ilinde tükel kılıp maşrık meliki Tavgaç Buğra Han üski]e kigürmiş turur” (… bu kitabı yazan Balasagun doğumlu, takva sahibi bir kişidir; ancak bu kitabı Kaşgar ilinde tamamlayıp doğu [Karahanlı] hükümdarı Tavgaç Buğra Han katına sunmuştur.) Yusuf’un nasıl bir aileden geldiğini, nasıl bir eğitim gördüğünü Ay Toldı’ya bakarak tahmin etmek mümkündür. Ay Toldı, yumuşak huylu, akıllı, bilgili, düşünceli bir genç idi. Doğru ve yumuşak sözlüydü. Görenin gözünü kamaştıracak derecede yakışıklıydı. Her türlü erdemi (bilgi ve hüneri) öğrenmişti. Birçok erdemiyle kendisini memleketinin önde gelenlerinden sayıyor; fakat bir işe yaramadığını düşünüyordu. Bundan dolayı hükümdar katına gidip faydalı olmayı ve ondan ihsan almayı istedi. Gurbette sıkıntı çekmemek için yanına altın, gümüş, eşya ve mal aldı. Atını hazırlayıp yola çıktı. Zaman zaman mola vererek hükümdar şehrine ulaştı. Başlangıçta sıkıntı çekti, yüzü sarardı ve bir imarette geceledi. Sonunda çeşitli

insanlarla tanışarak kendine bir ev tuttu ve Küsemiş adlı biri aracılığıyla hükümdarla tanıştı.

Buna göre Yusuf'un seçkin ve hatta zengin bir aileden geldiğini, iyi bir eğitim gördüğünü tahmin edebiliriz. Devrinin "erdemleri" olarak Arapçayı, Farsçayı, edebiyatlarına vâkıf olacak derecede öğrendiğini, dönemin belli başlı bilimlerinden haberdar olduğunu, yine o dönem insanları için aranan hünerlerden olan binicilik, döğüş sanatı, satranç gibi hünerlerde usta olduğunu düşünebiliriz. Hiç şüphesiz Balasagun'da Türkçeyi edebî dil olarak kullanan çevreler de vardı ve Yusuf Türkçede de usta idi. Yakışıklı bilgin ve şairin Kâşgar'da bir süre sıkıntı çektiği ve sonunda eserini, Doğu Karahanlı hükümdarı Tavgaç Uluğ Bugra Han'a sunduğu anlaşılıyor.

Manzum ön sözde Yusuf Has Hâcib'in özellikleri şöyle belirtilmiştir:

Baka kör kitâbnı bu tirgen kişi
Hünerlig er ermiş kişiler başı
(Bak da gör kitabı yazan kişi)
(Hünerli er imiş, kişiler başı.)
Bu türlüg fezâyil ukuşlar bile
Arâste ol ermiş yorımış küle
(O, türlü erdemler, akıllar ile)
(Bezenmiş imiş, yaşamış sevinçle)
Bütünlük me hurmet bu zuhdlıg üze
Sakınuk biliglig arıglıg oza
(Güvenilir ve saygın zühdü ile,)
(Müttaki, bilgili, temiz evvelâ.)
Bu teâi turuglag kuz ordu ili
Tüp aslı nesebdin yorımış tili
(Yaşadığı yer Kuz Ordu ili,)
(Asil kök ve nesepten gelmiş dili).

50 yaşlarında Kâşgar'a gelip Kutadgu Bilig'i tamamlayan ve hükümdara sunan Yusuf, erdem ve gayretinin neticesini almış; saraya has hâcib (başmâbeyinci) olarak tayin edilmiştir. Yusuf Has Hâcib'in bundan sonraki ömrünü devlet hizmetinde geçirdiği; akıllı, bilgili, erdem ve takva sahibi bir kişi olarak çevresinden saygı ve itibar gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim mensur ön sözde Melik Buğra Han'ın onu ululayıp has haciblik verdiği; "uluğ has hâcib" olarak Yusuf'un adının cihanda yayıldığı belirtilmiştir.

***

Kutadgu Bilig'in bugüne ulaşmış bulunan üç nüshası vardır: Herat, Mısır, Fergana nüshaları. Herat nüshası Şahruh Dönemi'nde, 17 Haziran 1439'da Herat'ta istinsah edilmiştir. Temürlülerin siyaset, kültür ve bilim şehirleri olan Herat ile Semerkant, 15. yüzyılın ilk yarısında dünyanın en büyük merkezleri durumundaydı. Türkler üç asırdan beri Arap harflerini kullanıyorlardı; fakat bazı eserleri bir ata yadigârı olan Uygur alfabesiyle istinsah etmek de bir moda hâline gelmişti.

15. yüzyılın ilk yarısında Türkistan'da âdeta bir rönesans yaşanıyordu. Hatta bu moda Osmanlıların Edirne sarayına dek etkisini göstermiş ve 2. Murad'ın oğlu şehzade Mehmed'e (Fatih Sultan Mehmed) Uygur harflerini öğretecek hocalar tutulmuştu. Kutadgu Bilig'in Herat nüshası, işte bu modanın tesiriyle Uygur harfleriyle istinsah edilmiştir. 15. yüzyılın 2. yarısında dünyanın güç, bilim, kültür merkezi Doğu Türklüğünden Batı Türklüğüne geçtikten sonra İstanbul'da da bu moda bir süre devam etmiş, Fatih'in ve 2. Bayezid'in saraylarında Uygur harfleriyle meşgul olan yazıcılar bulunmuştur. Bunlardan biri olan Şeyhzade Abdürrezzak Bahşı, Kutadgu Bilig'in Herat nüshasını Tokat üzerinden İstanbul'a getirtmiştir. Muhtemelen 16. yüzyılın ortalarından sonra İstanbul'da Uygur harflerini bilen kimse kalmamış ve bu eser bir tarafta unutulmuştur. Osmanlı tarihçisi

Hammer 18. asrın son yıllarında bu eseri bulup Viyana'ya götürmüş ve bazı sayfaların kopyasını Paris'te bulunan Amédée Jaubert'e göndermiştir. Jaubert'in 1825'te Journal Asiatique'te yazdığı bir makale ile Kutadgu Bilig, bilim dünyası tarafından tanınmıştır. Bu nüsha hâlen Viyana'da Avusturya Devlet Kütüphanesi'ndedir. Mısır nüshası, 1374'ten önceki bir tarihte İzzeddin Aydemir adına Arap harfleriyle istinsah edilmiştir.

Çengiz'in torunu Batu Han'ın 1236-1241 arasındaki büyük Deşt-i Kıpçak ve Avrupa seferinde Mısır'a kaçan Kıpçak asker ve kumandanları, 1250'de Mısır'da Kıpçak Türk (Memlûk=Kölemen) devletini kurmuşlardı. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı Osmanlı topraklarına kattığı 1518 yılına dek süren bu Türk devletinde yöneticilerin ve kumandanların çoğu Türk, fakat ahali büyük çoğunlukla Arap olduğundan halka Türkçeyi öğretmek üzere birçok sözlük ve gramer yazılmıştı. Yönetici ve kumandanlara Türkçe eserler de sunuluyordu. Kutadgu Bilig'in Mısır nüshası da Kıpçak Türk kumandanlarından Aydemir adına istinsah edilmiş bir kitaptı. Eserin yüzyıllarca Kahire'de kaldığı anlaşılıyor. Hidiv Kütüphanesi müdürü Moritz 1896'da kütüphaneyi düzenlerken bu nüshayı bodrum katında, yaprakları karışmış vaziyette bulmuştur. Nüsha hâlen Kahire'de, Mısır Devlet Kütüphanesindedir. Fergana nüshası 14. yüzyılın ilk yarısında Harezm muhitinde Arap harfleriyle istinsah edilmiş olmalıdır.

Bu dönemde Batı Türkistan, Çağatay Hanlığı yönetimindeydi ve Kâşgar Türk kültür merkezi Harezm'e kaymış bulunuyordu. Eser Batı Türkistan'da uzun asırlar boyunca özel kütüphanelerde kaldıktan sonra, Katanov'un asistanı Ahmet Zeki Velidi (Togan) tarafından 1913 yılında Fergana'da bulunmuş ve küçük bir yazıyla tanıtılmıştır. Fakat Birinci Dünya Harbi, Bolşevik ihtilâli ve Türkistan istiklâl mücadeleleri sırasında tekrar kayıplara karışan nüsha 1925 yılında, Özbek bilgini Fıtrat tarafından yeniden bulunmuştur. Nüsha bugün Taşkent'te bulunmaktadır. Görüldüğü üzere en

eski nüsha olan Fergana nüshası dahi eserin yazılışından en az 200-250 yıl sonra istinsah edilmiştir. Mısır nüshası aşağı yukarı 300 yıl, Herat nüshası 370 yıl sonradır. Buna rağmen nüshalarda Karahanlı devri dil özellikleri önemli ölçüde korunmuştur.

Kutadgu Bilig, beyitler hâlinde yazılmış, mesnevî tarzında (her beyit kendi içinde) kafiyelenmiş çok büyük bir eserdir. Ancak eserin sonundaki üç bölüm gazel tarzında kafiyelenmiştir. Ayrıca eserin içine serpiştirilmiş 173 dörtlük vardır ki bunlar mani tarzında kafiyelenmiştir. Kutadgu Bilig, Şark edebiyatının klâsik nazım birimlerinden mesnevî tarzında ve aruz vezniyle yazıldığı hâlde, beyit sonlarında tam ve zengin kafiyeden çok yarım kafiye kullanılmıştır. Redif ise çok azdır. Buna karşılık Eski Uygur şiirindeki mısra başı kafiyesi yer yer Kutadgu Bilig'de de görülür. Eser, Şehnâme vezni olan feûlün feûlün feûlün feûl kalıbıyla yazılmıştır. Sadece sondaki eklemelerden ilk ikisinde 4 feûlün kalıbı kullanılmıştır.

Kutadgu Bilig'in vezni, uzun süre araştırıcıları uğraştırmıştır. Bunun sebeplerinden biri eserde sık görülen aruz hataları (özellikle imale) ise önemli sebeplerden biri de kulağa devamlı olarak çarpan 6+5'lik hece ahengidir. Yarım kafiyeleriyle, hece ritmiyle ve zaman zaman görülen mani tarzındaki kafiye şemasıyla Kutadgu Bilig Türk halk şiiri ahengini de taşımaktadır. Eserdeki aruz hatalarını da abartmamak gerekir. Bir kere Kutadgu Bilig san'at amacıyla değil didaktik amaçla yazılmıştır. İkinci olarak bugün bize imale gibi görünen pek çok uzunluğun, o devirde Kâşgarlı Mahmud'un deyişiyle fasîh söyleyişe uygun olabileceği, yani aslî uzunluk olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Kutadgu Bilig,

Bayat atı birle sözüg başladım

Törütgen, igidgen, keçürgen idim

(Tanrı adı ile söze başladım;)

(Yaratan, besleyen, bağışlayan rabbim.)

beytiyle başlamaktadır. Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i, Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i (Allah adın zikr idelüm evvelâ) gibi birçok mesnevî, aşağı yukarı aynı kalıp sözle başlar. Kutadgu Bilig'in 33 beyitlik bu ilk bölümü "Tanrı Azze ve Celle Övgüsünü söyler." Yani bütün klâsik şark eserleri gibi Tanrı'ya hamd bölümüdür. 34. beyitle "Yalavaç (peygamber) Aleyhisselâm Övgüsü" başlar. 49. beyitle 62. beyit arası "Dört Sahâbenin Övgüsü"dür. 63. beyitle başlayan ve 124. beyte dek süren bölümün başlığı "Yaruk (parlak) Yaz (bahar) Faslın, Uluğ Buğra Han Ögdisin (övgüsünü) Ayur (söyler)" şeklindedir. Bu bölümün ilk 20 beyti san'atkârca tasvirlerin yer aldığı bir bahâriyedir.

Togardın ese keldi ö]dün yili

Ajun itgüke açtı uştmah yolı

(Doğudan ese geldi bahar yeli,)

(Dünya süslemeye açtı Cennet yolu.)

beytiyle başlayan bahariye,

Yagız yir yaşıl torku yüzke badı

Hıtay arkışı yadtı tavgaç edi

(Kara toprak, yeşil ipek büründü;)

(Hıtay kervanı, Çin kumaşı sundu.)

Yazı tag kır oprı töşendi yadıp

İtindi kolı kaşı kök al kedip

(Ova, dağ, kır, vadi döşendi yayıp,)

(Süslendi vadi, yamaç, al yeşil giyip.)

gibi teşhis (kişileştirme) sanatının uygulandığı tasvirlerle devam eder. Şu beyitle kuşların ötüşü, kızların sevgililerini çağırışına benzetilir:

Ular kuş ünin tüzdi, ünder işin

Silig kız okır teg kö]ül birmişin

(Keklik sesini düzdü, ünler eşini,)

(Sanki güzel kız çağırır gönüldeşini.)

Aşağıdaki beyitte görüntü tasviriyle birlikte tekrarlanan k sesiyle, manzarayla ilgili sesler de kulağımıza doluşur:

Ünin ötti keklik küler katgura

Kızıl agzı kan teg kaşı kapkara

(Öttü keklik, güler katıla katıla,)

(Kızıl ağzı kan gibi, kaş kapkara.)

Bahariyenin sonunda çok usta bir geçişle hükümdar övgüsü başlar: Dağ keçileriyle karacalar çiçekler üzerinde oynaşmakta, yaban sığırlarıyla geyikler kâh ağnanmakta, kâh zıplayıp koşuşmaktadır. Bu sırada gök kaşını çatıp gözünden yaşlar saçmağa başlar; yağmura sevinen çiçekler yüzlerini yayıp gülerler. O zaman dünya kendi kendine şöyle bir bakar, gururlanır, sevinir; bezeklerine bakarak bana döner ve sözünü açar. “Bak, bu hakanın yüzünü görmedin mi? ” der; “uyuyor idiysen kalk ve şimdi gözünü aç; işitmedinse, benden bu sözü işit. Binlerce yıldır dul idim, benzim solmuştu. Dul elbisesini attım ve beyaz kakım (kürk) giydim. Bezendim; ulu hakan kocam oldu. Dileğim buydu, şimdi canım feda olsun.” O anda bulut gürledi, nöbet davulu vurdu; şimşek çaktı ve hakan tuğunu çekti. Biri (şimşek) kından çıktı, uzanıp ülkeler alır; biri (gök gürlemesi), şan ve şöhreti âleme yayar.

Ajun tuttı Tabgaç Uluğ Buğra

Han Kutadsu atı birsü iki cihan

(Cihan tuttu Tavgaç Uluğ Buğra Han;)

(Kutlu olsun adı, verilsin iki cihan).

Böylece ustaca bir manevrayla bahar tasvirinden hükümdara geçiveren Yusuf Has Hâcib 123. beyte dek devrin hükümdarını över ve ona dua eder. 124-147. beyitler, yedi yıldız ile on iki burç hakkındadır. 148-161.

beyitlerde insanoğlunun itibarının bilgi ve akılla olabileceği anlatılır. 162-191. beyitler dilin fayda ve zararları üzerinedir. 192. beyitten 230. beyte dek "Kitab İdisi (sahibi = Yusuf) Öz Özrin" söyler.

Yusuf Has Hâcib burada doğrudan doruya okuyucuya hitap etmekte ve ondan ricada bulunmaktadır. Ona göre dünyada bilgisiz ve anlayışsız kişi çoktur ve bunlar sayısı az olan akıllı insanlara düşmandır; onları kıskanırlar. "Ben cahilin dilini bilmem" diyor Yusuf, "sözlerimi bilgili insanlara söylüyorum", yani bu kitabı bilgili olanlara yazıyorum." "Bilgisiz ile hiç sözüm yok benim; ey bilge kişi ben senin hizmetkârınım. Sana dönüyor ve özrümü bildiriyorum: Söz söyleyen her zaman yanılabilir; anlayışlı insan onu işitince onarıp düzeltir. Söz, deve burnu gibi halkalıdır; nereye çekilirse oraya gider."

Yusuf Has Hâcib böylece okuyucudan özür dileyerek daha baştan onlardan anlayış beklediğini ifade ettikten sonra 230-286. beyitler arasında "iyilik kılmak", 287-349. beyitler arasında "bilgi ve akıl" konularını işler. 350. beyitle başlayan bölüm kitabın adını, mahiyetini anlatır ve şairin yaşlılığına döner. Yusuf gençlik günlerini anar, kitabı bitirmek için Tanrı'dan kendisine güç vermesini ve günahlarının bağışlanmasını diler. Kitabın adını, okuyana kut (baht) versin ve elini tutsun diye "Kutadgu Bilig" koydum, der. Sonra kitabın kahramanlarını ve temsil ettiklerini kavramları sayar. Buna göre eserdeki kahramanlar ve temsil ettikleri kavramlar şunlardır.

1. Kün Togdı: köni törü (doğru kanun = adalet)
2. Ay Toldı: kut (baht)
3. Ögdülmiş: ukuş (anlayış, idrak, akıl)
4. Odgurmış: akıbet.

Şairin yaşlılığını anlattığı kısım, edebiyatımızın ilk yaşnamesi (yaş şiiri) gibidir:

Kimi] kırkta keçse tiriglik yılı
Esenleşti erke yigitlik tili
(Kimin kırkı geçse ömrünün yılı,)
(Veda eder ona gençliğin dili.)
Tegürdi ma]a elgin elig yaşım
Kugu kıldı kuzgun tüsi teg başım
(Değirdi bana elini elli yaş;)
(Kuzgun tüyüydü, kuğuya döndü baş.)
Okır emdi altmış ma]ar kel tiyü
Busug bolmasa bardım emdi naru
(Çağırır şimdi altmış bana gel diye,)
(Ecel pususu yoksa, vardım oraya.)
Kimi] yaşı altmış tüketse sakış
Tatıg bardı andın yayı boldı kış
(Kimin yaşında tükenirse altmış,)
(Tadı gider onun, yazı olur kış.)

“Söz Başı-Kün Togdı Ilig Üze” (Kün Toğdı Han Hakkında) başlığı ile 398. beyitten itibaren asıl konuya girilir. 6520. beyitte sona eren asıl bölümün şekli, muhtevası ve işlenişi şöyle anlatılabilir: Adaleti temsil eden Kün Togdı, hükümdar; bahtı temsil eden Ay Toldı vezirdir. Aklın temsilcisi Ögdülmiş vezirin oğlu, akıbetin temsilcisi Odgurmış ise Ögdülmiş’in arkadaşıdır. Konu, Kün Togdı’nın tasviri ile başlar. Kün Togdı, adı ve kutu belli, cihanda ün tutmuş bir hükümdar idi. İşi doğru, hâl ve hereketleri düzgün idi. Dili doğru ve güvenilir, gözü gönlü baydı. Bilgili, anlayışlı ve uyanık bir beydi. Kötü için ateş, düşman için kahredici idi. Kahraman ve yiğitti. Bu vasıfları onu günden güne yüceltmişti. Kün Togdı, bir gün yalnız başına otururken bunalır; beylik işinin büyük iş olduğunu düşünür ve işleri yürütecek, içini dışını anlayacak, akıllı, bilgili, işbilir, hâl ve hareketleri

düzgün, dili ve gönlü doğru, sadık bir yardımcısı olmasını ister. Öte yanda Ay Toldı adlı zeki bir kişi vardı. Akıllı, anlayışlı, bilgili, hareketleri sakin, yüzü güzel, sözü yumuşaktı; her türlü erdemi öğrenmişti. “Ben burada niçin kuru kuruya yürüyorum; hükümdara gidip hizmet edeyim” diyerek hazırlık gördü ve atına binip yollara düştü. Hükümdar şehrine geldiği zaman konaklayacak bir yer bulamayıp bir imarette geceledi. Bir süre gariplik çekti. Sonra bazı kişilerle tanışarak bir oda tuttu. Nihayet Küsemiş adlı bir kişi onu hâcibe götürdü; hâcib de Kün Togdı’ya takdim etti.

581. beyitte Ay Toldı, hükümdarla tanışır. 581-1157. beyitler, hükümdar Kün Togdı ile onun hizmetine girmiş bulunan Ay Toldı’nın karşılıklı konuşmalarıyla geçer. Bölümün sonunda Ay Toldı ölümcül bir hastalığa yakalanır.

1158-1314. beyitler Ay Toldı ile oğlu Ögdülmiş’in konuşmaları, daha çok Ay Toldı’nın öğütleridir.

1342-1495. beyitler Ay Toldı’nın hükümdara yazılı vasiyetidir; vasiyetin sonunda oğlu Ögdülmiş’i ona emanet eder. Yazısını bitirince kâğıdı dürüp bağlar, elini uzatıp oğluna verir, hükümdara götürmesini ister (1496-1498). Oğluna son sözlerini söyleyerek onu kucaklar (1499-1510).

Közin kökke tikti kötürdi elig
Şehâdet bile kesti teprer tilig
(Gözünü göğe dikti, kaldırdı elini,)
(Kelime-i şehâdetle kesti dilini.)
Yaruk can üzüldi tünerdi küni
Bayat adı birle kesildi tını
(Parlak can koptu, gece oldu gündüzü,)
(Tanrı adı ile kesildi nefesi.)
Edizlik tiledi süzük can turug
Uçup bardı can kaldı kalbüd kurug

(Yücelik diledi süzgün can duru,)

(Uçup gitti can, kaldı beden kuru.)

Bolup togmaduk teg yitip bardı can

Ajunda atı kaldı belgü nişan.

(Olup doğmamış gibi yitip gitti can,)

(Cihanda adı kaldı belge, nişan.)

Ay Toldı’nın ölümünden sonra hükümdar Ögdülmiş’in sorumluluğunu üzerine alır. Ögdülmiş yetişkin olunca hükümdarın hizmetine girer.

1581-3186. beyitler Kün Togdı ile Ögdülmiş arasındaki konuşmalarla geçer. Sonunda hükümdar Ögdülmiş’ten kendisi gibi bir kişi daha bulmasını ister. O da hükümdara inzivada yaşayan Odgurmış’ı tavsiye eder. 3187. beyitten itibaren hükümdar Odgurmış’a bir mektup yazar ve Ögdülmiş vasıtasıyla gönderir.

3302-3712. beyitler Ögdülmiş ile Odgurmış’ın karşılıklı konuşmalarıdır. 3713. beyitten başlayarak bu defa Odgurmış, hükümdara mektup yazar ve Ögdülmiş’le gönderir. Hükümdar’la Ögdülmiş arasındaki konuşmalardan (3842-3895) sonra hükümdar Odgurmış’a ikinci bir mektup yazar (3896-3940). Mektubu yine Ögdülmiş götürür. 3960-4030. beyitler arasında Odgurmış ile Ögdülmiş konuşurlar; sonunda Odgurmış beylere nasıl hizmet edileceğini sorar. 4031. beyitten itibaren Ögdülmiş, beylere nasıl hizmet edileceğini; saray mensuplarına, avama; bilgin, doktor, şair vb. çeşitli meslek mensuplarına nasıl davranılacağını, aile efradıyla ilişkilerin nasıl olacağını, yemek adabını Odgurmış’a anlatır. Buna karşılık Odgurmış da 4680. beyitten başlayarak Tanrı’ya kulluk etmeyi anlatır ve hükümdardan kendisini bağışlamasını diler (4871). Ögdülmiş tekrar dönerek durumu hükümdara anlatır. Hükümdar onu dinledikten sonra üçüncü defa Ögdülmiş’i Odgurmış’a gönderir; sonunda Odgurmış razı olarak hükümdarın davetine icabet eder (4934-5030).

Hükümdar Kün Togdı ile Odgurmış'ın konuşmaları 5031-5438. beyitler arasında yer alır; konuşma bittikten sonra Odgurmış tekrar dağdaki inzivasına döner. 5455-5667. beyitler arasında yine Kün Togdı ile Ögdülmiş'in konuşmaları vardır. Sonunda Ögdülmiş geçmiş günlerine acıyıp tövbe etmek diler ve Odgurmış'a gitmek üzere hükümdardan izin ister. 5685-5821. Beyitlerde Ögdülmiş ile Odgurmış karşılıklı konuşur. 5831-5937. beyitler arasında tekrar Ögdülmiş ile hükümdarın karşılıklı konuşmaları vardır. 5953-6195. beyitler arasında Odgurmış'ın hastalanıp Ögdülmiş'i çağırtması ve ikisinin konuşmalarıyla geçer. Ögdülmiş vedalaşıp tekrar hükümdara gelir; hükümdarla karşılıklı konuşmaları 6227-6282. beyitler arasında yer alır. Ögdülmiş tekrar Odgurmış'ı görmeye gider; fakat artık Odgurmış ölmüştür. Ögdülmiş yas tutar, hükümdar baş sağlığı diler ve tekrar hükümdarla Ögdülmiş'in konuşmaları görülür (6299-6419). Ögdülmiş hükümdarın uzun yaşamasını, sevenlerinin çok olmasını, yerinin genişlemesini dileyerek sözünü bitirir. "Yer öpüp çıkar, atına binerek evine gider. Evine girip yemeğini yer ve yatıp dinlenir. Ertesi gün tekrar kalkıp işinin başına gider; konuşur, öğüt verir, iş görür. Gönül ve dilini daima düz tutarak iş yapar; bütün eğriler düzgün hâle gelir. Cihan düzene sokulur; hayır dua artar; günleri iyi dualar içinde mutlulukla geçer" (6420-6424).

Sonunda Olar bardı kaldı edgü atı
Yitip bargu ermez atı hurmeti.
(Onlar gitti, geride kaldı iyi adları;)
(Yitip gitmeyecek ad ve hürmetleri.)

Hükümdarla Ögdülmiş böylece yaşayıp gitmişler; eğri işleri düzeltip dünyayı düzene koymuşlar, halkın duası ile mutlu bir ömür sürmüşler, sonra da gitmişler; iyi adları insanlığa yadigâr kalmış, edasıyla sona eren hikâyeden sonra sözü Yusuf Has Hâcib alır; 6426-6520. beyitler arasında düşüncelerini söyler: Bu dünya kimseye kalmamıştır; saraylar, bağlar,

bahçeler yok olup gitmiştir; zalimler, kan dökücüler toprak altına girmiştir; mal mülk yığanlar iki arşın bezle gömülmüştür. Onun için sabırlı olup şükretmek en iyisidir.

Yusuf daha sonra zamaneden şikâyet eder, her şeyin bozulduğundan yakınır. Sonunda 462 (1069-1070) yılında kitabı bitirdiğini söyler; okuyucudan kendisine dua etmesini diler; günâhlarını bağışlaması için Tanrıya yalvarır ve kitabı bitirir.

6521-6645. beyitler arasında gazel tarzında kafiyelenmiş üç ek vardır. Birincisi gençlik dönemine acıma ve yaşlılık; ikincisi zamanenin bozukluğu, dostların cefası hakkındadır. Üçüncü ilâvede, Yusuf Has Hâcib kendi kendine öğüt verir.

Görüldüğü gibi Kutadgu Bilig'in temel yapısı manzum hikâye şeklindedir: Dünyaya hükmeden, fakat yalnızlıktan sıkılan ve akıllı, işbilir bir yardımcı arayan bir hükümdar (Kün Togdı); buna karşılık kendisini çok iyi yetiştirmiş, akıllı, erdemli Ay Toldı. Bulunduğu yerde bir işe yaramadığını düşünen Ay Toldı, başkente giderek hükümdarın hizmetine girer; ona kut, adalet, dil hakkında düşüncelerini uzun uzun anlatır. Ölümcül bir hastalığa yakalanınca hükümdara bir mektup yazarak oğlu Ögdülmiş'i ona emanet eder. Ay Toldı'nın ölümünden sonra Kün Togdı, Ögdülmiş'i oğlu yerine koyup yetişmesini sağlar, daha sonra hizmetine alır. Hizmeti sırasında Ögdülmiş Kün Togdı'ya, hükümdarlık, vezirlik, kumandanlık, has hâciblik, elçilik vb. konularda düşüncelerini uzun uzun anlatır. Sonunda hükümdar Ögdülmiş'ten kendisi gibi bir kişi daha bulmasını ister; o da inzivada yaşayan Odgurmış'ı tavsiye eder. Hükümdar mektupla ve Ögdülmiş aracılığıyla birkaç kez Odgurmış'ı çağırmasına rağmen Odgurmış inzivasından ayrılıp dünya işlerine karışmak istemez. Sonunda razı olup gelir ve hükümdarla uzun uzun konuşarak tekrar inzivasına çekilir. Ögdülmiş ile hükümdarın konuşmaları devam eder, bu arada Odgurmış

ölür; onun yasını tutarlar. Hikâye, Ögdülmiş'in işini yapmaya devam ettiğini, mutlu bir ömür sürdüğünü, dünyanın düzene girdiğini anlatan beyitlerle sona erer. Hikâyenin asıl sonu böyledir; ancak son beyitte "onlar gitti, geride iyi adları kaldı." denilerek nihayet Ögdülmiş'le Kün Togdı'nın da öldükleri belirtilir.

Eserde alt yapıyı teşkil eden bu manzum hikâye, kitabın büyük kısmını içine alan karşılıklı konuşmalar dolayısıyla tiyatro görünümü kazanır. Gerçekten de olaylarla ilgili geçişler birkaç cümleyle seyirciye anlatılırsa eserin geri kalan bölümü bir tiyatro şeklinde sahneye konulabilecek özelliktedir. Bu bakımdan Kutadgu Bilig'e, Türk Edebiyatı'nın ilk tiyatro eseri denilebilir. Kutadgu Bilig'den önce yazıldığı kabul edilen Burkancı (Budist) Uygurlara ait Maytrisimit de tiyatro görünümünde olmakla beraber, Maytrisimit'in Toharcadan tercüme edildiği göz önünde bulundurularak Kutadgu Bilig'in ilk tiyatro eseri sayılması doğru olur. Eserin kahramanları, adalet, kut (baht) gibi kavramları temsil ettiğine göre Kutadgu Bilig'in temsilî (allegorik) bir eser olduğunu da söyleyebiliriz. Bütün yapı özelliklerini dikkate alarak Kutadgu Bilig'i "alt yapısı hikâye, üst yapısı tiyatro tarzında kurulmuş allegorik, manzum bir mesnevî" şeklinde tanımlamak mümkündür. Eserin ilmî neşir ve tercümesini yapan Reşit Rahmeti Arat'ın bu konudaki hükmü şöyledir: "Eser, şâirin intihap etmiş olduğu yarı hikâye ve yarı temsil tarzında, arada hareketi hazırlayıcı ve izah edici monologlar ve canlı tabiat tasvirleriyle süslenmiş olan sahneleri ile, bütün olarak, öyle mükemmel bir üslûp ve mimarî içine yerleştirilmiştir ki, bu malzemeye başka ne gibi şekil verilebileceğini düşünmek bile güçtür." (Arat 1947, XXVI).

Kutadgu Bilig'in ana temi "ideal insan"dır. Arat'a göre eser "… insana her iki dünyada, tam mânası ile, kutlu olmak için lâzım olan yolu göstermek maksadı ile, kaleme alınmış bir eserdir. Birbiri ile çok sıkı bağlı olan ferd,

cemiyet ve devlet hayatının ideal bir şekilde tanzimi için lâzım olan zihniyet, bilgi ve fazîletlerin ne olduğu ve bunların ne şekilde elde edileceği ve nasıl kullanılacağı üzerinde" durur (Arat 1947, XXV).

Yusuf Has Hâcib'in ideal insanı, "bütün kötü vasıflardan arınmış ve iyi huylarla bezenmiş bir insandır. Allaha sıkı sıkıya bağlı, takva sahibi bir mü'mindir. Zamanının bütün ilim ve hünerlerini öğrenmiş bir âlim ve hakîmdir. Bütün alfabeleri ve dilleri bildiği gibi şiir, belâgat, hesap, hendese, tıp, he'yet vb. ilimlere vâkıf; okçuluk, avcılık, satranç vb. hünerlere sahiptir. Adaletten ve doğruluktan şaşmaz; ağır başlı ve alçak gönüllüdür. Hırsızlık yapmaz, yalan söylemez, içki içmez, dedikodu etmez. Son derece cömert ve iyilikseverdir. Etrafındaki insanlara merhametli ve insaflı davranır. Âdet ve an'anelere, görgü kurallarına uygun hareket eder." (Ercilasun 1985, 132-133).

"İdeal insan" ana temi eserde monoton bir tasvirle verilmez. Eserin tiyatro yapısına uygun olarak karşılıklı konuşmalar içinde verilir. Kahramanların çeşitli konular hakkındaki karşılıklı soru ve cevapları, sonuç olarak "ideal insan" tipini ortaya koyar. Kün Togdı-Ay Toldı, Kün Togdı-Ögdülmiş, Ögdülmiş-Odgurmış, Kün Togdı-Odgurmış arasındaki soru ve cevaplarla işlenen konular şunlardır: Kün Togdı-Ay Toldı: Kut (baht), adalet, dil. Ögdülmiş-Kün Togdı: Ukuş (akıl, anlayış); hükümdar, vezir, kumandan, has hâcib (başmabeyinci), kapıcılar başı, elçi, devlet sekreteri, hazinedar, saray aşçı başısı, hayvan yetiştiricilerinin hangi niteliklere sahip olması gerektiği; devlet görevinde çalışanların hükümdar üzerindeki hakları, ülkenin nasıl yönetilmesi gerektiği. Odgurmış-Ögdülmiş: Dünyanın ayıpları; dünyayı ve ahireti kazanmak; beylere hizmet etmenin kuralları; saraydaki göreliler, halk, peygamber soyundan gelenler, bilginler, doktorlar, efsuncular, rüya tabircileri, müneccimler, şairler, çiftçiler, esnaf ve tüccarlar, hayvancılar, zanaatkârlar, yoksullar ile ilişkilerin nasıl olması gerektiği;

evlenilecek hanımdaki nitelikler; çocuk eğitimi; evde çalışanlara nasıl davranılması gerektiği; yemek ve yemeğe çağırma adabı; öbür dünyaya hazırlık; iyiliğe iyilikle, insanlığa insanlıkla mukabele etme. Kün Togdı-Odgurmış: Selâmlaşma, beyin sözünde durması, iyilik, dış görünüşe aldanmamak, Odgurmış'ın hükümdara çeşitli öğütleri.

Kutadgu Bilig'in şekil ve muhtevasını daha somut olarak göstermek için karşılıklı konuşmalardan birkaç örnek vermek uygun olacaktır. Ay Toldı su'âli iligke (Hükümdara Ay Toldı'nın sorusu):

Bu Ay Toldı aydı eşittim munı
Takı bir sözüm bar ayu bir anı
(Bu Ay Toldı dedi, işittim bunu,)
(Daha bir sözüm var, cevapla onu.)
Bu edgü kayu ol neteg ol özi
Negü teg bolur edgü kılkı tözi
(Bu iyilik nedir, nasıldır özü;)
(Neye benzer iyiliğin mahiyeti?)
İlig cevâbı Ay Toldıka
(Hükümdarın Ay Toldı'ya cevabı):
İlig aydı edgü bu kılkı ya]ı
Tusulur bolur halkka asgı ö]i
(Hakan dedi, şudur özellikleri:)
(Faydalıdır; halka vardır yararı.)
Tözü halkka barça kılur edgülük
Yana minnet urmaz kişike külük
(Bütün halka hep kılar iyilik;)
(Fakat minneti kişiye vurmaz yük.)
Öz asgın tilemez kişike asıg
Birür ol asıgdın bu kolmaz yanıg

(Menfaat dilemez, insana fayda)

(Verir; o faydadan karşılık beklemez.) 854-858

Görüldüğü gibi yöneticilerin ve devlet görevlilerinin sahip olması gereken nitelikler yanında, halkın görevleri, çeşitli meslek mensuplarıyla ilişkiler de ayrıntılı bir şekilde Kutadgu Bilig'de anlatılmıştır. Böylece eser siyaset bilimi, sosyoloji, halkla ilişkiler gibi modern sosyal bilimlerin konularını işlemek suretiyle ideal insan tipini ortaya koymuştur. Eserin muhtevası ve bu muhtevayı ortaya koymak için tercih edilen biçim (form), şairin üslûbunu da belirlemiştir. Buna göre olayların anlatıldığı bölümlerde tahkiye, karşılıklı konuşmaların yer aldığı bölümlerde mükâleme (diyalog) ve hikmet (öğüt) üslûbu kullanılmıştır. Yusuf Has Hâcib'in araya girdiği bölümlerde de hikmet üslûbu hâkimdir. Bu üç ana üslûbun dışında yer yer tasvir üslûbuna da başvurulmuştur.

Ay Toldı'nın hükümdar hizmetine girmek için başkente gidişini anlatan şu bölüm tahkiye üslûbunun tipik bir örneğidir:

Evindin turup çıktı keldi berü

Bir ança yorıyu bir ança turu

(Evinden kalkıp çıktı, düştü yola;)

(Bazen yürüdü, bazen verdi mola.)

Kelip tegdi ilig turur orduka

Ögi kö]li kolmış tilek arzuka

(Gelip ulaştı hânın durduğu şehre,)

(Canıgönülden dilediği yere.)

Kirip kend içinde tiledi tüşün

Tüşün bulmadı kör tarudı ajun

(Girip kentte aradı inecek yer,)

(Yer bulamayınca dünya geldi dar.)

Mu]adtı muyanlıkta tüşti barıp

Kiçe yattı anda tünedi serip

(Bunaldı, imarete indi gidip,)

(Yatıp orda geceledi sabredip.) 486-489

Hükümdarla Ögdülmiş'in konuştuğu şu parçada ise mükâleme üslûbunun tipik bir örneğini görürüz:

İlig bir kün ündedi ögdülmişig

Ayur aytayın söz sen ay bilmişig

(Bir gün çağırdı Ögdülmiş'i hakan.)

(Dedi ben sorayım, sen söyle ne biliyorsan.)

Etöz yitti endâmka baksa kör er

Tatıg buldı barça öz ülgin tirer

(Vücut yetince endama, baksa er,)

(Tat bulur ve kendi payını derer.)

Kö]ül tatgı ne ol bu köz tatgı ne

Bu iki tatıgdın özüm ülgi ne

(Gönül tadı nedir, göz tadı nedir?)

(Bu iki tattan özümün payı nedir?)

Yanut birdi ögdülmiş aydı tatıg

Kö]ül arzu kolsa bekürtse katıg

(Yanıt verdi Ögdülmiş, dedi tat gelir,)

(Arzusunu sağlam tutarsa gönül.)

Sevitmiş yüzin körse közke tatıg

Kö]ül arzusın bulsa özke tatıg

(Sevgili yüzü görülse göze tat,)

(Gönül arzusunu bulsa öze tat.)

Yana aydı ilig ay ögdülmiş ay

Seviglig nişânı negü ermiş ay

(Yine sordu han: Ey Ögdülmiş söyle!)

(Sevgili nişanı ne imiş, söyle!)

Sever men tiyü barça da’vN kılur

Bu da’vNka ma’nN negü teg bolur

(Severim diye herkes iddia eder;)

(Bu iddiaya delil nedir, deyiver.)

Yanut birdi ögdülmiş aydı bolur

Sevüg yüzke baksa severin bilür

(Yanıt verdi Ögdülmiş, dedi olur;)

(Seven yüze baksa sevdiğini bilir.)

Kamug ne]ke örtüg bolur baksa köz

Kö]ülke yok örtüg munı bilgü öz

(Her şeyde örtü olur göz için,)

(Yalnız gönüle örtü yok, bilinsin.)

Sever sevmezin öz bileyin tise

Kö]ülke baka körgü bilgey basa

(Sevip sevmediğini bileyim desen)

(Gönüle bakar, sonra bilirsin sen.)1889-1898.

Odgurmış’ın Ögdülmiş’e öğüt verdiği şu beyitlerde hikmet üslûbunu buluruz:

Köni bol yitürme könilik yolın

Bu yol iltge arzu tilekke bilin

(Doğru ol, yitirme doğruluk yolunu;)

(Bu yol iletir arzu dileğe, bil bunu!)

Bagırsak bolun barça tınlıg üze

Tapug kıl bayatka kö]ül til tüze

(Şefkatli ol ey kardeş, her canlıya;)

(Hizmet kıl gönülle, dille Tanrı’ya.)

Sakınç kısga tutgıl tapug kıl uzun

İverde amul bol buşarda tüzün
(Derdi kısa tut, hizmeti uzun kıl;)
(İvme, sakin ol, öfkelenme, ol asil!)
Ölümüg unıtma itigil kılın
Özülni unıtma tüp aslı] bilin
(Ölümü unutma, hazırlığını kıl;)
(Özünü unutma, kök aslını bil!) 6088-6091

Yusuf Has Hâcib, san'atkârlık kudretini, tasvire başvurduğu yerlerde gösterir. Kitabın başlarında yer alan tasvir üslûbunun hâkim olduğu "bahâriye" bölümü "Türk pastoral şiiri"nin en güzel örnekleri arasında yer almaya lâyıktır. Bahar yelinin esmesiyle beyaz karlar erimiş, dünya cennet gibi güzelleşmeye başlamıştır. Kurumuş ağaçlar yemyeşil donanmış; sarı, pembe, mor, kırmızı çiçeklerle bezenmiştir. Sanki Çin'den gelen kervanlar yeşil ipekten kumaşlarla kara toprağı örtmüşlerdir. Ovalar, kırlar, vadiler, dağlar ve yamaçlar al yeşil elbiselerini giymiş gibidirler. Bin bir çeşit çiçek âdeta gülümseyen yüzler gibi açılmıştır. Sabâ yeli onların kokusunu her tarafa yaymış, yeryüzü misküamber kokusuyla dolmuştur." (Ercilasun 1985,135).

***

Yusuf Has Hâcib kendi dönemindeki ideal yönetim, toplum ve insan anlayışını eserine yansıtmıştır. Ancak bu anlayış Yusuf'un süzgecinden geçerek tamamiyle özgün bir biçim ve kalıp içinde okuyucuya sunulmuştur. Dolayısıyla Yusuf Has Hâcib'i sadece bir şair veya siyasetname yazarı olarak değerlendirmek doğru değildir; o, 11. yüzyıl Karahanlı Türk çevresinin seçkin bir düşünürüdür. Onun fikir kaynakları, araştırıcıları çok meşgul eden konulardan biridir. Kutadgu Bilig'in öncelikle, eskiden beri devam etmekte olan Türk devlet ve siyaset anlayışını yansıttığı muhakkaktır.

Türk hukuk tarihi açısından Kutadgu Bilig'i inceleyen Sadri Maksudi Arsal, eserin ilmî yayınını yapan Reşit Rahmeti Arat, eserin Türk kültür tarihi içindeki yerini araştıran İbrahim Kafesoğlu ve Kutadgu Bilig'e dayanarak Karahanlı devlet teşkilâtını inceleyen Reşat

Genç bu görüştedir. Gerçekten de kendilerinden sık sık alıntılar yapılan Türk hanı, Türk buyrukı, Ötüken begi, İla begi, il kend begi, Yagma begi, Uç Ordu hanı vb. devlet yöneticileri, Yusuf Has Hâcib'in asıl kaynaklarının bunlar olduğunu açıkça göstermektedir. Sözleri aktarılan yöneticilerin adlarının belirtilmemiş olması daha da ilgi çekicidir. Demek ki bu sözlerde ifadesini bulan düşünceler, Yusuf Has Hâcib'in Türk çevresi ve döneminin genel kabul gören anonim düşünceleridir. Hatta çok defa sözleri aktarılan kimseler daha da belirsizdirler: Ajun tutguçı, ajun ilçisi, bodun başçısı, ilçi beg, bögü beg, törü bilmiş er. Unvanlardan Türk oldukları anlaşılan bu belirsiz yöneticilerin o devirdeki Türk anlayış ve düşüncelerini temsil ettikleri muhakkaktır. "Vecize" diyebileceğimiz bu sözlerin yanında mesel terimiyle sık sık atasözlerinin de kullanıldığını belirtelim. Ayrıca Kutadgu Bilig'de Kün Togdı tarafından temsil edilen "köni törü" kavramı, Ay Toldı tarafından temsil edilen "kut" kavramı ve Ögdülmiş tarafından temsil edilen "ukuş" kavramı, Göktürk bengü taşlarının da temel kavramlarıdır. Anıtlarda hükümdarın "bilge" olması gerektiği (ukuş), "kut"u olduğu için ölecek milleti dirilttiği, her şeyden önce "il"i tutup "törü"yü düzenlediği sık sık belirtilir. Bu da gösteriyor ki Kutadgu Bilig'in üç temel kavramı ile Orhun anıtlarının temel kavramları aynıdır. Ayrıca "alp"lık da her iki eserde önem verilen kavramlardan biridir. Ancak Kutadgu Bilig'in Odgurmış'ça temsil edilen dördüncü kavramı "akıbet" İslâmî bir kavramdır. İslâma ve Ön Asya medeniyetine ait başka kavram ve fikirlerin de Kutadgu Bilig'e yansıdığı şüphesizdir. "Geçmiş günlerine acıyıp tövbe etmek", "iyiliğe iyilikle mukabele etmek", "sakınuk" (takva sahibi) olmak, Odgurmış'ın seçtiği

hayat tarzı olan “inziva” gibi düşünceler tabiî ki Müslümanlıktan ve Müslümanlığın yayıldığı yerleşik medeniyetlerden esere yansımıştır.

Kutadgu Bilig’in 4513-4526. beyitleri arasında belirtilen “kadını evden çıkarmamak, yeme ve içmede erkekler arasına katmamak, kapıyı kapatıp yabancı erkekleri evden uzak tutmak” gibi düşüncelerin tarihî Türk töresine uymadığı açıktır. Kadın konusunda eski Türk tavrını yansıtan Dede Korkut’ta tam tersine yabandan bir erkek gelse kadın onu ağırlayıp yedirip içirmek zorundadır.

Eserde Farabî ve İbni Sina tesirleri ve onlar yoluyla gelen Eflâtun ve Aristo tesirleri de araştırılmıştır. Halil İnalcık ise Kutadgu Bilig’deki Türk izleri yanında Hint-İran tesirlerini de incelemiştir. Kutadgu Bilig’de İslâm ve Ön Asya çevresinden gelen tesirler bulunmakla beraber bunları abartmamak gerekir. Yönetim anlayışının ve yöneticilerde bulunması gereken niteliklerin çoğunlukla Türk anlayışını yansıttığı muhakkaktır.

Eserdeki üç temel kavramın Orhun bengü taşlarındaki temel kavramlarla örtüştüğünü tekrar hatırlarsak bu iddianın mübalâgalı olmadığını anlarız. Kutadgu Bilig, birçok ifade tarzları, kalıp sözler bakımından da bengü taşlarla karşılaştırılabilir.

Bu kul kü] at adgır bu yir suv kamug
İligdin tegip açtı devlet kapug
(Kul cariye, at aygır, yer su hepsi;)
(Hakandan geldi, açtı devlet kapısı.) (5781)
Yulug kıl a]ar emdi cânı] teni]
Udıp yatma tün kün işin kıl anı]
(Feda et ona canını, tenini;)
(Uyuma gece gündüz, yap onun işini.) (5793)
Bayat birmişin halk tıdumaz küçün
Yagız yir yaşıl kök tirilse öçün

(Tanrı’nın verdiğini halk alamaz zorla;)

(Kara yer, mavi gök derilse de öçle.) (1800)

beyitlerindeki kul kün, yir suv, udıp yatma tün kün, yagız yir yaşıl kök vb. ifade kalıpları küçük farklarla bengü taşlarda da vardır.

Bu kök tirgüki ol könilik törü

Törü artasa kök turumaz örü

(Şu gögün direğidir doğru töre,)

(Töre bozulsa gök duramaz ayakta.)

beytinde ifade edilen fikir; bengü taşlarda geçen “üze te]ri basmasar asra yir telinmeser, Türk bodun ili]in törü]in kim artatı udaçı erti” (Üstte gök basmasa, altta yer delinmese, Türk milleti, ilini töreni kim boza bilecekti?)” cümlesindeki fikirle aynıdır.

***

Kutadgu Bilig Karahanlı Dönemi’nin ölçünlü (standart) Türkçesi ile yazılmıştır. Eserin mensur ön sözünde dönemin ölçünlü dili için “Buğra Han tili” (manzum ön sözde “han tili”) terimi kullanılmıştır. Ön sözün meçhul yazarı şöyle diyor: ÇNn ü MâçNn âlimleri ve hakNmleri kamug ittifâk boldılar kim maşrık vilâyetinde kamug Türkistân illerinde Bugra Han tilinçe Türk lugatinçe bu kitâbdın yakşırak hergiz kim erse tasnNf kılmadı (Çin ve Mâçin âlim ve bilgelerinin hepsi ittifak ederler ki doğu vilâyetinde, bütün Türkistan ellerinde Buğra Han dilinde, Türk lisanında bu kitaptan daha iyisini asla kimse yazmadı.)

Görüldüğü üzere devrin ölçünlü dili “Buğra Han dili” terimiyle anlatılmakta, fakat dilin genel adı “Türk lugati (dili)” olarak geçmektedir. Önsöz yazarı manzum ön sözde kendi dilini “Türkçe” olarak adlandırmıştır: Bu Türkçe koşuglar (şiirler) tüzettim sa]a. Yusuf Has Hâcib de kendi dilini “Türkçe” olarak adlandırır:

Keyik tagı kördüm bu türkçe sözüg

Anı akru tuttum yakurdum ara

(Geyik gibi gördüm bu Türkçe sözü,)

(Onu yavaşça tuttum ve yaklaştırdım.) (6617)

Yusuf Has Hâcib eserini “Türkçe” yazdığını belirtmiş, fakat kullandığı alfabeden bahsetmemiştir. Bu yüzden Kutadgu Bilig’in asıl nüshasının hangi alfabeyle yazıldığı tartışılmıştır. Reşit Rahmeti Arat “Kutadgu Bilig’in hükümdara takdim edilen asıl nüshasının uygur harfleri ile yazılmış olduğunu kabûl etmek, şimdilik, daha doğru olur.” diyor (Arat 1947, XXXII).

Gerçekten de aynı yıllarda eserini yazmış olan Kâşgarlı Mahmud’un “Bütün Türk dillerinde kullanılan harfler on sekizdir. Türk yazısı bu harflerle yazılır.” diyerek Uygur harflerinin listesini vermesi (DLT I, 1941: 8), bu fikri kabul etmeye bizi mecbur bırakıyor. Üstelik Kâşgarlı Uygur harfleri ve yazısı hakkında bazı bilgiler verdikten sonra “Kâşgar’dan Yukarı Çin’e dek, çepçevre bütün Türk ülkelerinde hakanların ve sultanların yarlıgları, mektupları eskiden beri-bu yazı ile yazılagelmiştir.” diyerek Uygur yazısının o yıllarda bütün Türk ülkelerinde yaygın şekilde kullanıldığını da açıkça belirtiyor (DLT I, 1941: 10).

Türkçe için Arap harflerinin 11. yüzyılda kullanıldığını gösteren belgeler bulunmasına rağmen bu kullanımın 12. yüzyılda yaygınlaştığını düşünebiliriz. Arat, eldeki nüshaların dayandığı nüshanın ise Arap harfli olduğunu düşünmektedir (Arat 1947, XXXII). Biz manzum ön sözdeki

Kitâbdın eşitgen bilür uş anı

Okıgan bitigen ukumaz munı

(Kitabı işiten bilir işte onu,)

(Okuyan, yazan anlayamaz bunu.)

beytine dayanarak ilk nüsha gibi, manzum önsözü yazanın elinde bulunan nüshanın da Uygur harfli olduğunu düşünmekteyiz. O sırada Uygur

harfleri çoğunluk tarafından unutulmuştur; dolayısıyla kitabı işiten anlar ama okuyan anlayamaz; daha doğrusu okumak istese de okuyamaz. Bu dönemin de 12. yy'ın 2. veya 13. yy'ın 1. yarısı olduğunu düşünüyoruz.

Karahanlılar Dönemi'nden çok az eser bugüne ulaşmıştır. Buna karşılık Kutadgu Bilig üç nüsha ile bugüne ulaşmış, hatta Ankara'daki eski bir yazmada ve Saraycık'ta bulunan bir küp üzerinde bazı beyitlerine rastlanmıştır. Bu durum, onun Türk dünyasında yaygın bir eser olarak çok okunmuş olduğunu gösterir. Mensur önsözdeki "Bu kitap hangi padişaha, hangi iklime ulaştı ise o illerin bilgeleri ve âlimleri kabul edip her biri bir türlü ad verdiler." ifadesinden de eserin yaygınlığı, özellikle hükümdarlar katındaki itibarı açıkça anlaşılmaktadır. Kitaba ayrı ayrı ad veren ülkeler, mensur ve manzum ön sözde Çin, Mâçin, Maşrık (Doğu), İran, Turan şeklinde sayılmaktadır. "Çin ve Mâçin" ile o zamanki Türk dünyasının en doğu bölgeleri kastedilmektedir. Elimizdeki nüshalardan birinin Herat'ta yazılıp İstanbul'a getirilmiş olması, birinin Fergana'da, üçüncüsünün ise Kahire'de bulunması da Türkistan'dan Mısır'a ve İstanbul'a ulaşan bir coğrafyayı işaret etmektedir. Eldeki nüshaların 14 ve 15. yüzyıllara ait olması da esere gösterilen ilginin 15. yüzyıl sonlarına dek sürdüğünü göstermektedir. 11. yüzyılın ikinci yarısında yazılan Kutadgu Bilig, 400 yıl boyunca bütün Türk dünyasında sürekli ilgi görmüş, 16. yüzyıldan itibaren unutulmuştur. 1825'teki ilk tanıtımını bir yana bırakırsak Vambery'nin 1870'teki kitabından itibaren Kutadgu Bilig'in tekrar bilim dünyasının sürekli ilgisine mazhar olduğunu; Doğu Türkistan'da dahi ilmî yayınının yapıldığını ve son yıllarda bağımsız Türk cumhuriyetlerinin tamamında neşredildiğini görmekteyiz. Böylece uluğ Has Hâcib Yusuf'un, eserinin sonunda belirttiği dilek yerini bulmuştur. Yusuf şöyle diyor:

Tilim sözledi söz bitidi elig
Ölür bu elig til ay kılkı silig

(Dilim söyledi, el ise yazdı söz;)
(Ölür el ile dil ey huyu temiz!)
Elig til nişânı munu bu bitig
Sa]a kodtum emdi bitip ay tetig
(El ve dilin nişanı işte bu eser;)
(Yazıp sana bıraktım ey zeki er!)
Unıtma mini ay okıglı tirig
Özüm dünyâ kodsa töşense yirig
(Unutma beni ey okuyucu er!)
(Dünyayı koysam, üstüme döşense yer.)

Yusuf'un üstüne toprak döşeneli 900 yılı geçti; fakat onun dilinin ve elinin nişanı olan kitap Kâşgar'dan İstanbul'a kadar hâlâ bütün Türklerin elinde.

Divânü Lügati't-Türk

Dîvânü Lügati't-Türk, Türkçenin bilinen ilk sözlüğüdür. Kâşgarlı Mhamud bin Hüseyin bin Muhammed tarafından 1072 Ocağında yazılmaya başlanmış, 1077 Ocağında bitirilmiştir. Mahmud eserini, Abbasî halifesi Muhammedü'l-Muktedî bi-Emrillâh'ın oğlu Ebü'l-Kasım Abdullah'a sunmuştur. Eserin malzemesi Türk dünyasından toplanmış, Bağdat'ta kitap hâline getirilmiştir. Eserin tam adı "Kitâbü Dîvânı Lügati't-Türk"tür; "Türk dillerini toplayan kitap" demektir. Kâşgarlı Mahmud, döneminin ölçünlü (standart) dilinin sözlüğünü yazmakla birlikte çeşitli Türk boylarının ağızlarına da yer vermiştir. Bu bakımdan eserine "Türk lügati (Türk dili)" yerine "Türk lügâti (Türk dilleri)" demiştir. Buradaki "diller"den maksat ağızlardır: Oğuzların dili, Kıpçakların dili, Arguların dili. "Dil" kelimesi bugün de bu anlamda kullanılmaktadır: İstanbul'un dili, Muğla'nın dili, Erzurum'un dili. Hatta farklı kullanım ve üslûp özelliklerini belirtmek üzere Peyami Safa'nın dili, Tanpınar'ın dili gibi anlatımlara da başvurulur. İşte

Kâşgarlı Mahmud'un "lügât (diller)" terimini tercih etmesinin sebebi budur. Nitekim Amerika'daki yayınında da eserin adı "Compendium of Turkic Dialects (Türk Şiveleri Lugatı) " olarak verilmiştir.

Kâşgarlı Mahmud'un Karahanlı Hanedanı'na mensup bir şehzade olması kuvvetle muhtemeldir. Babası Hüseyin Çağrı Tigin 1056-1057 yıllarından önce Barsgan emiri idi. Eserinin Barsgan maddesinde Kâşgarlı, "Bu şehir, Mahmud'un babasının şehridir." kaydını düşmüştür (DLT İİİ 1941: 417-418). Babasının babası Muhammed Buğra Han 1056-1057 yıllarında Kâşgar'da Doğu Karahanlı hükümdarı idi ve 1057'de yerini Hüseyin Çağrı'ya bırakmıştı. Bu yıllarda Kâşgar'da çok şiddetli taht kavgaları görülür. Kâşgarlı Mahmud'un dedesi Muhammed Buğra Han'ın ikinci karısı, ailenin bütün fertlerini öldürterek kendi oğlu İbrahim'i tahta çıkardı; fakat İbrahim de hanedanın başka bir üyesi tarafından öldürüldü (Merçil 2000, 25). Bu hadiseler sırasında Kâşgarlı Mahmud'un babası Hüseyin Çağrı'nın da öldürüldüğünü ve 1057-1059 yılları arasında Mahmud'un Kâşgar'dan kaçtığını tahmin etmek mümkündür.

Mahmud Türk ellerini bir süre dolaştıktan sonra Bağdat'a gitmiş olmalıdır. Malazgirt Savaşı sırasında onun Bağdat'ta olduğu ve eserinin hazırlıklarıyla meşgul bulunduğu düşünülebilir. 26 Ağustos 1071'de Malazgirt'te Bizans'ı bozguna uğratan Selçuklu Türkleri, dünyanın bir numaralı gücü hâline gelmişler; bütün Ön Asya ve Orta Asya'ya hâkim olmuşlardı. Mahmud'un eserini, bu siyasî üstünlüğün şuurunda olarak yazdığı, Araplara önemli mevkilere gelmek için Türkçe öğrenmelerini tasviye etmesinden ve Tanrı'nın, dünyanın idare yularını Türklerin eline verdiğini belirtmesinden açıkça bellidir. Standart dilin dışında en çok Oğuzların ağzına yer vermesi ve diğer Türk kollarının boylarını saymazken Oğuzların 22 (bilâhare 24) boyunu damgalarıyla beraber sayması da bu siyasî üstünlük dolayısı iledir.

Mahmud’un dedesi Muhammed Buğra Han, Yusuf Kadır Han’ın oğludur. O da Harun Hasan Kılıç Buğra Han veya Ebü’l-Hasan Ali vasıtasıyla Satuk Buğra Han’ın oğlu Baytaş’a bağlanmaktadır. Bu durumda Kâşgarlı Mahmud, Satuk Buğra Han’ın 6. veya 7. göbekten torunudur. Son yıllarda Kâşgar yakınlarında Mahmud’un mezarının bulunduğu ileri sürülmüştür (Mutiy-Osmanov, 1984). Eğer bu doğru ise 1077’den sonra Mahmud’un Kâşgar’a döndüğü ve orada öldüğü kabul edilebilir. Bu sırada Kâşgar tahtında Tavgaç Uluğ Buğra Kara Han Ebû Ali Hasan bin Arslan Süleyman Han oturmaktadır ki bu hükümdar, Yusuf Has Hâcib’in Kutadgu Bilig’i sunduğu hükümdardır. Onun uzun hükümdarlık döneminde “Kâşgar, ardı arası kesilmeyen mücâdeleden bıkmış âlim ve mütefekkirler için, arzu edilen bir huzûr diyarı sayılmış olabilir” (Arat 1947, XVIII).

Bilim ve dile çok önem veren Balasagunlu Yusuf’un da uluğ has hâcib olduğu bu dönemde Mahmud’un Kâşgar’a rahatça geldiği ve sarayda bir hanedan üyesi olmaktan çok bir bilim adamı olarak itibar gördüğü tahmin edilebilir. Kâşgar’da bulunan mezar gerçekten Mahmud’a ait ise onun Balasagunlu Yusuf’la tanışıp görüşmüş olması gerekir. Ancak bu tanışma her ikisi de eserlerini yazdıktan sonra olmuştur.

Kâşgarlı Mahmud sadece bir sözlük yazarı değildir. Sözlüğünde belirttiğine göre o, Cevâhirü’n-Nahv fî Lügati’t-Türk (Türk dilinin gramer cevherleri) adlı bir de gramer yazmıştı. Ancak bu gramer bugüne dek bulunamamıştır. Sözlükte verilen bilgilere bakınca Kâşgarlı’yı sadece bir sözlükçü ve gramerci olarak nitelemenin de yeterli olmadığı anlaşılır. O aynı zamanda bir dialektolog (ağız araştırmacısı), etnolog ve halk edebiyatı araştırmacısıdır. 11. yüzyılın bu çok yönlü Türkoloğunu Radloff haklı olarak “Türkolojinin babası” saymıştır. Kâşgarlı Mahmud’un Türkçe ve Arapça yanında Farsçayı da iyi bildiğini; başta coğrafya, tarih ve din bilimleri olmak üzere döneminin başlıca ilimlerinden haberdar olduğunu

düşünebiliriz. Kâşgarlı Mahmud, eserinin mukaddimesinde kendisini ve yaptığı işi şöyle anlatıyor: “Ben onların en uz dillisi, en açık anlatanı, akılca en incesi, soyca en köklüsü, en iyi kargı kullananı olduğum hâlde onların şarlarını, çöllerini baştan başa dolaştım. Türk, Türkmen, Oğuz, Çiğil, Yağma, Kırgız boylarının dillerini, kafiyetlerini belliyerek fayadalandım; öyle ki, bende onlardan her boyun dili, en iyi yolda yerleşmiştir. Ben onları en iyi surette sıralamış, en iyi bir düzenle düzenlemişimdir” (DLT I, 1941: 4).

Görüldüğü gibi Kâşgarlı kendi niteliklerinin farkındadır. Kendisini ölçünlü (standart) dili en iyi bilen birisi olarak nitelemekte ve Türk dünyasını dolaşarak birçok boyun dilini öğrendiğini ifade etmektedir. Kâşgarlı Mahmud aynı zamanda bilinçli bir Türkçüdür. Eserinin Türk maddesinde “Yüce Tanrı ‘benim bir ordum vardır, ona Türk adını verdim, onları doğuda yerleştirdim. Bir ulusa kızarsam Türkleri, o ulus üzerine musallat kılarım’ diyor” şeklindeki kutsî hadisi aktardıktan sonra Kâşgarlı şöyle devam ediyor: “İşte bu, Türkler için bütün insanlara karşı bir üstünlüktür. Çünkü Tanrı onlara ad vermeyi kendi üzerine almıştır; onları yeryüzünün en yüksek yerinde, havası en temiz ülkelerinde yerleştirmiş ve onlara ‘kendi ordum’ demiştir. Bununla beraber Türklerde güzellik, sevimlilik, tatlılık, edep, büyükleri ağırlamak, sözünü yerine getirmek, sâdelik, öğünmemek, yiğitlik, mertlik gibi öğülmeye değer, sayısız iyilikler görülmektedir” (DLT I, 1941: 351-352). Eserinin girişinde de, birkaç cümlelik Tanrı’ya övgü ve peygambere dua kısmından hemen sonra Kâşgarlı şöyle diyor: “İmdi, bundan sonra Muhammed oğlu Hüseyn, Hüseyn oğlu Mahmud der ki: ‘Tanrının devlet güneşini Türk burçlarında doğdurmuş olduğunu ve onların milkleri üzerinde göklerin bütün teğrelerini döndürmüş bulunduğunu gördüm. Tanrı onlara Türk adını verdi ve onları yeryüzüne ilbay kıldı. Zamanımızın hakanlarını onlardan çıkardı; dünya

milletlerinin idare yularını onların ellerine verdi; onları herkese üstün eyledi; kendilerini hak üzere kuvvetlendirdi. Onlarla birlikte çalışanı, onlardan yana olanı aziz kıldı ve Türkler yüzünden onları her dileklerine eriştirdi; bu kimseleri kötülerin-ayak takımının-şerrinden korudu. Okları dokunmaktan korunabilmek için, aklı olana düşen şey, bu adamların tuttuğu yolu tutmak oldu. Derdini dinletebilmek ve Türklerin gönlünü almak için onların dilleriyle konuşmaktan başka yol yoktur" (DLT I, 1941: 3-4).

Türklerin üstün bir millet olduğuna ve pek çok üstün nitelikler taşıdığına dair bu düşünceler Mahmud'un nasıl bir Türkçü olduğunu açıkça gösterdiği gibi dönemin gerçekçi bir görünüşünü de yansıtmaktadır.

***

Dîvânü Lügati't-Türk'ün tek yazması vardır; Ali Emirî Efendi tarafından İstanbul'da Beyazıt Camii yanındaki bir sahafta, 1917 yılında bulunmuştur. Hâlen, Emirî Efendi'nin bağışladığı kitaplarla kurulmuş bulunan, İstanbul'un Fatih semtindeki Millet Kütüphanesi'ndedir. Yazma, Sâveli Muhammed bin Ebî Bekr ibni Ebi'l-Feth tarafından 1266'da Şam'da tamamlanmıştır.

Dîvânü Lügati't-Türk, Türkçeden Arapçaya bir sözlüktür. Türkçe sözlerin Arapça karşılıkları verildikten sonra mutlaka kelimelerin içinde bulunduğu bir örnek cümle verilir. Örnekler sık sık bir atasözü veya bir dörtlük de olabilmektedir. Daha sonra örneğin Arapça karşılığı yazılır. Eğer madde başı olan kelime Türk kişi veya boy adlarından biri ise ayrıca açıklamalar yapılır. Özel adlar dışındaki önemli kelimeler için de bazen açıklamalar yapılmıştır. Madde başı fiil ise "aldı, yazdı" şeklinde bilinen geçmiş zamanın teklik 3. şahsında verilir. Örnek ve Arapça anlam bittikten sonra fiilin geniş zamanı ile mastarı (alur-almak, yazar-yazmak) mutlaka yazılır. Bunun sebebi, geniş zaman ekinin, bugün olduğu gibi o zaman da kurala bağlanamaması (almak'ta-ur, fakat yazmak'ta -ar eki); mastar

ekindeki kaf veya kef harfi vasıtasıyla fiilin kalın veya ince olduğunun belirtilmek istenmesidir. Tabiî ki eserde, bugünkü sözlük düzenlemesinde olduğu gibi madde başları alt alta sıralanmamış; yeni madde başı, önceki maddenin bittiği yere yazılmıştır. Bu durumda okuyucunun maddeyi rahatça görebilmesi için madde başının üstü kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Türkçe örneklerin üstünde de kırmızı çizgi vardır. Örnek cümleleri ve açıklamalarıyla Dîvânü Lügati't-Türk modern ve ansiklopedik bir sözlük gibidir.

Kâşgarlı Mahmud yer yer gramer açıklamaları da yapar. O kadar ki bu açıklamalar bir araya getirilse, eksik de olsa, küçük bir Karahanlı Türkçesi grameri elde edilebilir. Ayrıca çeşitli Türk boylarının ağızları hakkında verilen bilgiler, dönemin diyalektolojisine dair genel bir fikir edinilmesini sağlar.

Eser Araplara Türkçe öğretmek maksadıyla yazılmıştır. Bunun için eserin mukaddimesi ve açıklamaları hep Arapçadır. Yine bunu için madde başları, Arap sözlükçülük geleneğine göre sıralanmıştır. Türkçe kelimeler Arapça kelime sınıflandırmalarına (hemzeli, salim, şeddeli, üçlü, dörtlü vb.) ve vezinlere göre tasarlanarak (söz gelişi yazdı, fa'lN vezninde) aynı vezindeki kelimeler bir başlık altında toplanmış; kendi içlerinde ise alfabe sırasına konulmuştur. Bir Arabın yararlanabileceği bu düzenden bir Türk kolay kolay yararlanamaz. Bunun için eserin modern yayınlarında Lâtin alfabesi sırasına göre dizinler yapılmıştır.

Dîvânü Lügati't-Türk'te kelimelerin örnekleri olarak kullanılan şiirler, Karahanlı Devri'ne ait küçük bir antoloji oluşturur. Şiirlerin tamamı 764 mısradır. Özellikle koşma tarzı halk şiirinin pek çok örneği vardır. Eser antoloji olarak hazırlanmadığı, bir sözlük olduğu için şiirler hiçbir zaman bütün olarak görülmezler. Sözlüğün gereği olarak kelimelere örnek diye verilirler ve dolayısıyla ya bir dörtlük ya bir beyit şeklinde karşımıza

çıkarlar. Ancak dörtlüklerin son mısraındaki ortak kafiye ve konu birliği, aynı şiirin, eserin farklı yerlerindeki dörtlüklerini bir araya getirmemize imkân sağlar. Araştırıcılar bu yolla eserdeki bentleri bir araya getirmişler ve eksik parçaları bulunsa da şiirleri bütün olarak görmemizi sağlamışlardır (Brockelmann 1920; Stebleva 1971; Ercilasun 1985; Tekin 1989). Bunlar arasında 14 dörtlükten oluşan uzun savaş ve bahar şiirleri de vardır. Dîvânü Lügati’t-Türk’teki şiirlerde en çok işlenen konular sırasıyla savaş ve bahardır. Savaş sahneleri ve bahara ait manzaralar yoğun birkaç dörtlük içinde, çok canlı tasvirler hâlinde yansıtılır. Aşağıdaki dörtlüklerde erlerin durumları ve savaşın kanlı sahneleri çok canlıdır:

Eren arıg örpeşür
Öçin kekin irteşür
Sakal tutup tartışur
Köksi ara ot tüter (I-230)
Erler yaman kabarır,
(Öçle kinle bakışır,
Sakal tutup çekişir,
Göğüslerden ateş tüter.)
Öpkem kelip ogradım
Arslanlayu kükredim
Alplar başın togradım
Emdi meni kim tutar (I-125)

(Öfkem gelip uğradım,
Arslan gibi kükredim,
Alplar başını doğradım,
Şimdi beni kim tutar?)
Kanı akıp yuşuldı

Kabı kamug teşildi

Ölüg bile koşuldı

Togmış küni uş batar (II-128)

Kanı akıp fışkırdı,

Bedeni hep deşildi

Ölülerle koşuldu

Doğmuş güneşi batar

Budist Uygurlar üzerine yapılan ve başarıyla sonuçlanan akın bir zafername gibidir:

Kimi içre oldurup

İla suvın keçtimiz

Uygur tapa başlanıp

Mı]lak ilin açtımız (III-235)

(Gemi içre oturup

İli suyunu geçtik;

Uygurlara yönelip

Mınglak elini açtık.)

Tünle bile bastımız

Tegme ya]ak bustımız

Kesmelerin kestimiz

Mı]lak erin bıçtımız (I-434)

Geceleyin bastık,

Her tarafa pustuk,

At perçemini kestik,

Mınglak erini biçtik.

Kel]izleyü aktımız

Kendler üze çıktımız

Furhan evin yıktımız

Burhan üze sıçtımız, (I-343)

Seller gibi aktık,

Kentler üstüne çıktık,

Buda evini yıktık,

Burkan üstüne sıçtık.

Yabakular üzerine yapılan akını anlatan şiirin aşağıdaki dörtlükleri varsağı havasındadır:

Tünle bile köçelim

Yamar suvın keçelim

Ter]ük suvın içelim

Yuvka yagı ovulsun (II-5)

Gece ile göçelim,

Yamar suyunu geçelim,

Kaynak sudan içelim,

Yufka düşman didilsin.

Kıkrıp atıg kemşelim

Kalkan sü]ün çumşalım

Kaynap yana yumşalım

Katgı yagı yuvılsun (I-441)

Haykırıp at sürelim,

Kalkan, süngü vuralım,

Kaynayıp yumşayalım,

Katı düşman incelsin.

Terge alıp egrelim

Attın tüşüp yügrelim

Arslanlayu kükrelim

Küçi anın kevilsün (II-13)

Çepçevre kuşatalım,

Attan inip koşuşalım,
Arslan gibi kükreyelim,
Onun gücü gevşesin.
Aşağıya aldığımız dörtlüklerde çok canlı bir bahar tasviri göze çarpar.
Kulan tükel komıttı
Arkar sukak yumıttı
Yaylag tapa emitti
Tizig turup segrişür (I-214
Kulanlar hepsi coştu,
Sığın geyik toplaştı,
Yayla taraf koşuştu,
Sıra sıra zıplanır.
Alın töpü yaşardı
Urut otın yaşurdı
Kölni] suvın küşerdi
Sıgır buka mü]reşür (II-79)
Dağ tepeler yeşerdi,
Kuru otlar gizlendi,
Gölün suyu kabardı,
Sığır boğa böğrüşür.
Yagmur yagıp saçıldı
Türlüg çeçek suçuldı
Yinçü kabı açıldı
Çından yıpar yugruşur (II-122)
Yağmur yağıp saçıldı,
Türlü çiçek soyuldu,
İnci kabı açıldı,
Misküamber karışır.

Tegme çeçek üküldi
Bukuklanıp büküldi
Tügsin tügün tügüldi
Yargalı mat yörkeşür (I-437)
Her bir çiçek yığıldı,
Tomurcuklar büküldü,
Düğüm düğüm düğüldü,
Açılmak için sarmaşır.
Tümen çeçek tizildi
Bükünden ol yazıldı
Üküş yatıp üzeldi
Yirde kopa adrışur (I-233)
Bin bir çiçek dizildi,
Tomurcuklar açıldı,
Pek çok yatıp sıkıldı,
Yerden kopup ayrışır.

Dîvânü Lügati't-Türk'teki bu bahar tasviri, aşağıya bazı beyitlerini aldığımız Kutadgu Bilig'deki bahar tasvirine çok benzer. Bu benzerlik aynı çağda, aynı coğrafyada yaşayan, aynı milletin fertlerinin, benzer manzaralar karşısındaki benzer duygulanış ve tavır alışlarının tabiî sonucudur.

Kurumış yıgaçlar tonandı yaşıl
Bezendi yipün al sarıg kök kızıl (67)
(Kurumuş ağaçlar donandı yeşil,)
(Bezendi mor, al, sarı, yeşil, kızıl.)
Tümen tü çiçekler yazıldı küle
Yıpar toldı kâfur ajun yıd bile (70)
(On birlerce çiçek gülerek yayıldı,)
(Dünya misk ve kâfur kokusuyla doldu.)

Elik külmiz oynar çiçekler üze
Sıgun muygak agnar yorır tip keze (79)
(Keçi, karaca oynar çiçeklerde;)
(Sığır, geyik ağnanıp durur yerde.)
Kalık kaşı tüzdi közi yaş saçar
Çiçek yazdı yüz kör küler katgurar (80)
(Gök kaşını çattı, gözü yaş saçar;)
(Çiçek açtı yüz, katılarak güler.)

Dîvânü Lügati't-Türk'ün çeşitli dörtlüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan aşağıdaki şiirde eski bozkır yaşayışından bir kesitin canlandırıldığı bir av ve eğlence partisi vardır; belki de av mevsimindeki bir âdet canlandırılmaktadır:

Yigitlerig ışlatu
Yıgaç yemiş ırgatu
Kulan keyik avlatu
Badram kılıp avnalım (I-263)
Yiğitleri işletip,
Meyva yemiş toplatıp,
Kulan geyik avlatıp,
Bayram kılıp avunalım.
Çagrı birip kuşlatu
Taygan ıdıp tışlatu
Tilki to]uz taşlatu
Erdem bile öglelim (II-243)
Doğan verip kuşlatıp,
Tazı koşturup dişletip,
Tilki domuz taşlatıp
Hüner ile övünelim.

İvrık başı kazlayu
Sagrak tolu közleyü
Sakınç kodı kizleyü
Tün kün bile sevnelim (I-100)
İbrik başı kaz gibi,
Kadeh dolu göz gibi,
Kaygı saklı, giz gibi,
Gece gündüz sevinelim.
Ottuz içip kıkralım
Yokar kopup segrelim
Arslanlayu kükrelim
Kaçtı sakınç sevnelim (I-142)
Otuz içip haykıralım,
Ayağa kalkıp zıplayalım,
Arslan gibi kükreyelim,
Gitti kaygı, sevinelim.

Yukarıda örneklerini gördüğümüz hamasî ve pastoral şiirler Dîvânü Lügati’t-Türk’te çoğunluktadır. Az da olsa lirik dörtlükler de vardır. Aşağıdaki dörtlüklerden birinde bir güzelin tasviri, diğerinde canlı bir aşk sahnesi görülür:

Bulnar mini ulas köz
Kara me]iz kızıl yüz
Andın tamar tükel töz
Bulnap yana ol kaçar (I-60)
Yakar beni o baygın göz,
O kara ben, o güzel yüz,
Tavırları pek soylu kız
Tutsak edip yine kaçar.

kö]lüm a]ar kaynayu

İçtin a]ar onayu

Keldi ma]a boynayu

Oynap meni argarur I-225)

Gönlüm ona kaynıyor,

İçten içe oynuyor,

Geldi, boyun kırıyor;

Oynaşıp beni yoruyor.

Dîvânü Lügati’t-Türk’te dokuz dörtlüğü bulunan Alp Er Tonga sagusu, Türk destanının belki de en eski parçası ve edebiyatımızın en eski ağıtıdır:

Alp Er Tonga öldi mü

Esiz Ajun kaldı mu

Ödlek öçin aldı mu

Emdi yürek yırtılur (I-41)

Alp Er Tonga öldü mü,

Yaman dünya kaldı mı,

Felek öcün aldı mı

Artık yürek yırtılır.

Ödleg yarag közetti

Ogrı tuzak uzattı

Begler begin azıttı

Kaçsa kalı kurtulur (II-233)

Felek fırsat gözetti,

Gizli tuzak uzattı,

Beyler beyin şaşırttı,

Kaçsa nasıl kurtulur?

Ulşıp eren börleyü

Yırtıp yaka urlayu

Sıkrıp üni yırlayu

Sıgtap közi örtülür (I-188)

Uluştu erler kurt gibi,

Yırtıp yaka, hüngürdedi,

Yükseltip avaz, yırladı,

Feryattan gözler örtülür.

Begler atın argurup

Kadgı anı turgurup

Me]zi yüzi sargarıp

Körküm a]ar türtülür (I-486)

Beyler at koşturuyor,

Kaygu gelip durduruyor,

Beniz yüz sararıyor,

Sanki safran sürtülür.

kö]lüm içün örtedi,

Yatmış başıg kartadı

Keçmiş ödüg irtedi

Tün kün keçip irtelür (I-245)

Gönlüm içini yaktı,

Yatmış yarayı kaşıdı,

Geçmiş günü aradı,

Geçmiş günler aranır.

Dîvânü Lügati't-Türk'te beyitler hâlindeki şiirler azdır. Bunların çoğunluğu hikemî beyitlerdir. Pastoral, lirik ve hamasî beyitler de vardır. Konusu itibariyle aynı şiirin parçaları olan aşağıdaki üç beyit terken katuna (kraliçeye) yazılmış bir kasideye benzemektedir:

Terken katun kutı]a tegür mendin koşug

Aygıl sizi] tapugçı ötnür ya]ı tapug (I-376)

(Sultan hatun hazretlerine ilet benden bu şiiri;)

(De ki, sizin kulunuz arz eder kulluğunu.)

Tutçı yagar bulıtı altun tamar arıg

Aksa anı] akını kandı meni] kanıg (I-376)

(Devamlı akar bulutu, som altın yağdırır.)

(Yağsa onun yağmuru, sevincimi kandırır.)

Urmış ajun busugın kılmış anı balıg

Em sem a]ar tilenip sizde bulur yakıg (I-407)

(Kurmuş felek pusuyu, vurmuş ona yarayı,)

(Yarasına ilâç aradı, sizde buldu çareyi.)

Dörtlükler hâlindeki şiirler hece vezniyle yazılmıştır. Çoğunluğu 4+3 duraklı, 7 hecelidir. Bazı dörtlüklerse 4+4 duraklı, 8 hecelidir. 6 ve 5 heceli dörtlükler de vardır, fakat çok azdır. 4. mısralarındaki ortak kafiyelerle birbirlerine bağlanan dörtlükler, koşma tarzının Türk edebiyatındaki ilk örnekleridir. Dörtlüklerin ilk üç mısraı, kendi aralarında kafiyelidir. Duraklar, yarım kafiye ve redif sonraki dönemlerin koşmalarında olduğu gibi bu şiirlerin de başlıca ahenk unsurlarıdır. Dîvânü Lügat't-Türk'teki dörtlüklerin aruzla yazıldığını ileri süren araştırıcılar da vardır (Stebleva 1971, Tekin 1989). Eserdeki beyitlerin çoğu ise aruzla yazılmıştır. En çok kullanılan vezinler "3 müstef'ilün", "mef'ûlü fâilâ"tün mef'ûlü fâilâtün" ve "mef'ûlü fâilâütün mef'ûlü fâilün"dür.

Türk dili için bir hazine değerinde olan Dîvânü Lügati't-Türk; Göktürk, Eski Uygur ve Karahanlı Dönemi metinlerini çözmede kullanılabilecek en önemli sözlüktür. Bu sözlüğün bulunup yayımlanmasıyla Eski Türkçe döneminin pek çok sorunu çözülmüştür. Kâşgarlı Mahmud eserine, pek az istisna ile, sadece Türkçe kökenli kelimeleri almıştır. Arapların Türkçe öğrenmesi için yazılan bir sözlüğe Arapça kelimelerin alınmaması çok

normaldir. Aynı yıllarda yazılan Kutadgu Bilig'den anlaşıldığına göre 11. yüzyıl Türkçesinde az sayılamayacak derecede Arapça ve Farsça kelime vardı.

Bulunur bulunmaz Ziya Gökalp tarafından resmî makamlara önemi anlatılan Dîvânü Lügati't-Türk, 1917-1919 yıllarında Kilisli Rifat tarafından yayına hazırlanmış ve Maarif Vekâletince İstanbul'da yayımlanmıştır. Herhangi bir tercüme ve dizin bulundurmayan bu yayın, eserin Arap harfleriyle basılmasından ibarettir. Ancak ilk ihtiyacı karşılamış ve eser üzerinde hemen çalışmalar başlamıştır. Brockelmann'ın 1928'de Budapeşe'de yaptığı yayın, eserdeki kelimeleri Lâtin alfabesi sırasına koymuş ve Almanca karşılıklarını vermiştir. Eserin tam tercümesi ve dizini Besim Atalay'ca 1940-1943 yıllarında yapılmıştır. Türk Dil Kurumu'nun bu yayını, birçok yanlışına rağmen yıllarca bilim dünyasının ihtiyacını karşılamıştır; bugün de çok sık kullanılmaktadır. Salih Mutallibov'un Taşkent'te 1960-1967 yıllarındaki tercüme ve dizini Sovyetler Birliği'ndeki ilk yayındır. Eser Doğu Türkistan'da ve son yıllarda Kazakistan'da da basılmıştır. James Kelly ve Robert Dankoff'un İngilizce tercüme ve dizini (Harvard Uviversity 1982-1985) ise bu konudaki en güvenilir çalışmadır.

Atebetü'l-Hakayık

Atebetü'l-Hakayık, Yüknekli Edib Ahmed bin Mahmud tarafından tahminen 12. yüzyılda yazılmış manzum bir öğüt ve ahlâk kitabıdır. Ulu emir, Türk ve Acem meliki, milletlerin efendisi Muhammed Dâd İspehsâlâr Bey'e sunulmuştur.

Edib Ahmed'in eserini sunduğu ulu emir (emîrü'l-a'zam), Türk ve Acem meliki (meliki't-Türk ve'l-acem) Muhammed Dâd İspehsâlâr Bey'in ne zaman ve nerede yaşadığı, kim olduğu tespit edilememiştir. Bu tarihî şahsiyetin kimliğinin tam olarak tespiti, Edib Ahmed'in yaşadığı zamanı tespit bakımından da önemlidir.

Dil özellikleri ve muhtevası Atebetü'l-Hakayık'ın, Kutadgu Bilig'den sonra yazıldığını göstermektedir. O hâlde Muhammed İspehsâlâr Bey'i ve Edib Ahmed'i 12. veya 13. yüzyıllarda aramak gerekir. Bu yüzyıllarda Türk ve Acem ülkelerinin hükümdarı (meliki) unvanını hak edebilecek iki Muhammed vardır. Birincisi, Sultan Sencer'in Batı Karahanlı tahtına oturttuğu yeğeni Arslan Han 2. Muhammed bin Süleyman, ikincisi Harezmşah hükümdarı Sultan Alâeddin Muhammed. Birincisi 1102-1130 arasında Semerkant'ta, ikincisi 1200-1220 arasında Gürgenç'te hüküm sürmüştür (Merçil, 2000: 27-28, 193-196). Her ikisi de Mâveraünnehir ve Horasan'ı hâkimiyetleri altında bulundurmuşlardır. Gerek Yâkut'un Mu'cemü'l-Büldân'ında, gerek Cüveynî'nin Târih-i Cihângüşâ'sında geçen ve Semerkant civarında olduğu belirtilen Agnak ve Yagnak imlâlı şehir, Edib Ahmed'in babası Mahmud'un mensup olduğu Yüknek (belki de Yügnek) şehri ile aynı ise Edip Ahmed'in Semerkant'ta yahut da oraya yakın bir yerde yaşadığı tahmin edilebilir. Selçuklu hükümdarı Sencer'in yeğeni olması dolayısıyla melik unvanının, 1102-1130 yılları arasında Semerkant'ta hüküm süren Muhammed bin Süleyman'a daha uygun düşeceği aşikârdır. Bütün bu sebeplerle Edib Ahmed'in eserini sunduğu Türk ve Acem meliki Muhammed Dâd İspehsâlâr Bey'in, Muhammed bin Süleyman olduğunu düşünmekteyiz. Bu durumda Atebetü'l-Hakayık 1102-1130 yılları arasında Semerkant'ta Muhammed bin Süleyman'a sunulmuş olmalıdır. Böylece Edib Ahmed'in de 11. yüzyılın ikinci yarısı ile 12. yüzyılın ilk yarısında, Batı Karahanlıların hâkim olduğu Semerkant ve civarında yaşadığını tahmin edebiliriz.

Atabetü'l-Hakayık'ın sonunda, Edib Ahmed hakkında üç ek vardır. Bunlardan ikincisinin müellifi Emir Seyfeddin (Barlas) ve üçüncüsünün müellifi Emir Arslan Hoca Tarhan, Temür ve oğlu Şahruh zamanında yaşamış beylerdir. Şairi bilinmeyen birinci ekin de yakın yıllarda yaşadığı

tahmin edilebilir. Birinci ekte Edib Ahmed’in gözlerinin doğuştan kör olduğu (toga körmez erdi edNbni] közi), kitabı 14 bâb (bölüm) olarak yazdığı ve değerinin altın yüklü file eşit olduğu belirtilmiştir. Emir Seyfeddin tarafından yazılan ikinci dörtlükte Edib Ahmed, “edibler edîbi” ve “fâzıllar başı” olarak nitelenmektedir. Arslan Hoca Tarhan’ın beyitler hâlindeki eki daha uzundur ve daha fazla bilgi içermektedir.

EdNbni] yiri atı yüknek erür
Safâlıg ‘aceb yir kö]üller yarur
(Edib’in yerinin adı Yüknektir;)
(Safâlı, güzel yer, parlar gönüller.)
Atası atı Mahmûd-ı YüknekN EdNb
MahmÜd oglı yok ol hNç şeki
(Babası adı Mahmûd-ı Yüknekî,)
(Edib Mahmud oğlu, yok hiç şüphesi.)
Tamâmı erür KaşgarN til bile
Ayıtmış edNb rikkat-i dil bile
(Tamamı yazılmış Kâşgar diliyle,)
(Söylemiş Edib ince bir gönülle.)
Eger bilse Kaşgar tilin her kişi
Bilür ol edNbni] ne kim aymışı
(Eğer bilse Kâşgar dilini insan,)
(Bilir Edib’in dediğini o zaman.)

Demek ki 15. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Arslan Hoca Tarhan’a göre Edib Ahmed’in memleketi Yüknek, babasının adı Mahmuddur. Eserini Kâşgar dili ile yazmıştır. Temürlüler devrinde bu terimle Karahanlı Türkçesi kastedilmektedir. Son beyitte, 15. yüzyılda Karahanlı Türkçesinin, herkes tarafından bilinmediği de ifade edilmektedir.

Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan Edib Ahmed'in, Karahanlı döneminin ölçünlü Türkçesiyle şiirler yazdığı anlaşılmaktadır. İslâmî ilimleri öğrendiği ve Arapça ile Farsçayı da bildiği tahmin edilebilir. Erdemli, ahlâklı, takva sahibi bir zat olduğu anlaşılıyor. Yaygın şöhretinin yüzyıllarca sürdüğü, eserinin 15. yüzyılın ilk yarısında Semerkant'ta, ikinci yarısında İstanbul'da istinsah edilmiş olmasından bellidir. Nevayî devrinde Edib Ahmed artık menkıbeleşmiştir. Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve adlı eserinde Nevayî, Edib Ahmed hakkında şu bilgiyi veriyor: "Türk ülkesinden imiş. Onun işleri hakkında garip şeyler nakledilmiştir. Derler ki gözleri körmüş ve asla görmezmiş. Görücü imiş ama gözü olup da görmeyen görücüler gibi değilmiş. Çok da akıllı, zeki, zâhit ve takva sahibi kişiymiş. Hak Teâlâ zâhir gözünü kapalı yaratmış olsa da gönül gözünü çok parlak kılmış. Lobyaya el sürermiş, koyun böbreğine benziyor dermiş; nohudu parmağıyla okşarmış, kuş başına benziyor dermiş. Oturduğu yer Bağdat'tan birkaç ağaç, bazılarına göre dört ağaç yol imiş. Her gün İmâm-ı Âzam sohbetinde hazır olurmuş. Bir mesele öğrenmek için bu yolu yaya gidermiş. Derste yeri arka sıralar imiş. Naklettiklerine göre İmâm-ı Âzam hazretlerinden sormuşlar: "Talebelerinizden hangisinden memnunsunuz, hangisini gönlünüz diler?" İmam Muhammed ve İmam Yusuf gibi olanlar da varmış talebeler arasında. İmâm-ı Âzam şöyle diyesiymiş: "Hepsi iyidir ama o arkada oturan kör Türk var ya bir meseleyi öğrenmek için dört ağaçlık yerden yaya gidip gelir; öylelikle tahsilini sürdürür." Onun dili Türk sözleriyle mev'ızalar ve öğütler söylermiş; çoğu Türk boylarında onun hikmet ve nükteleri yayılmıştır. Nazım şeklinde söylermiş. Bu, onun faydalı sözlerindendir.

Uluglar ni birse yimes min dime
İlig sun agız ur yimese] yime
(Büyükler ne verse yemem ben deme,)

(El uzat, ağız vur, yemezsen yeme.)

Bu da onundur:

Sü]ekke iligdür irenke bilig

Biligsiz iren ol sü]eksiz ilig

(Kemikte iliktir, erlerde bilgi;)

(Bilgisiz erler, kemiksiz ilik gibi.) (Eraslan, 1996: 390-391).

Demek ki Edib Ahmed’in şöhreti 15. yüzyıl sonlarına kadar ulaşmıştır. Ancak hayatı hakkındaki bilgilerin menkıbeleşmiş olduğu görülüyor. Nevayî’nin verdiği bilgilerden Edib Ahmed’in gözlerinin görmediği; akıllı, zahit ve takva sahibi olduğu; manzum şekilde Türkçe öğütler söylediği ve bunların Türk boyları arasında yaygın bulunduğu şeklindeki bilgiler, diğer kaynaklarla uyuşmaktadır. Ancak onun, İmâm-ı Âzam devrinde yaşamadığı muhakkaktır. Bu rivayeti ancak onun Hanefî mezhebinden olduğu şeklinde değerlendirmek mümkündür. Edib Ahmed’in Bağdad’a gitmiş olduğu da çok şüphelidir.

Atebetü’l-Hakayık 40 beyit ve 101 dörtlükten ibaret (484 mısra) bir eserdir; aruzun feûlün feûlün feûlün feûl vezniyle yazılmıştır. Beyitler hâlindeki bölüm eserin giriş bölümüdür ve gazel tarzında kafiyelenmiştir. Dörtlükler hâlinde yazılan bölüm, eserin ana bölümüdür ve mâni tarzında (a a x a) kafiyelenmiştir. Eserde tam kafiyeler yanında yarım kafiyeler de vardır. Mısra başı kafiyelerine de sık rastlanır. Giriş bölümünde Tanrı’ya, peygambere ve dört halifeye övgüden sonra (20 beyit), kitabın sunulduğu Emir Muhammed Dâd İspehsâlâr Bey’e övgü bulunur (14 beyit). Daha sonraki 6 beyit kitabın niçin yazıldığı hakkındadır. Eserin dörtlükler hâlindeki ana bölümünde şu konular işlenmiştir: İlmin faydası ve bilgisizliğin zararı, dilin muhafazası, dünyanın dönekliği, cömertlik ve hasislik, tevazu ve tekebbür, hırs, kerem-yumuşaklık ve başka iyilikler, zamanenin bozukluğu.

Atebetü'l-Hakayık yazılış amacına uygun olarak tamamen öğüt üslûbuyla kaleme alınmıştır. Bu bakımdan Kutadgu Bilig'in öğüt ağırlıklı bölümleri Atebetü'l-Hakayık ile benzer üslûptadır. Ancak Atebetü'l-Hakayık'ta Kutadgu Bilig'deki çeşitlilik ve zenginlik yoktur. Atebetü'l-Hakayık'ın muhtevası ve üslûbu hakkında fikir edinmek için aşağıdaki dörtlüklere bakmak kâfidir.

Bilig bildi boldı eren belgülüg
Biligsiz tirigle yitük körgülüg
Biliglig er öldi atı ölmedi
Biligsiz tirig erken atı ölüg
(Bilgi bilen insan, tanınmış olur,)
(Bilgisiz, diriyken yitik sayılır.)
(Bilgili er ölse de adı ölmez,)
(Bilgisizin diriyken adı ölür.)
Eşitgil biliglig negü tip ayur
Edebler başı til küdezmek tiyür
Tili] bekte tutgıl tişi] sınmasun
Kalı çıksa bektin tişi]ni sıyur
(İşit, bilgili neler deyip söyler,)
(Edebin başı, dili gözetmek der.)
(Dilini sıkı tut, dişin kırılmasın,)
(Çıksa sıkılıktan, dişini kırar.)
Anın uş çıkardım bu türkN kitib
Kerek kıl tap ey dost kerek kıl itib
Bitidim bu ta]suk turaf sözlerin
Kalı barsa özüm sözüm kalsu tip
(O sebeple çıkardım Türkçe kitap,)
(İster yeter bul, ister ilâve yap.)

(Yazdım bu nadide, zarif sözleri,)

(Ben gidersem sözüm kalsın diye hep.)

Atebetü'l-Hakayık'ın dört yazması bugüne ulaşmıştır. Semerkant nüshası, Temür'ün oğlu Şahruh döneminde, 1444'te Semerkant'ta, hattat Zeynelâbidin tarafından istinsah edilmiştir. Düzgün bir hatla, Uygur harfleriyle yazılmıştır. Şimdi İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ayasofya bölümündedir. Ayasofya nüshası, 1480'de İstanbul'da Şeyhzade Abdürrezzak Bahşı tarafından düzenlenmiştir. Üst satırları Uygur, alt satırları Arap harflidir. Topkapı Müzesi nüshası Fatih veya 2. Beyazıt Dönemi'nde, İstanbul'da istinsah edilmiş olmalıdır; Arap harflidir. Ankara Seyid Ali nüshası Arap harflidir; baştan, ortadan, sondan eksiktir. Eserin yazmalarının Semerkant ve İstanbul'da istinsah edilmesi, Herat'ta yaşayan Nevayî'nin eserinde Edib Ahmed'in uzunca yer alması, esere ait bir dörtlüğün, Uygur harfli olarak Turfan yazmaları arasında bulunması, bütün Türk dünyasında 15. yüzyılın sonlarına dek ne kadar yaygın olduğunu gösterir. Atebetü'l-Hakayık'ı ilk defa Necip Asım bularak bilim dünyasına tanıtmıştır (1906). Eserin ilk yayınını yapan da yine Necip Asımdır (1918). İlk defa tanıtılan ve yayımlanan nüsha Ayasofya nüshasıdır. Semerkant nüshasını da yine ilk olarak Necip Asım tanıtmıştır (1925). Eserin bütün nüshalarını karşılaştırarak ilmî yayınını yapan Reşit Rahmeti Arat'tır (1951). Bu yayında bütün nüshaların tıpkıbasımı, bugünkü Türkçeye aktarma, gramatikal dizin ve açıklamalar da vardır. Arat'tan sonra, Türk cumhuriyetlerinde de eser üzerinde çalışmalar yapılmıştır. K. Mahmudov'un Taşkent yayınında (1972) eser üzerinde fonetik ve morfolojik çalışma da bulunmaktadır. 1980'de Hamit Tömür ve Tursun Eyüp tarafından Pekin'de, 1985'te E.

Kurışjanov ve B.Sağındıkov tarafından Almatı'da da eser yayımlanmıştır.

Dîvân-ı Hikmet

Hoca Ahmed Yesevî'nin şiirlerinin toplandığı yazmalara "Dîvân-ı Hikmet" denir. Bunun sebebi Ahmed Yesevî'nin şiirlerinin "hikmet" terimiyle anılmasıdır. Ahmed Yesevî, 12. yüzyılda Batı Türkistan'da yaşamış mutasavvıf bir şairdir. Sayram (İsfîcab) şehrinde doğmuş, 7 yaşında Yesi şehrine göçmüştür. "Yesevî" mahlâsı, "Yesi şehrine ait" anlamına gelmektedir. Güneybatı Kazakistan'daki Yesi şehri bugün "Türkistan" olarak adlandırılmaktadır.

11. yüzyılın sonlarında doğduğu tahmin edilen Ahmed Yesevî'nin babasının adı İbrahim, annesinin adı Ayşedir. Annesi bir şeyh kızı olduğu gibi, babası da kerametleriyle tanınmış bir şeyh idi. 7 yaşında yetim kalan Ahmed Yesevî önce Yesi şehrinde Arslan Bab'ya intisap ederek ondan el alır. Fakat Arslan Baba'nın bir yıl içinde ölümü üzerine Buhara'ya gider ve Yûsuf-ı Hemedânî'ye intisap eder. Ahmed Yesevî'nin asıl hocası ve şeyhinin Yûsuf-ı Hemedânî olduğu, ilim ve feyzini büyük ölçüde ondan aldığı tahmin edilebilir. Elbette Buhara'daki çeşitli bilim ve tasavvuf çevrelerinde bulunmuş ve kendisini geliştirmiştir.

Ahmed Yesevî, Hemedânî'nin 3. halifesidir. Hemedânî 1140'ta ölmüş, ilk iki halifeden sonra 3. olarak Ahmed Yesevî tarikat şeyhi olmuştur. Ancak 1160'ta Hemedânî'nin postuna oturan Yesevî, kısa bir müddet sonra bundan vazgeçmiş ve Yesi'ye dönmüştür. Peygamberin 63 yaşında ölmüş olması dolayısıyla Yesevî'nin de 63 yaşına gelince Yesi'de bir kuyu yaptırıp içine girdiği ve kalan ömrünü orada geçirdiği rivayet edilir. "Yir astıga kirdim muna" (Yer altına girdim işte) nakaratlı şiiri, bu hadiseye telmihte bulunmaktadır. Ahmed Yesevî 1166 yılında Yesi'de vefat etmiştir.

Ahmed Yesevî'nin, dönemin önemli bir bilim ve kültür merkezi olan Buhara'da iyi bir eğitim gördüğü, Arapça ve Farsçayı çok iyi öğrendiği,

İslâmî ilimler konusunda da çok iyi yetiştiği tahmin edilebilir. Geçimini tahta kaşık yontup satarak sağladığı rivayet edilmektedir.

Ahmed Yesevî'nin en önemli tarafı kurduğu Yesevîlik tarikatı, yaptığı irşatlar ve yazdığı şiirler yoluyla Müslümanlığı sade bir şekilde göçebe Türk halkına anlatmasıydı. Bu konuda o kadar tesirli olmuştu ki kendisinin ve müritlerinin yetiştirdiği yüzlerce şeyh Türkistan ve Anadolu'da aynı yoldan yürüyerek birçok yeni tarikat kurmuşlar ve yüzlerce yıl Türkistan ve Anadolu Türklerinin manevî cephesini beslemişlerdi. Türklerin, Müslümanlığı taassuptan uzak, sade bir şekilde algılamaları ve uygulamalarında Ahmed Yesevî ve takipçilerinin çok önemli rolü olmuştur. Müritlerinin sayısının çokluğunu menkıbeler 99.000 ile ifade ederler. 12. yüzyılda vefat etmiş bulunan Yesevî'nin tesiri 14. yüzyıl sonlarındaki Temür devrinde çok güçlü bir şekilde devam etmekteydi. 1396-1397 yıllarında Temür, Yesevî'nin kabrini ziyaret etmiş ve Yesi şehrinde onun için abidevî bir türbe yaptırmıştı. 16. yüzyıl başlarında Şiban Han da türbeyi tamir ettirmiştir. 17. yüzyılda Evliya Çelebi'nin dahi soyunu Yesevî'ye bağlaması onun tesirinin sürekliliğini gösterir. Esasen Türkistan şehirlerinden Kazan ve İstanbul'a dek yayılmış bulunan Dîvân-ı Hikmet yazmaları da çok sonraki asırlara aittir. "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı eserinde Fuat Köprülü, Yesevî tesirini ve Ahmed Yesevî -Yunus Emre çizgisini mükemmel bir şekilde incelemiştir. Ahmed Yesevî'nin türbesinin bütün dünyadaki Türkler tarafından bugün dahi ziyaret edilmesi ve Türkistan şehrinde onun adına Türkiye-Kazakistan ortak üniversitesi kurulması Yesevî tesirinin hâlâ devam ettiğinin en somut delilleridir.

Dîvân-ı Hikmet yazmaları çok sonra (16. yüzyıldan sonra) istinsah edildikleri için dil bakımından Karahanlı Türkçesinin değil Çağatay Türkçesinin özelliklerini yansıtırlar. Ancak Yesevî, Karahanlılar

Dönemi'nde yaşadığı için onun hikmetlerini Karahanlı Dönemi edebiyatı içinde değerlendirmek gerekir. Hikmetlerin çoğu koşma tarzında kafiyelenmiş dörtlükler hâlindedir ve hece vezniyle yazılmıştır. Mesnevî tarzındaki münâcat ve nât ile gazelleri aruz vezniyle kaleme alınmıştır. Heceyle yazılmış gazel kafiyeli şiirleri de vardır. Heceyle yazılmış koşma tarzındaki hikmetler 4+4+4=12 heceli; gazel tarzı hece şiirleri ise 7+7=14 veya 8+8=16 hecelidir. Yesevî'nin kullandığı aruz vezinleri ise 2 fâilâtün 1 fâilün, 2 mefâîlün 1 feûlün, 4 mefâîlün ve mef'ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün'dür. Görüldüğü gibi bunlar Türk şiirinde en sık kullanılan basit aruz vezinleridir. Esasen gazellerin bir kısmı, mısra ortalarından da kafiyeli olan musammat gazellerdir ve bu hâlleriyle 4+3=7'lik koşma tarzıyla aynı biçime sahiptirler. Dörtlükler çoğunlukla 10-12 kıt'a, gazeller ise 7 beyittir. Ancak 5-28 kıt'a arasında değişen dörtlükler ve 5-15 beyit arasında değişen gazeller de vardır. Arapça, Farsça kelimelerde tam kafiyeyi, Türkçe kelimelerde yarım kafiyeyi, hatta bazen sadece redifi tercih eden Yesevî'nin şiirlerinde çok güçlü bir zikir ritmi vardır.

Hikmetlerin birçoğunun zikir sırasında okunmak için yazıldığı anlaşılmaktadır. On birimde + rahmet derya + dolup taştı Allah didim + şeytan mindin + yırak kaçtı Hây u heves + mâ vü menlik + turmay köçti On ikide + bu sırlarını + kördüm muna (On birimde rahmet denizi dolup taştı;) (Allah dedim, şeytan benden uzaklaştı;) (Arzu heves, benlik-bizlik, durmadı göçtü;) (On ikide bu sırları gördüm işte.) dörtlüğünde, halk şiiri tarzındaki kafiyeler ve 4+4+4'lük duraklarla Ahmed Yesevî'nin zikir ritmini kolayca yakaladığı açıkça görülmektedir. Her kim sohbetke kildi + irendin ülüş aldı Bat kildi biliş boldı + dervişler sohbetinde (Her kim sohbete geldi, erlerden nasip aldı;) (Tez geldi, tanış oldu, dervişler sohbetinde.) beytinde de iç kafiyelerle yine zikir ritminin yakalandığı görülüyor. Yesevî, gerek sağladığı bu ritim yoluyla, gerek halkın ruhuna hitap eden sade söyleyişlerle

coşkun, akıcı ve samimî bir üslûbun sahibi olmuştur. Onun şiirlerini yüzyıllarca yaşatan da bu sadelik, samimiyet, coşkunluk ve akıcılıktır. Zikir sırasında mısralar müritlerin dilinde âdeta ritmik davul sesi gibi yankılanmaktadır. Bu sesin şaman ayinlerinden Yesevî'nin hikmetlerine ulaştığı ve oradan Yunus Emre, Hacı Bayram, Kaygusuz Abdal gibi tekke şairlerinin şiirlerine uzandığı muhakkaktır. Esasen tekke şiirlerinin birçoğunda bu ritmi sezmek, hatta duymak mümkündür.

Yesevî'nin hikmetlerinde işlenen konular çok derin değildir. Dinin esasları, tasavvuf adabı, cennet-cehennem, kıyamet ahvali, peygamber sevgisi, dünyadan şikâyet dervişlere ait menkıbeler hikmetlerin başlıca konularıdır. Ahmed Yesevî kendi hayatına ait bazı anları da şiirlerinde anlatır. Yaşname (yaş şiiri) tarzındaki uzun şiirde onun hayat safhalarını görmek mümkündür:

On üçümde nefs hevânı kolga aldım
Nefs başıga yüz mi] belâ karmap saldım
Tekebbürni yirge urup basıp aldım
On törtümde tofrak-sıfat boldum muna
(On üçümde nefs hevesi ele aldım;)
(Nefsin başına yüz bin belâ tutup saldım;)
(Tekebbürü yere vurup, basıp aldım,)
(On dördümde toprak gibi oldum işte.)

Şu dörtlükte de Ahmed Yesevî, şeyhi Arslan Baba'dan, peygamber emaneti olan hurmayı aldığını anlatır. Rivayete göre Hz. Muhammed, sahabesinden Arslan Baba'nın damağına, ümmetinden Ahmed adlı birisine teslim edilmek üzere bir hurma yerleştirir; Arslan Baba da 400 yıl sonra hurmayı küçük Ahmed'e verir:

Agzı] açgıl ey kÜdek emânetin bireyin
Mezesini yutmadım aç agzı]a salayın

Hak resÑlnı buyrugın ümmet bolsam kılayın

Arslan Babam sözlerin işiti]iz teberrük

(Ağzını aç ey çocuk, emanetini vereyim;)

(Lezzetini tatmadım, aç ağzına salayım;)

(Hak resûlün emrini, ümmet isem, kılayım;)

(Arslan Babam sözlerini işitin teberrük!)

Şu dörtlüklerde öbür dünya için hazırlık yapmak gerektiği, kılavuzsuz (şeyhsiz) bu işin olamayacağı kervan ve kılavuz benzetmesiyle sade bir şekilde anlatılmaktadır:

Kârvân eger köçer bolsa azuk alur

SÑd u ziyân bolganını anda bilür

Azuksızın yolga kirgen yolda kalur

Yükin yüklep yolga kirgen kalmas irmiş

(Kervan eğer göçer olsa azık alır;)

(Kâr ve ziyan olduğunu orda bilir;)

(Azıksız yola girenler yolda kalır;)

(Yük yükleyip yola giren kalmaz imiş.)

Ahmed Yesevî, Batı Karahanlıların hüküm sürdüğü Batı Türkistan'da, Karahanlıların son dönemlerinde yaşamış ve eser vermiş mutasavvıf bir şairdir. Ancak onun müritleri de aynı tarzda hikmetler yazmışlardır. Bunlardan bilhassa Hâkim Süleyman Ata meşhurdur.

Müritlerinin şiirleri de bazen Yesevî'ye mal edilmiştir. Dolayısıyla Dîvân-ı Hikmetlerdeki bütün şiirlerin Yesevî'ye ait olduğunu söylemek zordur. Ancak yine de Türk tasavvuf şiirinin ilk örnekleri olan hikmetleri Karahanlı Dönemi edebiyatı içinde değerlendirmek doğru bir yaklaşım sayılmalıdır.

***

11. yüzyılda Yarkent'te, Uygur ve Arap harfleriyle kaleme alınmış mahkeme belgeleri, edebiyatın değil dil ve hukuk tarihinin konusuna girer. Biri İstanbul Türk İslâm Eserleri Müzesi'nde, diğeri Londra'da, üçüncüsü Sn. Peterburg'da bulunan satır altı Kur'an tercümeleri de Türk dil ve din tarihinin konuları arasındadır. Kur'an tercümeleri özellikle biçim bilgisi (morfoloji), leksikoloji ve anlam bilgisi (semantik) için zengin malzeme oluştururlar. Bütün bu eserler dikkate alındığında İslâm dinini seçen Türklerin ilk din, hukuk, siyaset bilimi, sosyoloji, sözlük, gramer ve edebiyat metinlerinin Karahanlılar Dönemi'nde meydana getirildiği ortaya çıkar ve bu durum, Gazneliler, Selçuklular gibi diğer Müslüman Türk devletleri yanında Karahanlılara özel ve seçkin bir yer ayırmamızı gerekli kılar.

ARAT, Reşit Rahmeti, Kutadgu Bilig I-Metin, İstanbul 1947.

ARAT, Reşid Rahmeti, Atebetü'l-Hakayık, Ankara 1951.

ARAT, Reşit Rahmeti, Kutadgu Bilig II-Tercüme, Ankara 1959.

ARAT, Reşit Rahmeti, Kutadgu Bilig III-İndeks, İstanbul 1979 (Hazırlayanlar: Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce).

ARSAL, Sadri Maksudi, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947.

ATALAY, Besim, Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi I, Ankara 1940.

ATALAY, Besim, Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi II, Ankara 1940.

ATALAY, Besim, Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi III, Ankara 1941.

ATALAY, Besim, Divanü Lugat-it-Türk Dizini "Endeks", Ankara 1943.

BİRTEK, Ferit, En Eski Türk Savları, Ankara 1944.

BOMBACİ, A., "Kutadgu Bilig Hakkında Bâzı Mülâhazalar", Fuat Köprülü Armağanı, İstanbul 1953.

BROCKELMANN, Carl, Mitteltürkischer Wortschatz nach MahmÑd Al KâşgarNs DNvân Lugât At-Türk, Budapest 1928.

BROCKELMANN, Carl, Osttütkische Grammatik der islamischen Litteratursprachen Mittelasiens, Leiden 1954.

CAFEROĞLU, Ahmet, İlk Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1938.

CAFEROĞLU, Ahmet, Türk Dili Tarihi Notları, İstanbul 1943.

CAFEROĞLU, Ahmet, Türk Dili Tarihi II, İstanbul 1964.

CLAUSON, Sir gerard, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford 1972. DAMES, M. Longworth, "Gazneliler", İA 4, 1997.

DANKOFF; Robert-KELLY, James, Compendium of the Turkic Dialects (Türk Şiveleri Lugatı), Harvard I: 1982, II: 1984, III: 1985.

DANKOFF, Robert, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig), Chicago-London 1983.

DİLAÇAR, A., Kutadgu Bilig İncelemesi, Ankara 1972. Drevnetyurkskiy Slovar, Leningrat 1969. ECK

MANN, János, Middle Turkic Glosses of the Rylands İnterlinear Koran Translation, Budapest 1976.

EKEWBAYEV, Askar, Jusup Balasagun-Kuttı Bilik, Almatı 1986 (Çin'de Arap harfleriyle: Ulttar Baspası, 1989).

ERASLAN, Kemal, Ahmed-i Yesevi: Dîvân-ı Hikmetten Seçmeler, Ankara 1983.

ERASLAN, Kemal, "Divan-ı Hikmet", TDV İA, C. 9. İstanbul 1994. ERCİLASUN, Ahmet B., Kutadgu Bilig Grameri-Fiil, Ankara 1984.

ERCİLASUN, Ahmet B., "Karahanlı Devri Edebiyatı", Büyük Türk Klâsikleri 1, İstanbul 1985.

GABAİN, Annemarie von, Eski Türkçenin Grameri, Ankara 1988 (çeviren: Mehmet Akalın).

GENÇ, Reşat, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981.

GENÇ, Reşat, Kâşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası, Ankara 1997.

GÖKMEN, Fatin, "Bîrûnî" İA 2, 1997.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin, Karahanlı Türkçesi Grameri, Ankara 1996.

İNALCIK, Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", Reşit Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966.

İNAN, Abdülkadir, "Kutadgu Biliğ Tıpkıbasımlarına giriş", Kutadgu Biliğ, Tıpkıbasım I, İstanbul 1942.

KAÇALİN, S. Mustafa, "Dîvânü Lug_ti't-Türk", TDV İA, C. 9, İstanbul 1994.

KAFESOĞLU, İbrahim, "Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri" Tarih Enstitüsü Dergisi, 1, İstanbul, Ekim 1970.

KAFESOĞLU, İbrahim, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1999. Kilisli Rif'at, Kitâbü Dîvânı Lügati't-Türk, cild-i evvel: İstanbul 1333, cild-i sânî: İstanbul 1333, cild-i sâlis: İstanbul 1335.

KOZUBEKOV, Tölögön, Cusup Balasağın-Kuttuu Bilim- Dastan, Moskva 1993. Köprülüzâde Mehmed Fuad, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1926.

KURİŞJANOV, E.-SAĞİNDİKOV, B., Ahmet Yükneki- Akikat Suyı, Almatı 1985.

Kutadgu Biliğ, Tıpkıbasım I, Viyana nüshası, İstanbul 1942. Kutadgu Biliğ, Tıpkıbasım II, Fergana nüshası, İstanbul 1943.

Kutadgu Biliğ, Tıpkıbasım III, Mısır nüshası, İstanbul 1943.

MAHMUDOV, K., Hibatu'l-Hakayik, Taşkent 1968.

MAHMUDOV, K., Ahmad Yugnakining "Hibatu'l-Hakayik" Eseri Hakida, Taşkent 1972.

MANSUROĞLU, Mecdut, “Karahanlıca”, Tarihî Türk Şiveleri, Ankara 1979 (çeviren: Mehmet Akalın).

MUTALLİBOV, S. M., Mahmud Kaşgariy, Turkiy Sözlar Devani, Taşkent I: 1960, II: 1961, III: 1963, IV: 1967.

MUTİY, İbrahim-OSMANOV, Mirsultan, “Mehmut Keşkeriyni Juti, Hayati ve Mazari Toğrisida”, Tarim, sayı: 3, 1984.

Necib Asım Balhasanoğlu, “Un texte ouïgour du Xİİe siècle” Keleti Szemle, VII, 1906.

Necib Asım, “Uygur Yazısı ile Hibetü’l-Hakayık’ın Diğer Bir Nüshası”, TM İ, İstanbul 1925.

Necib Asım, Hibetü’l-Hakayık, İstanbul 1334.

NİGMATOV, H. G., Morfologiya Tyurkskogo glagola po materialam slovarya Mahmuda Kaşgarskogo, Leningrad 1970.

PRİTSAK, Omeljan, “Mahmud Kâşgarî Kimdir?” TM, X, İstanbul 1953.

PRİTSAK, Omelyan, “Karahanlılar”, İA 6, 1997.

RADLOFF, Wilhelm, Kudatku Bilik, Facsimile der uigurischen Handschrift der K. K. Hofbibliothek in Wien, St. petersburg 1890.

RADLOFF, Wilhelm, Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun, Theil I, Der Text in Transcription, St. Petersburg 1891.

RADLOFF, Wilhelm, Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun, Theil İİ, Der Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo, 1. Lieferung, St. Petersburg 1900.

RADLOFF, Wilhelm, Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun, Theil II, Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo, 2. Lieferung, St. Petersburg 1910.

RİTTER, H., “Ferrûhî”, İA 4, 1997.

ŞÇERBAK, A. M., Grammatiçeskiy oçerk yazıka tyurkskih tekstov X-XIII vv. iz vostoçnogo Turkestana, Moskva-Leningrad 1961.

STEBLEVA, İ V., Razvitiye Tyurkskih poetiçeskih form v XI veke, Moskva 1971.

TALİBOV, Tuğlukcan, Kutadğu Bilik ve Uni] Leksika -Stilistikilik Alahidilikliri, Almuta 1996.

TEKİN, Talât, Volga Bulgar Kitabeleri ve Volga Bulgarcası, Ankara 1988.

TEKİN, Talât, XI. Yüzyıl Türk Şiiri-Divanü Lügati't-Türk'teki Manzum Parçalar, Ankara 1989.

TÖMÜR, Hemit-EYÜP, Tursun, Atebetü'l-Hakayık, Pekin 1980.

ULUTÜRK, Xelil Rıza, Yusif Balasagunlu: Gutadgu Bilik (poema), Bakı 1998.

ÜLKÜTAŞİR, Şakir, Büyük Türk Dilcisi Kâşgarlı Mahmut, İstanbul 1946.

VAMBERY, H., Uigurische Spachmonumente und Kudatku Bilik, İnnsbruck 1870.

VELİYEV, Kâmil-ESKER, Ramiz, Yusif Balasagunlu: Gutadgu Bilik-Xoşbextliye Aparan elm, Bakı 1994. Yusup Xas Hâcip, Kutadgu Bilig, Ürümçi 1984.

A. Dil

Karahanlılarda Dil ve Edebiyat / Prof. Dr. Halil İbrahim Şener [s.784-792]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Karahanlılar

Asya Türkleri'nin XIV. yüzyıla kadar kurdukları devletler arasında, Karahanlıların yeri, şu tablodan daha iyi anlaşılabilir:

Hunlar (Asya: M.Ö.220-M.S. 216); (Tabgaçlar (T'o-palar) 436-557); (Kök-Türkler 552-745); (Kutluklar 681-745); (Türgişler 690-766); (Uygurlar 747-840); (Karluklar 766-932); (Karahanlılar 932-1212); (Harezmliler 1172-1231); (Çağataylılar 1227-1550).

Türk kağanlarının ilk Müslüman soyu olan Karahanlıların kökenini, çeşitli Türk soylarına bağlamak isteyenler olmuştur. Bunlardan bir kısmına göre, Karahanlılar Y'u-kiue Türklerinden, kimine göre de Uygur, Yağma, Çiğil, Karluk Türklerinden, veya Karluk-Yağma karışımından ya da Türkmenlerin soyundandır. Bu görüşlerden doğruya en yakın olanı, genel görüşe göre, Karluk Türklerinden olmasıdır. Karluk Türkleri 747-840 yılları arasında Uygur birliğine bağlı bulunuyorlardı. Bu durumda Karluk-Karahanlı görüşü kabul edilecek olursa, o takdirde Karahanlılar çağı, öncesiyle birlikte, üç bölüme ayrılabilir: 1. Uygur-Karluk Birliği (766-840); 2. İslâm'dan öncesi Karluk (Karahanlı) Devleti (840-932); 3. Müslüman Karluk (Karahanlı) Devleti (932-1212).

Karahanlılarda Dil ve Edebiyat

Verdiğimiz tabloda da görüldüğü gibi Karahanlılar 8. Türk devleti olarak tarih sahnesine çıkmış ve İslâmdan önceki Karahanlı Devleti (840-

932), Müslüman Karahanlı Devleti (932-1212) diye ikiye ayrılarak tarihte yerlerini almışlardır.

Biz, “Karahanlılarda Dil ve Edebiyat ” konusunu işlerken Müslüman Karahanlı Devleti dönemini (932-1212) ele alacak ve üzerinde duracağız. Ancak, asıl konumuza geçmeden önce, konumuza mesnet teşkil etmesi açısından, Türklerin İslâm’ı kabulü üzerinde durulması gerekmektedir.

Türklerin İslâmı Kabûlü

Arap ve İranlılardan sonra Türklerin İslâm’ı kabûlü, Türk ve İslâm tarihinde olduğu kadar, dünya tarihi açısından da büyük bir hâdisedir. Türkler, İslâm Dîni’ni, İslâm Devletinin siyâsî hâkimiyetinde kalarak değil, uzun bir tanıma ve mücâdeleden sonra kabul etmişlerdir.

Türklerin Müslümanlarla ilk teması mîlâdî 642’de vukû bulan Nihâvend savaşının hemen ardından İran topraklarının alınmasının tamamlanmasıyla başlamıştır. Ancak, bundan daha önce de, birbirlerinden oldukça uzak ülkelerde yaşayan Türklerle Araplar, Sâsânî İmparatorluğu’nun aracılığı ile, az da olsa birbirlerini tanıma fırsatı bulmuşlardı.

Henüz İslâm’ı kabul etmemiş olan Türklerin Araplarla medenî, iktisâdî ve ticârî münasebetleri vardı. Mâverâünnehir’in Müslüman tüccarları, henüz İslâm’ı kabul etmemiş Oğuzların elinde bulunan Seyhun’nun aşağı kısmında, onlarla anlaşarak Cend, Yeni-Kend gibi oldukça önemli ticaret merkezleri oluşturdular. Öyleki, gerek Talas’dan, gerek Yeni-Kend’den İrtiş nehri civarında yaşayan Türklere kadar giden önemli ticaret yolları bulunuyordu. Türk boyları arasında İslâm Dîni ve medeniyeti ni yayan bir başka merkez ise, öteden beri göçebe Türklerle sınır olan ve onlarla çok sıkı ticârî ilişkilerde bulunan Harezmliler idi. Fakat, Harezmliler daha çok batı ve kuzeybatı taraflarında yaşayan Türklerle, İdil havzasındaki Hazar ve Bulgarlarla temas hâlinde idiler. Bunlarla olan sıkı münasebetler sonunda, oldukça erken tarihlerde İslâm’ı kabul ettiler.

Bir taraftan bu ekonomik ve medenî bağ ve münasebetler, diğer yandan tarîkatların kurulup oluşmasıyla İslâm sûfîlerinin, yeni dînin yayılması için göçebe Türkler arasında yoğun çaba gösterme

leri, İslâmlaşma hareketini daha da hızlandırmış oldu. İslâm Dîni'nin sâdece bir kavme, bir millete mahsus olmayıp, evrensel bir mâhiyette olması, basite indirgenmiş İslâm mefkûre ve ülküsünün çeşitli bakış açılarından, göçebe Türklerin eski dînî düşünce ve tasavvurlarıyla ve sosyal gelenekleriyle uyum sağlamış olması, bundan da öte, o yüzyılda İslâm medeniyetinin-sâdece Sâmânî değil, Nasturî, Budizm, Maniheizm medeniyetlerinden de ileri bir medeniyet olmuş olması, bu büyük olayı izaha yeterlidir.

İşte bu nedenlerden dolayı, milâdî 960'ta Taşkend ve Fârâb arasındaki savunma hattının ötesinde kalan geniş topraklarda Sâmânîlerin hâkimiyetini tanımaksızın yaşayan iki yüz bin çadır halkından oluşan büyük bir Türk topluluğunun, yeni din olan İslâm'ı kabul ettiklerini bildiğimiz gibi, yine aynı yüzyıl içerisinde Seyhun'un aşağı kısmında oturan Oğuzlardan bir kısmının da, o zamana kadar İslâm'ı kabul etmemiş olan göçebe Türklere vergi veren sınır şehirlerini bu vergiden kurtardıklarını da biliyoruz.

IX. yüzyılın ortalarından itibaren gelişen askerî, ticârî ve dînî ilişkiler sonunda Türkler, büyük guruplar hâlinde İslâm'ı kabul edip Müslüman olmaya başladılar. Bu yüzyılın ikinci yarısında Sâmânîler 'in hâkimiyetine geçmiş olan şehirlerin (Talas, İsficâb) halkının çoğunluğu İslâm'ı kabul etmişlerdir. Ancak, büyük kitlelerin Müslüman olmaları X. yüzyılda başlamıştır. Türk boyları arasında kalabalık bir grup hâlinde İslâm'ı ilk kabul edenler, Balasagun ile Talas'ın doğusundaki Mirkî kasabasında oturan Türkmenler olmuştur.

Türk devletleri arasında İslâm Dîni 'ni devlet dîni olarak kabul eden ilk devlet, İdil (Volga) Bulgarlarıdır. İkinci Türk devleti ise, Karahanlılar'dır.

Bu dönemde süratle ve kitle hâlinde yayılan İslâmlaşma hareketi, özellikle Karahanlı hükümdârı Ogulçak'ın yeğeni Satuk'un (Satuk Buğra Han) Müslüman olmasıyla büyük bir önem kazanır. Bir rivâyete göre Satuk Buğra Han (Abdülkerim), rüyâsında gökten inen bir insanın ona Türkçe olarak: "Müslüman ol, dünya ve âhirette kurtul!" demesi üzerine İslâm'ı kabul etmiştir.1

Müslüman olmadan önceki yüzyıllarda Türklerin mensup oldukları hiçbir din ve yazı, Türk toplum hayatında köklü bir değişiklik yapmamış, millî-medenî hayatın ana çizgilerini ve Türk vatanını değiştirmemiş; özellikle Türk Dili ve Edebiyatı'na büyük hamle yaptıracak bir güç ve kudret gösterememiştir.2

A. Dil

Mes'ûdî (v. 346/957), yeryüzündeki dillerin taksimi konusunda şöyle demektedir. Nûh'un oğlu Sâm'ın çocuklarından Mâş b. İrem doğdu ve Fırât'ın kenarında bulunan Bâbil 'e yerleştiler. Orada Nemrûd b. Mâş doğdu ve Bâbil 'de bir saray ile Fırat'ın iki yakasını birleştiren bir de köprü yaptırdı. Nebt meliki olarak beş yüz yıl hüküm sürdü. İşte Allah, onun döneminde dilleri çeşitli kısımlara ayırdı. Sâm b. Nûh'un çocuklarına 19, Hâm b. Nûh'un çocuklarına 17, Yâfes b. Nûh'un çocuklarına da 36 çeşit dil verdi. Bundan sonra dillerin sayıları arttı, çeşitli kollara ayrıldı.3 Yâkût el-Hamevî (v. 626/1228) de, Bâbil hakkında bilgi verirken dillerin 72'ye ayrıldığını, ortalığın sessizliğe büründüğünü, dillerin birbirine karıştığını (tebelbül-i elsine), bu yüzden Bâbil 'e Bâbil adının verildiğini, o günkü dile Lisân-ı Bâbiliyye denildiğini bildirmektedir.4

Kur'an'da ise, Allah'ın güç ve kudretine delil olanlara işaret edilirken, insanların topraktan yaratılıp sonra yeryüzüne yayıldıkları; insanların, kendileriyle sükûnete erip huzûra kavuşacakları eşlerin yaratılıp aralarına sevgi ve merhamet koymasına işaret edildikten sonra, insanların renkleriyle

dillerinin çeşitli oluşu hakkında şöyle denilmektedir: “O’nun âyetlerinden biri de göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin çeşitli ve değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda, bilenler için ibretler vardır.”5

AA. Türk Dili’nin Eskiliği

Dil ’i, sosyal bir ürün kabul eden bilginlere göre, her hangi bir “Dil Birliği ”, eski bir “siyâsî birlik” in sosyal ürünüdür. Bu nokta-i nazardan hareket edildiğinde, günümüzde birçok lehçelere ayrılmış olmakla beraber, Türkçe adı altında toplanmış olan Dil ’in, eski bir Türk siyâsî birliğinden doğduğu sonucuna varabiliriz. Böyle olmakla birlikte, elimizdeki tarihî belgeler bu zamanı (Türkçe’nin eskiliği) belirlememize imkan vermediği gibi, elde mevcut olan ve okunabilen dile âit eserlerin kalıntıları da M.S. VIII. yüzyıldan çok öncelere gidemiyor.6

Türkçe, Ural-Altay dil gurbunun Altay koluna giren bir dildir. Türklerin tarihine paralel olarak Türkçenin yayıldığı coğrafî alan oldukca geniştir. Bugünkü Moğolistan’dan Karadeniz’in kuzeyine, Balkanlar’a, Doğu Avrupa’ya, güneyde Anadolu ve Irak, Kuzey Afrika’nın bir bölümünü içine alan geniş bölgede Türkçe konuşan Türkler (Türk halkları) yaşamaktadır. Gerek tarihî, gerek coğrafî yayılımı açısından Türkçe pek çok lehçe, şîve ve ağız farkları göstermektedir. Orhun, Uygur ve Karahanlı devrelerini içine alan ve XIII. yüzyıla kadar devam eden Türkçe’nin ilk devresine Eski Türkçe adı verilmektedir.7

Türkler’in dünya üzerinde geniş bölgelere yayılmaları sonucunda, Türk Dili de, kendisi ile menşe bakımından yakınlığı olan (veya tahmin edilen), ya da olmayan birçok dil ile karşılaşmıştır. Bu karşılaşma sonunda ile başka dillerle arasında karşılıklı etkileşimler meydana gelmiş, Türk Dili bu dillerden birçok yabancı unsurlar aldığı gibi, kendisinden onlara pek çok şeyler vermiştir.

Türklerin, “Türk” adıyla tarih sahnesine çıktıkları sıralarda, bugünkü Moğol, Mançu ve Tunguzların atalarıyla, güneyde Çinlilerle, Batıda Fin-Ugorlarla temas hâlinde bulundukları bilinmektedir. Daha sonraları batı ve güney-batıya yayılan Türkler, Hind, İran ve Bizans dünyası ile tanışmışlar ve İslâm’dan sonra da Arap ve İran çevresi ile oldukça sıkı bir şekilde ilgi ve münasebet kurmuşlardır.

İslâm Dîni, Türklüğün sosyal yapısında düşünüldüğünün de ötesinde değişikliklere sebep olduğu gibi, Türk dili de bu değişiklikten etkilenmiş, Arapça ile Farsçadan bir hayli kelime, söz ve formlar almıştır. Ancak, bünyesine giren bu yabancı unsurlar, Türkçenin asıl yapısını değiştirmemiş, onların çoğu da gerektiğinde çıkarılabilecek bir unsur hâlinde yaşayıp gelmişlerdir. Türk dilbilimi yönünden Arapça ve Farsça oldukça önem taşımakla beraber, Türkolojide lingüistik (linguistique) yönünden bu iki dil, bu alanda sâdece yardımcı rol oynamışlardır. Çünkü bu dillerle Türk dili arasında ne söz itibariyle (karşılıklı etki sonucunda birinden diğerine geçen sözler hariç), ne şekil ne de sentaks (syntaxe) yönünden bir benzeyiş vardır. Türkçe ile Çince, Sanskritçe ve Sılav ile başka Hind-Avrupa dilleri arasında da durum aynıdır, bu diller de aynı ölçüde Türkçeye yabancıdır.

Türkçenin, Fin-Ugor, Moğol, Mançu (Tunguz), Kore ve Japon dilleriyle, bazı noktalarda, önemli benzer yanları olabilir.

AB. Karahanlı Türkçesi

Türk edebiyatı’nın ilk üç çağını, üç ayrı dîne bağlı olarak buluruz: 1. Kök-Türklerde (552-745) Şamanlık; 2. Uygurlarda (747-840) Budhacılık (Budizm); 3. Karahanlılarda (932-1212) İslâmiyet. Bunlardan ikincisi olan Budha dîninden başka Maniciliğe (Manihaizm), Hıristiyanlığa da bağlı bulunduğu ve özel yazılara da sahip olduğu hâlde, varlığını ortaya koyamamış, daha çok çeviricilik ve ticaretle geçimini sağlamış ve “Oğuz Kağan” Destanı’nın parça ve bölümlerinden başka büyük bir eser veya

yazar adı bırakmamıştır. Bu yüzden Türk edebiyatı'nın ilk üç büyük âbidesini Kök-Türklerle Karahanlılarda buluyoruz. Orhon ve Yenisey Yazıtları (732), Kutadgu Bilig (1069) ve Kitâbü Dîvâni Lügâti't-Türk (1072). Orhon Kitâbelerinin yazarı Kök-Türklerden prens Yolıg Tegin, diğer iki eserin yazarları ise Karahanlılardan Balasagunlu Yusuf (Hâs Hâcib) ve Kaşgarlı Mahmûd 'dur.

Son yarım yüzyıldan beri Kök-Türkçe ile Uygur Türkçesini Eski Türkçe adı altında toplamak alışkanlık hâline gelmiştir. Hâlbuki, Karahanlı (Hâkâniye) Türkçesini, ondan çok önce 1928'de Carl Brockelmann Orta Türkçe diye adlandırmıştı. Karahanlı Türkçesi, aynı zamanda İslâm'ın kabulünden (960) sonra, bu orta dönemde, Orta-Asya'da ardarda sıralanan üç klâsik Türk yazı dilinin birincisidir. İkincisi Harezm Türkçesi (XIII-XIV. yüzyıllar), üçüncü olarak da Çağatay Türkçesinin klâsik öncesi ve klâsik çağları (XI-XVI. yy.) gelir. Bunun sonu ise Özbek Türkçesine gelir dayanır (XX. yy.).

Karahanlı Türkçesi (Hâkâniye lehçesi), Türk dil ve lehçeleri sınıflamasında, genel olarak, Güneydoğu veya Orta Asya kolundan sayılır. Bu kol da Güneybatı veya Oğuz koluna en yakın olan koldur. Bazıları da bu iki kolu Türküt (Türkler) (-üt, çoğul eki), adı altında birleştirerek Güneydoğu ya da Orta Asya koluna Doğu Türküt kolu; Güneybatı ya da Oğuz koluna da Batı Türküt adını vermişlerdir.

Karahanlı (Hâkâniye) Türkçesi, çoğunlukla Arap alfabesiyle yazılmıştır. A. Dilâçar'ın ifâde ettiği gibi, Uygur harfleri Kutadgu Bilig'in Viyana nüshası ile Atebetü'l-hakâik'in 1444 tarihli Semerkand ve 1480 tarihli İstanbul nüshalarında görülmektedir.8 Asıl Eski Türkçe (Kök-Türk ve Eski Kırgız-Yenisey-Kitâbeleri, lü (= ejderha, Çinceden), manastar (= günahlarım, Soğdakçadan) gibi birkaç yabancı asıllı kelime bir yana bırakılırsa, yaklaşık olarak Öz Türkçe sayılabilir. Buna mukâbil Uygur

Türkçesi, dile giren birçok yabancı dînî ve bilimsel terimlerden dolayı çeşitli dillerden yapılan alıntılarla oldukça yüklüdür. Çinceden bakşı (= hoca), Moğolcadan küji (= buhur), Sanskritçeden erdini (= mücevher), Toharcadan çantal (= cellâd), Tibetçeden isman (= ilâç), Turfan Pehlevîcesinden anoşag (= bengi, ebedî), Sakacadan don (= giysi, don), Soğdakçadan tamu (= cehennem), Süryancadan böz (= bez), Yunancadan arkon (= başkan, birinci). Bu dönemde Arapçadan da kelime alınmaya başlanmıştır. Tawlat (= devlet) gibi.

Karahanlı Türkçesinde, bu alıntılardan birçoğu, İslâm'ın kabulü dolayısiyle çıkarılmış, buna mukâbil Arapça ve Farsça'dan çok sayıda kelime girmiştir. Farsçadan bor (= şarâb), pend (= öğüt), namâz (= namaz), cülâb (< gülâb = gül suyu); Arapçadan hâcib (= kaş, mâbeyinci), helâl (= helâl), harâm (= harâm), huccet (= delil), hîle (= hîle), hendese (= geometri), duâ (= dua), ömür (= yaşama süreci), şâir (= şair), vefâ, cefâ gibi. Ancak, bu iki dilden yapılan kelime alıntıları, Çağatay Türkçesi dönemindeki kadar değildir. Bu yüzden Karahanlılar Dönemi eserlerinden Kutadgu Bilig kolaylıkla okunabilen Türkçe bir eser durumundadır.

Karahanlı Türkçesinin kelime hazînesi, Eski Türkçeye göre, daha gelişmiş, kitâbe dilinden daha çok edebî bir yazı diline lâyık, daha doyurucu durumdadır. Eski kelime ve deyimlerden bazıları artık kullanılmaz hâle gelmiştir. Bazı kelimeler ise, çeşitli değişikliklere uğramış ve öylece kullanılır olmuştur. Kök-Türkçede yügerü, Karahanlı Türkçesinde yukaru/yokaru (= yukarı), Kök-Türkçede yımşak, Karahanlı Türkçesinde yumşak (= yumuşak), Kök-Türkçede yegirmi, Karahanlı Türkçesinde yegirmi/yigirmi (= yirmi) gibi. Şurası da unutulmamalıdır ki, Kök-Türkçenin kelime hazînesinden birçok öge, şekil ve anlam değişikliğine uğramadan Karahanlı Türkçesinde aynen kullanılmaya devam edilmiştir. Yog (= yas, matem), yügürmek (= koşmak), yeme (= yine), yut (= soğuktan

hayvanların kırılması), yıpar (= misk), yinçü (= inci), yinçge (= ince), çıgay (= fakir), yılkı (= hayvan), yetürmek (= bitirmek, sona erdirmek), Kök-Türkçede yunt (= at), Karahanlı Türkçesinde yund (= at), Kök-Türkçe Tehri (=Tanrı, gök), Karahanlı Türkçesinde Tehri (= Tanrı, kalık, kök) (Şamanizm ve İslâm farkı) örneklerinde olduğu gibi.

Karahanlı Türkçesinin vokal (= ünlü) düzeni de oldukça zengindir.9

Türk Dili Tarihi yazarı Ahmet Caferoğlu'nun (1899-1975), Türk Dili'nin ana kaynağından bugünkü şîvelere varıncaya kadar geçirdiği gelişme safhalarını, yaklaşık olarak, şu şekilde bir sıralama yaptığını görüyoruz. 1. Altay Devri (= Türk-Moğol dil birliği); 2. En Eski Türkçe Devri (= Proto Türk dil birliği); 3. İlk Türkçe devri; 4. Eski Türkçe devri (VI.-IX.yy.); 5. Orta Türkçe devri (X.-XV. yy.); 6. Yeni Türkçe devri (XIV. yüzyıdan itibaren günümüze kadar); 7. Modern Türkçe devri.10

Bu sıralamaya göre, konumuz gereği Hâkâniye Türkçesi, 5. sırada Orta Türkçe devri adını alan ve X-XV. yüzyılları kapsayan ve ilk Müslüman-Türk Devleti olarak bilinen Doğu Karahanlılar Devleti (932-1212) döneminde kullanılan dilin adı, bizzât Türkologların babası kabul edilen Kaşgarlı Mahmut tarafından "Hâkâniye Türkçesi (= et-Türkiyyetü'l-Hâkâniyyetü " diye adlandırmakta ve "Kaşgar'ın Kençekçe konuşan köyleri vardır; şehirde oturan halk ise Hâkâniye Türkçesiyle konuşurlar."11 Balasagunlu Yusuf Hâs Hâcib de, İlk İslâmî Türk Edebiyatı ürünlerinin ilki olan Kutadgu Bilig isimli eserini "Hân tilinçe" yazmış olduğunu söylemekle, Kaşgarlı Mahmud 'u desteklemektedir.12 A. Caferoğlu, Hâkâniye Türkçesi 'nin Karahanlı Devleti 'nin "edebî türkçesi " olduğunu, şu cümlelerle ifâde etmektedir: "Kısa bir tarifle bu şîveyi izah etmek lâzım gelirse onu, doğrudan doğruya, Karahanlılar devleti'nin resmî devlet ve yazı dili olarak kabul etmek lâzım gelir. Coğrafî yayılış bakımından ise, bu

Türkçe, Kaşgar ve Balasagun şehirleriyle, bunların çevresinde, Karahanlılar devletinin hâkimiyeti altındaki sahanın “edebî türkçesi ” olmuştur.”13

Karahanlılarda Dil konusunu ve o dönem Karahanlılar coğrafyasında konuşulan Türkçe ve yazı dilinin “Hâkâniye Türkçesi ” olduğunu tespitten sonra, ilk İslâm devleti olan Karahanlılar’da Edebiyat konusuna geçebiliriz.

B. Edebiyat

Yazımızın başında verdiğimiz tabloda, Asya Türklerinin XIV. yüzyıla kadar kurdukları devletler arasında, Karahanlıların yerini belirtirken, İslâm’dan önceki Karluk (Karahanlı) Devleti (840-932); Müslüman Karluk (Karahanlı) devleti (932-1212) şeklinde belirtmiş ve “Karahanlılarda Edebiyat ” konusunu işlerken de İlk İslâm devleti olarak bilinen ve (932-1212) tarihleri arasında hüküm sürmüş olan Müslüman Karahanlı Devleti döneminde verilmiş olan “edebî eserler” üzerinde duracağımızı belirtmiştik. Çünkü (840-932) tarihleri arasında hüküm süren ve 840 yılında Uygur-Karluk birliğinin çökmesi üzerine İslâm’dan önce Kül Bilge Kağan’ın kurduğu Karahanlılar Devleti dönemi, İslâm Öncesi Türk Edebiyatı alanına girmesi nedeniyle, o dönemin dil ve edebiyatının ayrıca ele alınması gerekmektedir. Aksi takdirde “Karahanlılarda Dil ve Edebiyat” konusunun sınırlarını aşar.

İlk İslâmî Türk Edebiyatı Mahsülleri adı verilen ve ilk Müslüman Türk Devleti olarak adlandırılan Karahanlılar döneminde verilen “edebî eserler” olarak: Kutadgu Bilig, Kitâbü Dîvâni Lügâti’t-Türk, Dîvân-ı Hikmet ve Atebetü’l-Hakâyık ilk akla gelen eserler olarak kabul edilir. İlgili kaynaklar, o dönemde verilmiş ve günümüze kadar gelmiş olan bu eserler hakkında bilgi vermektedirler. Biz de bu yolu takibederek, ilk İslâmî Türk edebiyatı ürünleri olan bu eserler üzerinde duracağız.

Karahanlılar Devleti (840-1212) ilk Müslüman Türk devletidir. Karahanlı Devleti halkının esasını Karluk, Çiğil ve Yağma Türkleri’nin

oluşturduğu Karahanlılar, önce Orta-Asya'da, 999'dan sonra da Harezm'de hükümrân olmuşlardır.

Karahanlı Devleti, daha başlangıçta Doğu Karahanlı devleti ve Batı Karahanlı devleti diye ikiye ayrılmış bulunuyordu. Doğu Karahanlı soyundan Satuk Buğra Han (v. 955) X. yüzyıl başlarında İslâm Dîni 'ni kabul etmiş ve Müslüman olmuştu. Onun vefatından birkaç yıl sonra Türklerin topluca İslâm'ı kabul ettikleri bilinmektedir.

Karahanlıların asıl merkezi, Doğu Türkistan'da bulunan Kaşgar şehri idi. Ancak, Karahanlılar daha ilk dönemde devletin sınırlarını kuzeyde Balasagun'a (Kuz-Ord) kadar genişlettikleri, Hârun'un (v.993) Balasagun'u ikinci bir merkez yaptığı da malumdur. Hârun'un Sâmânîlerin başkenti olan Buhârâ'yı aldıktan (992) sonra Kaşgar ile Balasagun arasında bulunan Özkent de önemli bir idârî merkez olmuştur. Batı Karahanlı devleti ise XI. yüzyıldan itibaren Selçukluların hâkimiyeti altına girmiş, Doğu Karahanlıların egemenliğine de 1212'de Moğol asıllı Karahitaylar son vermiştir.

X. yüzyıl ortalarında Karahanlıların bütünüyle İslâm'ı kabul etmiş olmalarından sonra, özellikle Doğu Karahanlı Devleti'nin başkenti olan Kaşgar'ın aynı zamanda önemli bir Türk-İslâm kültür merkezi durumunda olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslâmî Türk edebiyatının ilk eserleri de XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kaşgar'da yazılmış olduğunu görüyoruz. İşte bunlardan ilki, Balasagunlu Yûsuf tarafından

1069'da yazılmış olan Kutadgu Bilig isimli mesnevîdir.14

İslâmî Türk edebiyatının ilk eseri olan Kutadgu Bilig'e geçmeden önce, Karahanlı Türk şiirinin başlıca iki ayrı koldan geliştiğine, bunlardan birinin Halk şiiri, diğerinin ise Yüksek Zümre şiiri olduğuna işaret etmiş olalım. Bunlardan Halk şiiri millîliğini, Türklerin millî ölçüsü olan hece ölçüsü ve millî nazım birimi olan dörtlüklerle devam ettirmiş, bu yüzden de İslâm'ın

etkisi dışında kalmıştır. Yüksek Zümre şiiri ise, Arap edebiyatı nazım şekli olan aruz ölçüsü ve nazım birimi olan beyitlerle vücuda getirilmiştir.

1. Kutadgu Bilig

Doğu Türkistan'da mevcut olan İslâm merkezlerinde, İran edebiyatının çok açık bir şekilde etkisi altında verilmiş olan en eski Türk Klâsik eseri Balasagunlu Yûsuf'un (Hâs Hâcib'de 462 (1069) yazdığı Kutadgu Bilig'dir denilebilir. İlk İslâmî eser olarak kabul edilen Kutadgu Bilig, Karahanlılar soyundan olup Kaşgar'da hüküm süren Tafgaç Buğra Karahan Ebû Ali Hasan b. Süleyman Arslan Karahan adına yazılmış ve takdim edilmiş, buna mukâbil Yazar'a, Kaşgar sarayında "hâs hâciblik (mâ-beyincilik, teşrîfâtçılık, perdedârlık" rütbe ve görevi verilmiştir.

Konusunu belirtmek açısından eserin ismi oldukça anlamlıdır. "Kutadgu: Sa'âdet ve mutluluk veren" demek olduğu gibi, "pâdişâhlara lâyık, şâhâne" anlamına da gelmektedir. Kut kelimesi, Basmıl ve Uygur devlet adamlarına verilen İdikut tamlamasında olduğu gibi, "Haşmet-meâb, şâhâne" yerinde kullanılmıştır. Bundan dolayı da Kutadgu Bilig'in anlamı: "Sa'âdet ve mutluluk veren bilgi" veya "Pâdişâhlara lâyık ilim" anlamına gelmektedir. Gerek filoloji, gerek medeniyet tarihi yönünden oldukça değerli olan bu eser, yüz yılı aşkın bir zamandan buyana müsteşrikler (= Doğublimci) arasında inceleme ve araştırma konusu olmakta ve araştırmalara devam edilmektedir.15

Kutadgu Bilig'in bilinen üç yazma nüshası vardır. 1. Viyana nüshası: Kutadgu Bilig'in ilim dünyasında bilinen ilk nüshası, 843 (1435)'de Herat'ta Uygur yazısıyla yazılmış olan nüshadır ki, tarihçi Hammer-Purgstall (Josefh Freiherr von) (1774-1856) tarafından İstanbul'da satın alınmıştır ve Viyana Genel Kütüphânesi'ne bağışlanmıştır. 2. Kâhire nüshası: Arap harfleriyle yazılmış olan bu nüsha, Mısır-Hidiv Kütüphânesi'nde bulunmakta olup, Wilhelm Radloff (1837-1918) bu

nüshayı tavsif etmiş ve 392 sayfa olan bu nüshadan faydalanmıştır. 3. Fergana nüshası: Bu nüsha da Arap harfleriyle yazılmış olup 1914'de Ahmed Zeki Velîdî Togan (1891-1970) tarafından Fergana vilâyeti-Nemnegân şehrinde bulunmuştur. Bir ara, bu nüshanın kaybolduğu sanılmış ise de, 1924'de Kilisli Muallim Rifat tarafından tekrar ortaya çıkarılmıştır. İlk sayfalarından birkaçı eksik olan bu nüsha 445 sayfadır. Her üç nüsha da, 1942 1943'de Türk Dil Kurumu (TDK) tarafından faksimile olarak yayımlanmıştır.

Adı geçen bu üç nüsha karşılaştırılarak Reşid Rahmetî Arat (1900-1964) tarafından edisyon kritik (tenkidli metin) yapılarak 1947'de TDK tarafından yayımlanmıştır (2. baskı 1979). Yine R. R. Arat tarafından günümüz Türkçesine çevrilmiş olan Kutadgu Bilig, Türk Tarih Kurumu tarafından 1959'da neşredilmiştir (Kutadgu Bilig (çeviri) II, 1974, 1985, 1988, 1991, 1994, 1997). R. R. Arat'ın hazırlamış olduğu Kutadgu Bilig İndeksi ise, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1979).16

1A. Kutadgu Bilig'in Konusu,Vezni, İç Bölümleri, Ekleri

"İnsanları dünya ve âhiret sa'âdet ve mutluluğuna eriştiren bilgi" anlamına gelen Kutadgu Bilig, Türk edebiyatının elde mevcut olan en eski İslâmî eseridir. Balasagunlu Yusuf Hâs Hâcib, önünde Koşma veya Mensur hiçbir Türkçe ve benzer örneği bulunmayan bu eseri, önsöz ve giriş yazmaksızın 6520 beyit ve 85 bâb'dan oluşan bu mesnevî tarzındaki eserini, aruzun mütekârib bahri olan "Fe'ûlün/fe'ûlün/ fe'ûlün/fe'ûl" vezninde öğretici (didactique) bir destan (épopée didactique) veya "Syâset-nâme" olarak yazmıştır. Dili ise Karahanlı Türkçesi (Doğu Türkçesi, Hâkâniye lehçesi) olup bu yüzden Kitâbü Dîvânı Lügâti't-Türk'teki Koşma (Koşuk, Sagu) tarzında yazılmış olan dörtlüklerin diliyle aynıdır.

Eserin konusu, mâhiyeti ve yazar hakkında geniş bilgi veren mensur bir Mukaddime ve 77 beyitlik bir mesnevî bulunuyorsa da bunların Yusuf Hâs Hâcib'e âit olmadığı sonradan yazıldığı son derece açıktır. Esasen, H. IX. yüzyıla kadar yazılmış olan Doğu Türkçesi ile verilen eserlerde, eserin başına veya sonuna bu şekilde eklemeler yapıldığı da bir gerçektir.17 Mensur Mukaddime 38 satır olup "Bi'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm Hamd ü sipâs ü minnet ve öküş ögdi Tengri 'azze ve celleka kim uluğluk İdisi tükel kudretliğ Pâdişâh turur." şeklinde başlayıp "Okığlınıng köngli açılıp musannifnı edgü du'â birle yâd kılsun tip" cümlesiyle bitmektedir. manzum Mukaddime ise 77 beyit olup "Ugan bir Bayat ol kamuğda oza/Öküş hamd ü ögdi angar ok sezâ; Uluğluk İdisi Ugan Zü'l-celâl/Yaratgan Törütgen me Kâdir kemâl " beyitleriyle başlamakta ve "İlâhî sen ök sen tözü yarlıka/Rûzî kıl kamuğ mü'milarka likâ" beyti ile bitmektedir. Daha sonra 82 bâb'dan oluşan "Fihristü'l-ebvâb" gelmekte; Kutadgu Bilig'in 6645 beyitten oluşan asıl metni ise Besmele ile başlamakta ve "Tengri Azze ve Celle Ögdisin Ayur" başlığını taşıyan 33 beyitten ibaret olan Allah'a (Tengri) Tevhîd; ardından "Yalvaç Aleyhi's-selâm Ögdisin Ayur" başlığıyla 48 beyitlik Hz. Peygamber'e (Yalavaç, Savcı) Na't yer almaktadır. Bunlardan sonra Hulefâ-i Râşidîn (Tört Eş) (14 beyit)18 ve Uluğ Buğra Han (61 beyit) övgüleri yer almakta ve eser "Tegür savçımızka tümen ming selâm/Tözü tört işinge takı ertüre" beyti (6645.b.) ile son bulmaktadır.19

İranlıların Şeh-nâme-i Türkî adını verdikleri Kutadgu Bilig'in, genel olarak, bir adı da Siyâset-nâme'dir. Kutadgu Bilig'in yapısı, sanki sahneye konmuş allegorik (isti'âre-i temsîliyye), dört şahıs arasında geçen bir münâzara veya atasözleri ve bilge deyimleriyle süslenmiş diyaloglu bir senaryoya benzer.20 Şâir, bu eserde, insanda varolan "adâlet, devlet, akıl, kanâat" gibi dört kavramı, müşahhas hâle getirerek dört şahısla temsîl ediyor ki bu temsîlî şahıslar: 1. Hükümdâr (Pâdişâh): Kün-Toğdı "adâlet" i;

2. Vezir: Ay-Toldı “sa‘âdet” i; 3. Vezirin oğlu: Ögdülmiş “akıl” ı; 4. Vezirin kardeşi: Odgurmış “kanâat, âkıbet, âhiret, İslâm” ı temsîl etmektedirler. Burada önemli olan şey, konunun işlenişinde dünya ve âhiret mutluluğunun (= kut, sa‘âdet) elde edilmesidir. Karşılıklı konuşmalar dâima ikili olarak bu dört kişi arasında geçmektedir. İkinci derecede olan arkadaş, uşak, haberci ve mürîd gibi kişiler önemli bir rol oynamazlar.

Baştan sona karşılıklı konuşma ve münâzaralardan ibaret olan eserde şâir, çeşitli konu ve meseleler hakkında felsefî ve sosyolojik fikir ve düşünceler ileri sürmekte ve öğütler vermektedir. Bundan başka toplumu oluşturan çeşitli sınıf ve zümrelerin yapısını ve değerini, onlara karşı hükümdâr tarafından izlenmesi gereken davranış ve tutumları tespit ediyor.

Karahanlı Türkçesi’nin ilk verimi kabul edilen Kutadgu Bilig’de, Yusuf Hâs Hâcib V. bâb’da (beyit 124-147) kâinâtı (evren) anlatır. Yedi gezegen (yulduz) ve on iki burç (ükek). Gezegenler’le burçların isimleri Karahanlı Türkçesi (Arapça ve Lâtinceleri) ile şöyledir: 1. Sekentir (Satürn, Zühal, Saturnus), 2. Ohay (Jüpiter, Müşterİ, Jupiter), 3. Kürüd (Mars, Merih, Mars), 4. Yaşık (Güneş, o dönemde gezegen, Şems), 5. Sevit (Çulpan, Çoban yıldızı, Zühre, Venüs), 6. Arzutilek (Arzıtilek, Utarit, Utârid, Mercurius), 7. Yalçık (Ay, o dönemde gezegen, Lune). Burçlar, Mart’tan itibaren: 1. Kozı (Kuzu) (Koç, Hamel, Aries), 2. Ud (= inek, sığır) (Boğa, Sevr, Turus), 3. Erentir (İkizler, Cevzâ, Gemini), 4. Kuçık (Yengeç, Seretân, Cancer), 5. Arslan (Aslan, Esed, Leo), 6. Buğdaybaşı (Başak, Sünbüle, Virgo), 7. Ülgü (= ölçü) (Terazi, Mizân, Libra), 8. Çadan (Akrep, Akreb, Seorpius), 9. Ya (Yay, Kavs, Sagittarius), 10. Oğlak (Oğlak, Cediy, Capricornus), 11. Könek (= kova, su kabı) (Kova, delv, Aquarius), 12. Balık (Balık, Hût, Pisces). Mevsimler’in adları da şöyledir: 1. Yaz (Bahar), 2. Yay (Yaz), 3. Küz (Güz), 4. Kış (Kış).21

Yusuf Hâs Hâcib, Kutadgu Bilig'i yazarken hangi alfabeyi, Uygur Alfabesini mi, Arap Alfabesini mi kullandığı konusunda R. R. Arat'ın görüşü, Kutadgu Bilig'in hükümdâra sunduğu asıl nüshanın Uygur harfleri ile yazılmış olduğu, bizi ilgilendiren ve bugün elimizde bulunan nüshalarına esas olan üçüncü defa yazılışında kullanılmış olan alfabeye gelince, arap harfleri ile yazılmış olduğunda şüphe olmadığı, Uygur Alfabesiyle yazılmış olan Herat nüshasının da, Arap Harfleriyle yazılmış bir nüshadan istinsah edilmiş olduğunun muhakkak olduğu,22 doğrultusundadır.

1B. Kutadgu Bilig ve Bir Değerlendirme

Karahanlılar Devri Türk Edebiyatı'nın (XI. yy.) en büyük mahsulü olan ve Türk İslâm klâsik edebiyatının ilk müjdecisi sayılan Kutadgu Bilig hakkında söylediklerimizi, Ahmet Caferoğlu'nun (1899-1975), kısa bir değerlendirme mâhiyetinde olan, şu cümleleriyle tamamlayalım. "Karahanlılar Dönemi'nde ilk İslâmî veri olarak kabul edilen Kutadgu Bilig sâde ve âhenkli bir uslupla yazıldığından, geniş Türk illerinde ve bozkırlarında okunmuş, Türk hâtırasında, mâziyi canlandırmaya çalışmıştır. Eser, Mukaddime'de de işaret edildiği gibi, "Mümtâz Hân tilince" yazılmış olduğundan, o dönemde, Türkistan illerinin en mükemmel bir edebî âbidesi olmuştur. Bu decece değerli olan bu esere, çeşitli Türk il ve kavimler arasında (Çin, Mâçin, Maşrık, İran, Turan) Edebü'l-mülûk, Âyînü'l-memleke, Zînetü'l-ümerâ, Pend-nâme (Şeh-nâme) gibi çeşitli isimler verilmiştir. Bu isim ve lâkaplar, aynı zamanda, Kutadgu Bilig'e gösterilen rağbetin de açık bir ifâdesidir. Eser, zarif dili ve ahlâkî konusu ile uzun bir süre Türkistan'ın edebî Türkçesi'nin üzerinde etkili olmuştur. Öyle ki, Türk edebiyatına gerçek bir çığır açmıştır. Türk Edebiyatı, ilk olarak Kutadgu Bilig'le, nazım edebiyatının temelini atmış, Türk gelenekli kültürünü, tarihî mâzisinden ayırmamıştır. Tepeden tırnağa kâmil bir Orta-Asya Türk çocuğu olan Yusuf Hâs Hâcib, dönemin doğu ve batı felsefe ve ilmine tamâmen

vâkıf olduğuna şüphe edilmemekle birlikte, aynı ölçüde Türklük gelenek, görenek ve terbiyesini de tam anlamıyla hazmetmiş, özümsemiştir. Eserinin konusu da, tamamen doğu tefekkür ananesine uymakta olup, şahsî prensiplere değil, genel olarak, doğu ulusları arasında yaşayan pratik hayat kurallarına, hakkını fazlasıyla vermeye çalışmıştır. Arap ve İran edebiyatlarına da yakînen vâkıf olduğu şüphesiz olan Yusuf Hâs Hâcib, eserinde mânî (173 dörtlük, aaxa), masal, hikmetler gibi halk edebiyatına da başvurmuş olması, halk ve il (yüksek zümre) edebiyatına değer verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hele eserin yazılışında geniş halk psikolojisinin en başta gelişi, Kâşgar Türk edebî mektebine (ékole) çok daha değişik bir özellik kazandırmıştır. Eser, tarihî Türk kültürü ve geleneklerinin hazînedârlığını olduğu gibi korumuş, muhâfaza etmiştir. Kutadgu Bilig, büyük Moğol istilâsına kadar, Orta-Asya sahasında Türk Dili ve Edebiyatı yâdigârı olup, uzun yıllar Türk edebiyatı mektebinin yaşamasına sebep olmuştur.”23

Kutadgu Bilig’in mensur ve manzum Mukaddimesinin kimin tarafından yazıldığı bilinmemekle

beraber, eski Kâşgar Türkçesi ’nin nesir örneği olması açısından, Karahanlı edebiyatı için büyük bir değer taşımaktadır. Kutadgu Bilig’den, yaklaşık olarak, yüz veya iki yüz yıl sonra yazıldığı ileri sürülmektedir. Yusuf Hâs Hâcib tarafından yazıldığı da söylenmektedir. Ancak, uslûbu, muhtevası ve edasına bakılırsa birinci iddianın daha doğru olduğu görüşü hâkim görünmektedir. Elde mevcut olan üç nüsha karşılaştırıldığında, fihristlerdeki konuların farklı ve düzensiz olması, Mukaddime’nin bizzât Yusuf Hâs Hâcib’in kaleminden çıkmadığı sonucunu doğurmaktadır.

2. Kitâbü Dîvânü Lügâti’t-Türk

XI. yüzyılın (H. V.) Türk Dili âbideleri arasında, hatta başında gelen Dîvânü Lügâti’t-Türk (te’lifi: 1072-1074, 1077) Türk dilinin, tam

anlamıyla, ansiklopedik bir eseridir. Bu değerli eserin yazarı ise Mahmûd Kâgârî (Mahmûd b. Hüseyin b. Muhammed el-Kâşgarî)’dir.24

Türkçeden-Arapça’ya bir Sözlük ve Türk Dili ve grameri’nin ana kaynağı kabul edilen Dîvânü Lügâti’t-Türk, Karahanlılar dönemi dil âbidesi olmakla birlikte, yazılış amacına uygun olarak, eserin ana metni Arapça olarak yazılmış, Orta-Asya’da yaşayan Türk boylarının âdet ve ananeleri, lehçeleri, folklor ve efsâneleri, iğneden ipliğe her şeyleri tespit edilmiş, üstelik bu eserin Karahanlı Hâkânına değil, Abbâsî halîfesi el-Muktedî Billâh’a (1075-194) sunulmuş olmasının sebepleri vardır. Bunlar, Türk dilini Araplara öğretmek, Türk Dili’nin dünya dilleri arasındaki yerini tespit, Araplarla daha sıkı münâsebette bulunmak gibi sebeplerdir.25

Karahanlılar Devri dil ve edebiyatı özelliklerini yansıtan Dîvânü Lügâti’t-Türk’de bulunan 7500 Türkçe kelimenin, örneklendirilmesi sırasında, müellif tarafından örnek olarak seçilen ve Türklerin millî ölçüsü olan hece vezni ile yazılmış Koşma (Koşug, sagu) tarzındaki Türkçe dörtlüklerdir. Halk edebiyatımızın en eski (belki de ilk) örneklerini oluşturan bu dörtlükler, Efsânevî Türk kahramanlarından olan Alp Er Tunga’nın (Efrâsiyâb) (M.Ö. 62) kişiliği etrafında oluşturulmuş eski bir destanın, kahramanın ölümü ile ilgili son bölümüne âit sanılan dörtlükler dahil, kendi dönemine kadar yazılmış olan şiirlerdir.

Esasen, Dîvânü Lügâti’t-Türk’de ve diğer kaynaklarda yer alan en eski Türk Halk şiiri örneklerini konu, içerik ve şekil yönünden: 1. Lirik şiirler, 2. Pastoral şiirler, 3. Savaş va kahramanlık şiirleri, 4. Destanlar, 5. Ağıtlar, şeklinde bir tasnife tabi tutabiliriz.

Dîvânü Lügâti’t-Türk’de bulunan dörtlüklerden bir kısmının IX., bir kısmı da X. ve XI. yüzyıllara âit olduğu söylenebilir. Çoğu Koşma tarzında yazılmış olan bu dörtlüklerde üç çeşit kâfiye seması kullanılmıştır. 1.

abcb/dddb/cccb., 2. abab/cccb/dddb., 3. aaab/dddb. Hece ölçüleri ise, genel olarak, 4 + 3 = 7; 4 + 4 = 8; 4 + 4 + 4 = 12 şeklindedir.

Karahanlılar Dönemi'nde verilen ilk İslâmî eserler arasında yer alan fakat, muhteva yönüyle tamamen farklı, Türkçe'den Arapça'ya ilk sözlük ve bir el kitabı hüviyetini taşıyan Dîvânü Lügâti't-Türk hakkında, yurt içinde ve yurt dışında, günümüze kadar, bir hayli yazılıp-çizilmiştir. Ancak, bu âbidevî eser hakkında ne kadar yazılıp-çizilse azdır.26

3. Atabetü'l-Hakâyık

Karahanlılar döneminde devlet ve ilim merkezi olması nedeniyle "Kâşgar Tili"inde ve edebiyat ekolünde, Karahanlılardan sonra da bazı edebî eserler yazılmıştır. Sayıları kesin olarak bilinmeyen bu eserlerin başında Atabetü'l-Hakâyık, Dîvân-ı Hikmet, Râbgûzî'nin Kısasu'l-Enbiyası ve benzeri dinî eserler gelmektedir. Bunlardan Atabetü'l-Hakâyık, devri için geniş bir yayılış alanı bulmuş sûfiyâne bir eserdir.

Yazılış tarihi, tam olarak bilinmemekle beraber, XII. yüzyıl Türk Edebiyatı mahsüllerinden kabul edilmektedir. Yazarı Mahmûd-oğlu soyundan Edîb Ahmed Yüknekî eserin dilini Türk Dili (Türkî) diye adlandırdığı hâlde, eserin sonunda yer alan Arslan Hoca Tarhan'ın yazdığı takrizde, doğrudan doğruya "Kaşgar tili"nde yazıldığını vurgulamaktadır. Böyle olmakla beraber, Atabetü'l-Hakâyık, kendi döneminin klâsik edebî Türkçesinde yazılmıştır.

Edebî nevi ve konusu itibariyle dînî ve ahlâkî olan Atabetü'l-Hakâyık, dil yönünden bazı farklılıklar göstermektedir. Bu farklılık, Orta-Asya'da verilen bütün eserler için geçerlidir. Bu farklılık, yazarın kabîle mensûbiyeti, müstensihlerin bilgi ve kültür seviyelerinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan başka coğrafî ve kronoloji şartlarının da etkisi unutulmamalıdır.

Kaynaklardan elde edilen bilgilere göre, Edîb Ahmed Yüknekî, Mahmudoğlu soyundan olup anadan doğma amâ bir Karahanlı Dönemi şâiridir. Ali Şîr Nevâî'nin (1441-1501) de işâret ettiği gibi, Edîb Ahmed çağının hikmet ve nükteleriyle tanınmış önemli Türk şâirlerindendir. Edîb Ahmed 'in hikmetlerinden pek çoğunun, Orta-Asya'da aynı türde şiir söyleyenlere maledilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Eserin Batı Türkistan'da yazıldığı kuvvetle muhtemeldir.27

4. Dîvân-ı Hikmet

Karahanlı Türkçesi üzerinde, filoloji ve dilbilim açısından, en etkili ve kuvvetli edebî unsur, hiç şüphesiz, Ahmed Yesevî'nin(v. 562/1166) Hikmetleri olmuştur. XII. yüzyıl mutasavvıf şâirlerinden olan Ahmed Yesevî, Yesi'li (Batı Türkistan) bir Türktür.

Hakkında en çok söz eden ve bilgi veren M. Fuâd Köprülü (1890-1966), Ahmed Yesevî ile, Anadolu'da Ahmed Yesevî'nin âdeta izdüşümü olan Yunus Emre'yi (v. 720/1320) karşılaştırdıktan sonra, coğrafyaları farklı olan bu iki mutasavvıf şâirden, özellikle Ahmed Yesevî, ilk Türk Tasavvuf Edebiyatı'nın gelişmesinde ileri derecede etkili olmuş, Hâkâniye Lehçesi sınırlarının genişlemesinde, olağanüstü varlık göstermiştir. Çevresinde halkalanan öğrenci ve mürîdleri aracılığı ile, Karahanlı Türkçesi'nin Orta-Asya bozkırlarının en ücra köşelerine kadar yayılmasında Ahmed Yesevî'nin payı büyüktür. Ahmed Yesevî, Ehl-i sünnet inancını benimseyen, tarîkatla şerî'atı, bir başka deyişle medrese ile tekkeyi şahsında birleştiren, İslâm Dini ile yeni tanışmış olan Orta-Asya Türklerine yeni dinin esaslarını, bu dîne özgü olan tasavvuf âdâbını öğreten bir muallim ve bir mürşiddir. Bütün ömrünü eğitim ve öğretime vakfeden Ahmed Yesevî, hikmetlerini önce talebe ve müridlerine okumuş, daha sonra derlenerek kitap hâline getirilmiş, adına ise Dîvân-ı Hikmet adı verilmiştir. Bu eser,

Orta-Asya'da ilk defa tasavvuf âdâbını içeren bir eser hüviyetini de taşımaktadır.

Dîvân-ı Hikmet'in yazıldığı dil hakkında yapılan tartışmaları bir tarafa bırakarak, diyoruz ki, Ahmed Yesevî'nin Yesi'de (= Batı Türkistan) doğduğu ve 1166'da (562) vefat ettiği konusunda görüşbirliği olduğuna göre, Karahanlı Türkçesinin yayılması ve yaşamasında ve Dînî-Tasavvufî edebiyatın oluşmasında en çok emeği geçen, Onun kurduğu ilk Türk tarîkatı olan ve sonradan Haydariyye, Bektâşiyye, Nakşıbendiyye gibi üç büyük ve kuvvetli Türk tarîkatının esaslarını da doğuran Yeseviyye tarîkatının, başta Anadolu olmak üzere, çeşitli sâhalara yayılmasında, Onun yetiştirdiği dervişler sâyesinde Orta-Asya, Anadolu ve diğer sahaların İslâmlaşmasında, silâhsız savaşçı rolünü oynamıştır. Çünkü O, yaptıklarını hep Allah rızası için yapmış, hep onu gözetmiştir.

Pîr-i Türkistan Hâce Ahmed Yesevî hakkında verilen bilgileri tekrarlamak malûmu i'lâmdır. O yüzden, Ahmed Yesevî ile ilgili bir bibliyografya oluşturmanın, daha doğru olacağını düşünüyorum.28

Bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir:

Uygur Hânlığı'nın gerçek vârisi sayılması dolayısıyla Karahanlı Devleti, aynı zamanda Seyhun ve Ceyhun ırmakları arasında yer alan, yüksek kültüre sahip bölgeyi de kendi idâresi ve hâkimiyeti altına almış olmakla, İslâm'ı kabul edip benimsemiş olan bazı yüksek medenî milletlerin kültürlerinden de faydalanmayı başarmışlardır. Bu yüzden Türk Karahanlı Devleti, bu çağ -Orta Doğu- Türklüğünün en yüksek ve olgun medenî bir devleti olmuştur. Taassuba kapılmadan, sahibi bulunduğu Bozkır medeniyeti ile yerleşik medeniyeti âdeta mezcederek komşu Uygur ve Türk-İran kültür etkisinden de uzak kalmamıştır. Buna mukâbil Türkler de, kendi medeniyetlerini ve dillerini, başkalarına aşılamakta gecikmemişlerdir. Nitekim ortaklaşa kültür kaynaşma ve alış-verişi, Balasagun ve Kaşgar'la

beraber, Karahanlı Türk ülkesinin sınırları içine alınan Sir Deryâ boyunda, özellikle kendini hissettirmiş ve göstermiştir.

Karahanlılar, dinlerine bağlı, gerçek Müslüman olmaları nedeniyle, din yönünden kendilerinden tamamiyle ayrı olan Uygur Türkçesinden faydalandıkları gibi, edebî şekil, tarz ve karakter itibariyle İran ve Arap edebiyatlarından fazlaca faydalanmayı daha uygun bulmuşlardır.

Bu yeni kültür gelişmelerini, ana hatlarıyla bize tanıtan Karahanlı devletinin unutulmaz iki düşünürü, Kâşgarlı Mahmud 'la Balasagunlu Yusuf Hâs Hâcib olmuştur. Bunlardan birincisi olan Kâşgarlı Mahmud, XI. yüzyıl Orta-Asya'sının en hazırlıklı bir filoloğu olup, Türk Halk dili ve edebiyatını ayakta tutmuş, Türk dilinin dünya dilleri arasındaki yerini sağlamlaştırmıştır. İkincisi ise, döneminin klâsik ve edebî Türkçesini, edebî nazım şekline koyarak, Orta-Asya kültür akışında İran edebiyatı sırasına ve hizasına yerleştirmeyi başarmıştır. Böylece, Kaşgarlı Mahmud, İskenderiye Filoloji ekolü metodunda Türk ve gramer geleneğinin kurucusu, Yusuf Hâs Hâcib'in ise Türk nazım edebiyatı ekolünün mûcidi sıfatıyla Türk milletine yeni bir kültür merkezi kazandırmışlardır. Her ikisi de, Türk dilinin kaynaşmasına azmetmiş ve ellerinden geleni yapmışlardır. Böylece X. yüzyıl sonlarına doğru, dönemin en güçlü Türk ülkesi sayılan Karahanlılar ili'nde, İslâm ışığında yeni bir Türk dili ve edebiyatı vücûda getirilmiştir. Türk dili ve edebiyatı, Türk-İslâm şuûruyla yuğrularak işlenmiştir.29

Her dönemde olduğu gibi, Karahanlılar döneminde de Türk şiiri, biri Halk, diğeri Yüksek zümre şiiri olmak üzere iki koldan geliştiğini belirtmiş, bunlardan Halk şiirinin millî ölçü olan hece ölçüsü ve millî nazım birimi olan dörtlüklerle oluşturulduğunu ve İslâmî etkinin dışında kaldığını; Yüksek zümre şiirinin İslâmî ölçü olan aruz ölçüsü ile ve genel olarak İslâmî nazım birimi olan beyitlerle vücûda getirildiğini, söylemiştik. Karahanlılar dönemi Halk ve Yüksek zümre şiiri temsilcilerinin başında

Balasagunlu Yûsuf'u, Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî'yi, Edîb Ahmed Yüknekî ve benzerlerini görüyoruz.

Karahanlılarda Dil ve Edebiyat konusu, bir makâleye sığacak kadar dar kapsamlı olmasa da, en azından o dönemin, özellikle de (932-1212) tarihleri arasında gelişen ve devam eden Türk Dili ve Edebiyatı, bu dönemde Türklerin İslâm'ı kabul etmiş olmalarıyla, yeni bir veche kazanmış, Türklerin İslâm öncesi devlet teşkîlâtı anlayışıyla İslâm sonrası İslâm medeniyeti sentezi oluşmaya başlamıştır. Bu çerçevede İlk İslâmî Türk Edebiyatı mahsülleri adı verilen ilk eserler verilmeye başlanmıştır.

Karahanlılar Dönemi'nde (932-1212) verilmiş olan ve ilk İslâmî Türk Edebiyatı mahsülleri adını alan eserler, bu dönem dil ve edebiyatının temelini oluşturmaktadırlar. Bunlar da, tıpkı Orhun Kitâbeleri gibi, bir dönemin dil, kültür ve edebiyatını yansıtmaktadırlar. Bu eserlerden her biri kendi nev-i şahsına münhasır özelliklere sahiptir ve her birinin kimlikleri farklıdır. Kutadgu Bilig bir siyâset-nâme, Dîvânü Lügâti't-Türk bir Türk dili ve kültürü âbidesi, Atebetü'l-Hakâyık bir ahlâk ve İslâmî motifler manzûmesi, Dîvân-ı Hikmet ise Türk Tasavuf ve tarîkat düstûru, hüviyetindedirler.

İslâm sonrası Türk Edebiyatı, yüzyıllarca, kendilerine has kimlikleri olan bu âbidevî eserlerden beslenmiştir ve beslenmeye de devam edecektir.

1 Bkz. M. Fuâd Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1980, s. 148 vd; Hakkı Dursun Yıldız, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 26-34.

2 N. Sami Banarlı, R. Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1997, I, 81.

3 el-Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Huseyn b. Ali, Mürûcü'z-zeheb ve Me'âdinü'l-cevher (tahkîk: M. Muhyiddin Abdülhahamid), Mısır 1384 (1964), I, 42.

4 Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh, Mu‘cemü’l-Büldân, Beyrut, tsz., I, 368 (Bâbil).

5 Bkz. Rûm, 30/20-22.

6 Bkz. M. Fuâd Köprülü, a.g.e., s. 25; Abdülkadir İnan, Türklerin Yenisey Yazıtları, Türk Dili, s. 27.

7 Yunus Emre, Risâletü’n-nushiyye (Haz. U. Günay, O. Horata), Ankara 1994, s. 2.

8 Bkz. A. Dilâçar, Kutadgu Bilig İncelemesi, Ankara 1995, s. 51.

9 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. A. Dilâçar, a.g.e., s. 52 vd.

10 Bu dönemler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1984, I, 52 vd.

11 A. Caferoğlu, a.g.e., II, 39; Besim Atalay, Divanü Lügati’t-Türk Tecümesi, Ankara 1985, I, 30.

12 A. Caferoğlu, a.g.e., II, 39.

13 A. Caferoğlu, a.g.e., II, 39.

14 Talât Tekin, Karahanlı Dönemi Türk Şiiri, Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı I (Eski Türk Şiiri), Sayı: 409, Ankara-Ocak 1986, s. 81.

15 M. Fuâd Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (Sade. O. F. Köprülü, N. Pekin), İstanbul 1980, s. 165.

16 Kutadgu Bilig nüshaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. R. R. Arat, Kutadgu Bilig I (Metin), Ankara 1979, s. XXXXIII vd.; M. Fuâd Köprülü, a.g.e., s. 166 (ve Dipnot 14); Tuncer Gülensoy, Kutadgu Bilig, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1986, VI, 16; A. Dilâçar, a.g.e., s. 38-39.

17 M. Fuâd Köprülü, a.g.e., s. 167.

18 Müslüman yazar ve şâirler, İslâmî geleneğe göre, mensur eserlere “Besmele, hamdele, salvele” ile; manzum eserlere ise “Besmele, Tevhîd, Münâcât, Na‘t ” ile başlarlar.

19 Mensur ve manzum Mukaddime, Tevhîd, Na‘t ve övgüler için bkz. R. Rahmetî Arat, Kutadgu Bilig I (Metin), s. 1-3, 4, 10, 11-16, 17, 20, 23, 29, 654. Mukaddime için ayrıca bkz. A. Dilâçar, a.g.e., s. 71.

20 Bkz. A. Dilâçar, a.g.e., s. 71.

21 Kutadgu Bilig’in içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. Dilâçar, a.g.e., s. 82 vd.

22 Kutadgu Bilig’de kullanılan alfabe konusunda bkz. R. R. Arat, Kutadgu Bilig I (Metin), Giriş, s. XXXII; aynı müellif., Türk Lehçe ve Şîveleri (Türk Milletinin Dili), Türk Dünyası El Kitabı (Dil, Kültür, San‘at), Ankara 1992, II, 59-62.

23 A. Caferoğlu, a.g.Makâle ve eser, s. 59-61.

24 Yâkût el-Hamevî, Mu‘cemü’l-Büldân, IV, 488 (Kâşgar mad.).

25 Bkz. Tahir Nejat Gencan, Divânü Lügâti’t-Türk’te Dil Kuralları, Türk Dili Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı: 253, Ankara 1972, s. 27.

26 Dîvânü Lügâti’t-Türk ‘ün bütün yönleri için bkz. M. Fuâd Köprülü, Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1934, s. 33-44; aynı mülf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 156, 190; M. Şakir Ülkütaşır, Büyük Türk Dilcisi Kâgarlı Mahmut, Ankara 1946 (2. bas. 1971); Talat Tekin, Karahanlı Dönemi Türk Şiiri, Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı I (Eski Türk Şiiri), Sayı: 409 Ankara 1986, s. 81-157; Ahmet Caferoğlu, Karahanlılar Devri Türk Edebiyatı, Türk Dünyası El Kitabı (Edebiyat), Ankara 1992, II, 58-59; Zeynep Korkmaz, Kâşgarlı Mahmut ve Oğuz Türkçesi, Türk Dili Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı: 253, Ankara 1972, XXVII, 3-19; aynı Dergide: A. Dilâçar, Kâşgarlı Mahmud’un Kişiliği, 20-22; Tahir Nejat Gencan, Dîvânü Lügâti’t-Türk’de Dil Kuralları, 27-52; Şükrü Kurgan, Dîvânü Lügâti’t-Türk Üzerine, 60-80; İbrahim Olgun, Kâşgarlı Mahmut’ta Türklük Bilinci, 80-86; Attila Özkırımlı, Kâşgarlı’ya Göre Türklerde Askerlik, 87-95; Hikmet İlaydın, “Dîvân”la İlgili Bazı Gözlemler ve Düşünceler, 96-103;

Kelly, James M., Dîvânü Lügâti't-Türk'ün Yeni Baskısı Üzerine (çevr. Hasan Eren), 104-108; G. G. Musabaev, Kâşgarlı Mahmut'un Yaşamı Üzerine Yeni Veriler (çevr. H. Eren), 110-120; Hasan Eren, Soveskaya Tyurkologiya Dergisi'nin Dîvânü Lügâti't-Türk Özel Sayısı, 121-24.

27 Atabetü'l-Hakâyık hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Fuâd Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 174-178, Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, s. 45-112; A. Caferoğlu, Karahanlılar Devri Türk Edebiyatı (Atabetü'l-Hakâyık), III, 61-62; aynı müelf. Türk Dili Tarihi, II, 75-79; R. R. Arat, Atabetü'l-Hakâyık, İstanbul 1951, Önsöz-Giriş 1-39.

28 Dîvân-ı Hikmet hakkında bkz. M. Fuâd Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, aynı müelf., Türk Edebiyatı Tarihi, s. 192-196; A. Caferoğlu, a.g.Tarih, II, 80-82; Kemal Eraslan, Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler, Ankara 1983, 1991, s. 32-46; Kemal Eraslan, Ahmed Yesevî, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1989, II, 159-161; H. İbrahim Şener, Yesevî Hikmetlerinin Kaynağı Olarak Âyetler Üzerine Bir Değerlendirme, Yesevîlik Bilgisi (Haz. C. Kurnaz, M. Tatçı), Ankara 2000, 199-203. (Ayrıca bkz. Yesevîlik Bilgisi'nde (Ankara 2000) yer alan makâleler).

29 Değerlendirmemizin bu kısmı, A. Caferoğlu'nun bir makâlesinden özetlenerek verilmiştir. (Bkz. A. Caferoğlu, Karahanlılar Devri Türk Edebiyatı, Türk Dünyası El Kitabı, III, 57-58).

Hârizm Türkçesi / Prof. Dr. Nuri Yüce [s.793-803]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türkler Müslüman olduktan sonra Orta Asya'da gelişen ilk edebî yazı dili Karahanlı (Hakaniye) Türkçesi, ikincisi Hârizm (Harezm) Türkçesi, üçüncüsü de Timurlular zamanında gelişen Çağatay Türkçesidir.

Hârizm kelimesi aslında bir doğu İran kavminin adı olup, sonradan bu kavmin yaşadığı bölge için Arap tarihçileri tarafından yer ismi olarak kullanılmıştır. Hârizm bölgesi, Amu Derya (Ceyhun) ırmağının aşağı yatağının sağında ve solunda, bugün Türkmenistan, Özbekistan ve buna bağlı Karakalpakistan toprakları içinde kalan yerdir. Burada yaşayanlara Hârizmî "Hârizmli"; türlü Türk boylarının 11. yüzyıldan itibaren Hârizm'e yerleşmesi, bölge halkının türkleşmesi sonucunda oluşan ve 13-14. yüzyıllarda gelişen karışık özellikli yazı diline de Hârizm Türkçesi denir.

Amu Derya ırmağının verimli deltası ve kıyıları eskiden beri bu yöredeki kültür ve medeniyetin gelişmesinde mühim rol oynamıştır. Doğudan ve güneyden gelip Karadeniz'in kuzeyine, İdil boyuna, Rusya içlerine ve İskandinav ülkelerine giden ticaret kervanlarının bu bölgeden geçmeleri Hârizm'in önemini daha da arttırmıştır. Gelişmiş ve merkezî bir ülke konumunda olan Hârizm, komşu bozkırlardaki göçebe halkın alış veriş ihtiyaçlarını gidermek için sürekli gelip gittikleri bir bölge idi.

Kaynakların bildirdiğine göre Hârizmliler eskiden beri kültür ve medeniyette yüksek, sanat ve ticarette başarılı, sulu tarımda ileri bir durumdaydılar. Kendilerine özgü ayrı dinleri, dilleri, ayrı takvim, ayrı ölçü, tartı ve para sistemleri vardı.[1]

Hârizm 717 yılında İslam orduları tarafından fethedildi. Tam 300 yıl sonra, 1017'de Gazneli Mahmud Hârizm'i alıp buranın idâresini komutanlarından Altun Taş'a bıraktı. Daha sonra elden ele dolaşan yönetim 1041 yılından itibaren Kıpçak ve Kanglı boylarından olan komutanların elinde kaldı. Selçuklulardan Çağrı Bey'in Hârizm'e girmesiyle ülke Selçukluların idaresine geçti.

Sultan Sencer, 1098 yılında Kutbeddin Muhammed'i "Hârizmşah" unvanı ile Hârizm valiliğine tayin etti; böylece Hârizmşâhlar sülâlesi başlamış oldu. Bunun oğlu Hârizmşâh Atsız Devri'nde (1127-1156), Hârizm bölgesi yarı müstakil bir devlet haline geldi. Daha sonraki birkaç hükümdar zamanında da güçlenip gelişme sürdü. Alâaddin Muhammed Devri'nde (1200-1220) bir imparatorluk olmuş iken doğudan gelen Moğol istilası ile yıkıldı.

Hârizm Bölgesinin Türkleşmesi ve Hârizm Türkçesinin Oluşması

Hârizm bölgesinin yerli halkı Hârizmliler bir doğu İran dili olan Hârizmce konuşuyorlar ve yazıyorlardı. Hârizmlilerin bu dili 11.-13. yüzyıllarda yaygın biçimde kullandıklarını biliyoruz.2 14. yüzyılda bile bu dili bilenler vardı.3 Fakat bölge halkının Türkleşmesiyle bu dil unutulup kayboldu.

Arap coğrafyacılarının daha 10. yüzyılda Hârizm'de kaydettikleri Bağırkan (Bakırğan), Barkan, Çağıroğuz, Gürlen, Gürledi, Karasu, Kılavuz, Suburnı, Temirtaş, vs. gibi bazı Türkçe kişi ve yer adları4, Türklerden bu bölgeye 10. yüzyıldan önce gelip yerleşenler olduğunu gösterir. Nitekim Amu Derya'nın doğusundaki göçebe Oğuzlarla yapılan ticaret için önemli bir merkez olan Baratigin kasabası daha İslamiyet'in bu bölgeye yayılmağa başlamasından itibaren Türklerle meskun bir yer olarak bilinmektedir.5 Gazneliler zamanında, çeşitli Türk grupları Harizm'e göç etti, zamanla buradaki nüfus İran asıllı yerli halk aleyhine ve Türkler lehine değişti. Selçuklular zamanında Oğuzların yanı sıra, Kıpçak, Kanglı ve öteki Türk boylarının da Hârizm'e gelip yerleşmeleri bölgenin Türkleşmesini hızlandırdı ve Hârizm bir Türk ülkesi oldu. Türk ailelerin gelişi Moğol istilası sırasında ve sonrasında da devam etti.

Nüfûsunun çoğu Türk olan Hârizm'de, konuşulan dil nüfûsa uygun olarak Türkçe olmakla birlikte, karma bir şekil aldı. Karahanlı Türkçesinin

yazı, imla geleneği ve özelliklerine bağlı olan Hârizm Türkçesi, bu bölgeye yerleşen çeşitli Türk boylarının lehçe ve ağızlarından birçok lügat ve gramer unsurlarıyla kendisine has bir hüviyet kazanıp yeni ve karma bir yazı dili oldu. Böylece Harizm'de yaşayan Türk gruplarının ağızlarındaki söyleyiş özelliklerinden önemli bir kısmı yazıya yansıdı.

Gaznelilerde ve Selçuklularda halkın ve ordunun dili Türkçe olmasına rağmen, resmî yazışmalarda, edebî ve ilmî eserlerde Arapça veya Farsça kullanılıyordu. Fakat Hârizm bölgesinde Türkçe, bu bakımdan daha itibarlı bir konuma yükseldi; yalnız halkın konuşma dili olmakla kalmadı, aynı zamanda yazılan eserlerde de en yaygın dil olmak derecesine erişti.

Hârizm Türkçesi özelliklerine sâhip eserlerden bize kadar gelen ilk örnekler 13. yüzyıla âittir. Günümüze ulaşabilen edebî eserlerin çoğu 14. yüzyılda yazılmıştır (İlk dönemlerine ait bazı yazma eserlerin Moğol istilasında kaybolmuş olduğu ihtimali de unutulmamalı).

Hârizm Türkçesi yalnız Hârizm'de kalmayarak Altınordu Devleti'nin belli başlı şehirlerinde, özellikle başkent Saray'da, hattâ Kırım'da bir kültür ve edebiyat dili olarak kullanıldı. Harizm'de yazılan bazı eserlerin daha uzak ülkelere, mesela Mısır'a ve Türklerin bulundukları öteki bölgelere götürülüp, oralarda çoğaltılarak okunduğu bunların istinsah kayıtlarından anlaşılıyor.

Hârizm Türkçesi dil yâdigârlarından günümüze ulaşan mühimleri şunlardır:

1) Mukaddimetü'l-Edeb: Dil, edebiyat, tefsîr, hadîs ve kelâm bilgini Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî6 Mukaddimetü'l-Edeb'i, Arapça öğrenmek amacıyla saray kütüphanesi için bir kitap isteyen Hükümdar Harizmşah Atsız için yazdı. Atsız'ın 1127-1156 yılları arasında hükümdarlık ettiği ve Zemahşeri'nin 1144 yılında öldüğü dikkate alınınca, kitabın yazılışının 1127-1144 yılları arasındaki bir tarihte olduğu anlaşılır.7

Mukaddimetü’l-Edeb, Arapça öğrenmek isteyenlerin kullanabilecekleri biçimde hazırlanmış, pratik bir sözlüktür. Arapça kelime, ibare ve kısa cümlelerden oluşan esas metin iri ve kalın yazıyla, bunların altında Türkçe veya başka dildeki anlamlar ince ve küçük yazıyla yazılmıştır. Bir önceki kelime veya cümle ile bir sonraki arasında bir bağ yoktur. Kelime veya cümlelerin sıralanışı, o çağdaki lügatçilik geleneğince Arapçanın kendi alfabetik sistemine göre yapılmıştır.

Kitap 5 bölümden oluşur: 1) İsimler: Konularına göre sıralanmış ve Arapça her ismin çokluk şekli de yazılmıştır. 2) Fiiller: Fiil kalıpları olan bablara göre, her bab kendi içinde ilgili fiilin yapısına göre, yapıca aynı olan fiiller de yine Arapçada o çağda uygulanan alfabetik sıraya göre dizilmişler, ayrıca her fiilin mastarı ve gerektiği yerde geniş zaman kipi de gösterilmiştir. 3) Harfler: İsim ve fiil dışında kalan (edat, bağ, prepozisyon gibi) öteki gramer unsurları bu ad altında verilmiştir. 4) İsim çekimi. 5) Fiil çekimi.

Bu bölümlerden en uzunu, bütün eserin ortalama 3/4 (dörtte üçünü) oluşturan fiiller bölümüdür. İsimler bölümü eserin ancak 1/4 (dörtte biri) kadardır. Öteki bölümler ise bir kaç sayfadan ibaret olduğu (ayrıca mevcut nüshaların hiçbirinde Hârizm Türkçesi tercümeler bulunmadığı) için eser içinde önemli bir yer tutmaz.

Mukaddimetü’l-Edeb’in günümüze ulaşan en eski nüshaları 13-15. yüzyıllardan kalmadır. Sadece Hârizm Türkçesi ile tercümeli olduğu bilinen nüshaların sayısı 20’den fazladır.[8] Daha sonraki yüzyıllarda istinsah edilmiş olan Arapça metin altında Farsça, Çağatayca[9] ve Osmanlı Türkçesi ile tercümeli nüshaları da pek çoktur. Bunlardan başka eski Hârizmce[10] ve Moğolca[11] tercümeli birer nüsha bulunmuş ve işlenmiştir.

Eser içindeki Hârizm Türkçesi dil malzemesi üzerinde yakın zamanlara kadar esaslı bir araştırma yapılmamıştı; çalışmalar daha çok Arapça[12],

Farsça, Moğolca,13 Hârizmce14 gibi başka diller için yapılmıştı.

Son zamanlarda Mukaddimetü'l-Edeb'deki Hârizm Türkçesi tercümelerin, Türkçenin o zamanlardaki söz varlığı için ne kadar değerli ve önemli bir kaynak olduğu anlaşılmıştır.15

Mukaddimetü'l-Edeb, Türkçe için bütünü ile ilk kez N. Yüce tarafından incelenmiş, giriş, metin ve indeks olarak hazırlanmış ve TDK yayınları arasında çıkmıştır.16 Eksik bir nüsha olmasına rağmen bu yayın, sahip olduğu 3506 madde başı kelime kadrosuyla, Türkçe'nin Divânü Lügâti't-Türk'ten sonra en zengin dil yâdigarıdır. Ayrıca şimdiye kadar yayımlanmış pek çok eski kaynaklarda olmayan bazı nâdir kelimeler Mukaddimetü'l-Edeb'de bulunmaktadır.17

2) Nâsıreddin b. Burhâneddin er-Rabğûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâ adlı eseri: Kısaca Rabğûzî18 diye bilinen müellif bu eseri Mâverâünnehir'de (muhtemelen doğum yeri olan) Ribât Oğuz'da, Farsça bir tercümeden Türkçeye uyarlayarak.19 H. 709'da20 yazmağa başlayıp H. 710 (M 1310)'da21 bitirmiş, ve Çağatay Hanı Tarmaşirin'in emirlerinden Müslüman Moğol Prensi Nâsıreddin Tok Boğa'ya sunmuştur.22

Kısasü'l-Enbiyâ'nın pek çok yazmaları var. En eski ve iyi nüshası, dil bakımından da en mühim olanı Londra'da bulunmaktadır (British Museum Add. 7851). Petersburg'da 6, İsveç'te 2, Paris ve Bakü'de de birer nüsha var. Kısasü'l-Enbiyâ'nın bazı bölümleri veya bütünü üzerinde çalışmalar yaklaşık olarak 150 yıldan beri yapılagelmektedir. N. İ. İlminskiy, Petersburg Akademi nüshasını ve Kazan'da bulunan dört özel nüshayı esas alarak Kısasü'l-Enbiyâ'yı ilk kez yayımladı (Kazan 1859). Daha sonra N. F. Katanov23, P. Melioranskiy24 ve S. E. Malov25 bazı münferit çalışma ve yayınlar yaptılar. J. Schinkewitsch, Londra nüshasının dil özelliklerini doktora tezinde inceledi (Berlin 1926).26 K. Grönbech eserin bütününü tıpkıbasım halinde yayımladı (Kopenhagen 1948).27 Grönbech'in neşri

Özbek harflerine aktarılarak Taşkent'te iki cilt halinde basıldı.28 Grönbech'in tıpkıbasımı A. Ata tarafından transkripsiyonlanarak metin ve dizin halinde iki cilt olarak Türk Dil Kurumu yayınları arasında çıktı.29

Kısâsü'l-Enbiya üzerinde 1959'a kadar yapılan yayın ve çalışmalar için şu eserlere bakılabilir: ÇAGATAY, Saadet: Türk Lehçeleri Örnekleri 1. VIII. yüzyıldan XVIII. yüzYıla Kadar Yazı Dili. (Ankara 1963), 139-158; Eckmann, János: "Das Chwarezmtürkische". — PhTF I (Wiesbaden 1959), 114-115. Sonraki çalışmalar için: A. Ata: Nâsırüddin bin Burhânüddin Rabğûzî: Kısasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I: Giriş-Metin-Tıpkıbasım. Ankara (TDK 681-1) 1997, s. XX-XXII.

Eserin konusu, adından da anlaşıldığı gibi, peygamberlerin hikâyelerini içerir. Kitap önce bir mukaddimeden sonra, yaratılış ve Âdem kıssası ile başlar, daha sonra sırasına göre öteki peygamberlerin kıssaları ile devam eder. Hz. Yûsuf'a (65r-110v), Hz. Musâ'ya (11r-131-r), Hz. Muhammed'e (181r-238v) ve dört Halife ile Ehl-i Beyt mensuplarına (238v-249r) kitapta daha fazla yer verilmiştir.

Kısasü'l-Enbiyâ'nın dili sâde bir nesirdir; fakat yeri geldikçe konuyla ilgili olarak Arapça ve Hârizm Türkçesi bazı manzum parçalar da bulunur. Hepsi 43 parça olan bu şiirlerin toplamı 484 dize tutmaktadır.30 Rabgûzî, Hârizm Türkçesini, Arapçayı ve Farsçayı çok iyi biliyordu. Dili akıcı ve ustaca kullanması sayesinde, dinî konuları çok güzel bir üslupla ifade etmiş, bu yüzden eseri geniş çevrelerce zevkle okunmuştur.

Kitabının başlangıcında… bu kitâbnı tüzgen, tâ'at yolında tizgen, ma'sıyet yabanın kezgen, az azuğluğ, köp yazuqluğ, Ribat Oğuzluğ Burhan oğlı Qadı Nâsır… (2r/17-19) şeklindeki secili sözlerin başarılı bir üstad kaleminden çıktığı hemen farkedilir.

Kitapta konuya uygun biçimde serpiştirdiği şiirlerden anlaşıldığına göre Rabguzi hem o zamanki islamî edebiyat içindeki Arap, Fars kültür ve

edebiyatını hem Türk edebiyatını çok iyi biliyordu. Şiirlerinde gazel ve kasideye uygun olarak aruz veznini kullanmış olmasına rağmen, bazı dörtlüklerdeki vezin hem aruza hem Türk halk şiirindeki hece veznine de uygun düşmekte ve bu biçimiyle Divanü Lügati't-Türk'teki dörtlükleri hatırlatmaktadır. Mesela:

Köz körgeni cemâl ol, — Sevmek anı helâl ol, Andağ cemâl körüben, — Kim sevmese vebâl ol

(KE 78v/18-19)

3) Mu'înü'l-Mürîd: Hârizm'de, Ramazan 713 (Aralık 1313) 'te yazılan manzum, mütekarib veznindeki bu eser, dinî konulardan ve tasavvuf âdâbından bahseder. Hârizm bilginlerinden İslâm31 adlı birinin (veya son bölümünü Ürgençli Şeyh Şeref Hoca32 diye bilinen bir âlimin) yazdığı sanılan bu eserin tek nüshası Bursa'da Orhan Kitaplığında, çeşitli risaleler içeren bir mecmua içinde bulunmaktadır. Bunu bilim âlemine 1926 yılında Z. V. Togan tanıttı.33 Mu'înü'l-Mürîd, adı geçen mecmuada 186-211. yapraklar arasında, toplam 51 sayfadır. Z. V. Togan'a göre Mu'înü'l-Mürîd'in yazısı H 9./M 14. yüzyıl risalelerindeki yazılara benzer.34 Eckmann bu nüshanın 15. yüzyılın ilk yarısında istinsah edilmiş olduğunu tahmin ediyor.35 Her sayfada 16-17 satır var, ara sıra sayfa kenarlarına yazılan satırlarla birlikte Mu'înü'l-Mürîd yaklaşık olarak 900 beyit kadardır. Mu'înü'l-Mürîd'i R. Toparlı yayımladı.36

Mu'înü'l-Mürîd bir mukaddime ile başlar, sonra sırasıyla îman, Allah ve rasülünü bilmek, va'z ve nasihat; temizlik ve yıkanmak, teyemmüm, namaz ve namazla ilgili konular; zekat, özellikle hayvan besleyen göçebelerin ne kadar zekat vereceği; avcılık, kurban; faizin haramlığı; alım-satım konuları yer alır. Daha sonra tasavvuf konuları anlatılır.

Mu'înü'l-Mürid'in imlasında bazı sesli harfler hareke ile gösterilmiştir. Dili islamî devir müşterek Orta Asya Türkçesi geleneğine bağlı, fakat

Hârizm bölgesinde mahallî lehçelerin yazı diline girmesiyle oluşan karma özellikler taşır. Vezninin Kutadgu Bilig ve Atebetü'l-Hakayık gibi aynı vezinde (fe'ûlün fe'ûlün fe'ûlün fe'ûl) olması da Mu'înü'l-Mürîd'in Orta Asya geleneğine bağlılığını gösteren bir başka husustur.

Ürüng üzre nûrdın bitilmiş bitig,

— Okıp uksa bolmas munı köp tetig,

Yonar mu ayıtğıl bıçak öz özin? — Niçe bolsa edgü bilenmiş yitig.

4) Muhabbetnâme: Hârizmî'nin 754 (1353)'te Sığnak'ta, muhtemelen Muhammed Hoca Beg'in sarayında yazdığı bu manzum eserin biri Uygur, diğeri Arap yazısıyla iki nüshası var. Uygur harfli nüsha Yezd şehrinde 6 Receb 835 (1432) 'de, Mîr Celaleddin Fîruz Şah37 için Mansur Bahşı38 tarafından istinsah edilmiş olup Londra'da bulunmaktadır (British Museum Or. 8193). Arap harfli olan da yine Londra'dadır (Ad.7914, 290v-313v) ve 16. yüzyılda kopya edilmiştir. Uygur harfli olan daha eski, fakat 53 beyit eksiktir. İstanbul'da (Millet, Ali Emirî 86) bulunan bir mecmua kenarında Muhabbetnâme'den toplamı 70 beyit kadar bazı parçalar var.

T. Gandjei Muhabbetnâmeyi tıpkıbasımıyla birlikte yayımladı.39 Muhabbetnâme üzerinde A. M. Şçerbak (1959) ve E. N. Nadjip de (1961) çalışmalar yaptılar.40

Muhabbetnâme mesnevi tarzında, aruzun hezec (mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün) vezniyle yazılmıştır. Hârizm Türkçesinin özelliklerini dil bakımından öteki eserler kadar temsil etmez. Çok geç istinsah edildiği için dilinin müstensihlerce kısmen Çağatayca'ya uyarlandığı, manzum olduğu için de vezin ve kafiyede Arapça, Farsça kelimelere gereksinim duyularak söz kadrosunun belli kelimelerle sınırlı kaldığı söylenebilir.

5) Nehcü'l-Ferâdîs: Hârizm Türkçesinin mühim kaynaklarından olan Nehcü'l-Ferâdîs'in bilinenen nüshaları41 arasında en mükemmeli Zeki V. Togan tarafından bilim âlemine tanıtılan nüshadır (Süleymaniye Ktp. Yeni

Cami 879).42 Bu nüshada kitabın yazarı, yazılış tarihi ve yeri belirtilmemişse de, Muhammed b. Muhammed b. Hüsrev el-Hârizmî adlı kişi istinsah işini müellifin ölümünden dört gün sonra, 6 Cemaziyelevvel 761 (26 Mart 1360) tarihinde bitirdiğini kaydetmiştir. Yine içindeki bazı kayıtlardan eserin Mısır'a götürüldüğü, oradan İstanbul'a getirildiği anlaşılmaktadır.

Kazanlı Ş. Mercanî özel kütüphanesinde bulunan bir Nehcü'l-Ferâdîs nüshasından daha 1885 yılında bahsetmiş ve bu nüshanın 759/1358 yılında Altınordu Devleti'nin başkenti Saray şehrinde istinsah edildiğini, kitabın sonunda bulunan Mahmud b. Ali es-Sarayî menşeen ve 'l-Bulgarî mevliden ve 'l-Kerderî adını müellif ve müstensih olarak belirtmiş; bu bilgi bugüne kadar bu eser üzerinde çalışanlarca da kabul edilegelmiştir.43 Buna göre Nehcü'l-Ferâdîs'in yazarı aslen bir Bulgar Türkü olan, Kerder44 doğumlu, Saray45 şehrinden Ali oğlu Mahmud adlı bir kimsedir. Ne yazık ki bu nüsha daha sonra kaybolmuştur.

Zeki V. Togan haklı gerekçelere dayanarak, Nehcü'l-Ferâdîs'in Hârizm bölgesinde yazıldığını, müellifinin de, müstensihinin de oralı olduğunu ileri sürer.

Mensur (düzyazı) bir eser olan Nehcü'l-Ferâdîs Müslüman halka dünya ve ahiret için gerekli bilgilerin verildiği, bab denen dört ana bölümden ve her bir babın alt bölümü olan onar (toplam 40) fasıldan oluşur. 1. Bab: Peygamber'in (Hz. Muhammed) faziletleri; 2. Bab: Hülefâ-i Râşidîn denen dört halîfenin (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali), ehl-i beyt (Fatıma, Hasan, Hüseyin) ve dört imamın (İmam-ı a'zam Ebu Hanîfe, İmam Şafi'î, İmam Mâlik, İmam Ahmed b. Hanbel) hayatları; 3. Bab: İnsanları Allah'a yaklaştıran iyi ameller; 4. Bab: Allah'tan uzaklaştıran kötü ameller hakkındadır.

Her fasıl, o faslın konusuna uygun Arapça bir hadis metniyle başlar, bunun Türkçe tercümesi verildikten sonra, o hadisin anlamı ve konusuyla ilgili olarak, tanınmış Müslüman âlimlerinin eserlerinden görüş ve hikâyeler nakledilir. Nehcü'l-Ferâdîs'in onar fasıllık dört babtan oluşması, bablardaki fasıl sayısının toplamının 40 olması ve her faslın bir hadis ile başlayarak eserde toplam 40 hadis bulunması, onun, İslamî edebiyatta başlıbaşına bir tür olan "Kırk Hadis" kitaplarından olduğu kanaatini uyandırmıştır.46

Müellif, halka dinî bilgiler ve faydalı öğütler vermek için bu eseri yazmış, bunun için eserinde halkın anlayacağı sade bir dil kullanmıştır. Okuyucuyu usandırmamak, ilgiyi çekmek ve dikkati uyanık tutmak için, anlattığı konulara uygun hikâyeleri akıcı bir dille, ustaca sunmuştur. Eserin kısa zamanda çoğaltılarak geniş halk kitlelerince okunduğu anlaşılmaktadır.

Tamamı harekeli olan metin, dil araştırması için gayet elverişli ve önemlidir. Yeni Cami nüshası, daha müellifin sağlığında kopya edildiği için, aslına uygun biçimde çoğaltılmış ve böylece bir takım yanlışlıklardan korunmuştur. Z. V. Togan bu nüshayı tanıttıktan sonra, bazı ders kitaplarına47 metin örnekleri alındı, dil özelliklerinden bahsedildi; dili üzerinde tez, makale vs gibi çalışmalar48 yapıldı. Nihayet eser J. Eckmann tarafından tıpkıbasım hâlinde yayımlandı (Ankara 1956).49 Eckmann'ın hazırladığı transkripsiyonlu metin, ölümünden sonra Türk Dil Kurumu yayınları arasında çıktı (Ankara 1984).50 Eserin dizini de yine aynı kurumda yayımlandı.51

6) Harizm Türkçesi Kur'an tercümesi: İslamiyetin İranlılar ve Türkler arasında yayılmasından sonra, bu dinin kutsal kitabı Kur'an Farsçaya ve Karahanlı Türkçesine çevirildi. Farsçaya çeviri daha 10. yüzyılın sonlarında, Samanî Hükümdarı Ebu Sâlih Mansur ibn Nûh zamanında (H. 350-366/M. 961-977), bilginlerden oluşan bir komisyon tarafından yapıldı.52 Türkçe'ye ilk çevirinin, bu komisyonda bulunan İspicablı

(şimdiki adıyla Sayram) bir Argu Türkü tarafından komisyon çalışması sırasında yapıldığı sanılıyor.53 Daha sonra doğu Türklerince bu ilk tercümeden çoğaltılarak bazı nüshalar yapıldığı anlaşılmaktadır.54 Bu nüshalardan bilinenlerin sayısı altıdır; birisinde yer yer Oğuz Türkçesi özelliği de görülür.55 Bu nüshayı işleyip yayımlayanlar, karışık özelliklerinden dolayı bunun dilini Hârizm Türkçesi saymışlardır.56 Eserin Türkçe dil malzemesindeki özellikler bir bütün olarak incelendiğinde, bazıları için bu adlandırmanın yerinde olduğu görülür; fakat bazıları için daha farklı bir durum ortaya çıkar.57

Hârizm Türkçesi Kur’an tercümesi (Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa 2) son yıllarda yayımlandı: G. Sağol: An Inter-Linear Translation of the Qur’an into Khwarazm Turkish/Harezm Türkçesi Satır Arası Kur’an Tercümesi I: Introduction and Text/Giriş ve Metin; II: Glossary/Sözlük; III: Facsimile/Tıpkıbasım. Harvard 1993, 1995, 1996, XL+369, XXIII+310, 301 S.

7) Karışık dilli Kuran tercüme ve tefsiri: Başı ve sonundan eksik olduğu için kimin, ne zaman ve nerede yazdığı bilinmeyen bu yazma eser tek nüshadır (Süleymaniye Ktp. Yazma Bağ□şlar Böl. 3966). Eserin önemi bu satırların yazarı taraf□ndan fark edilerek Süleymaniye Kütüphanesine al□nmas□ sağlanmış; incelendikten sonra 1990 y□l□nda uluslar aras□ bir kongrede sunulan bildiri ile bilim alemine duyurulmuştur.58 Daha sonraki yıllarda eserin bir kısmı üzerinde bir kaç öğrenciye yüksek lisans tez çalışması yaptırılmıştır.

Toplam 222 yaprak olan yazmanın ilk yaprağı 49. Sûre (Sûretü’l-Hucurât) ile başlıyor ve son yaprağı 111. Sûre (Sûretü Ebî Leheb) ile bitiyor. Buna göre yazmanın, sondan sadece 3-4 yaprağı eksik olmasına rağmen baştan epeyce kısmı yoktur. Mevcut yapraklar, Kur’an’ın ancak

1/6’sı (altıda biri) kadarını içeriyor. Bu da bize eserin aslının üç-dört cilt hâlinde olduğunu düşündürüyor.

Eserin dili, gramer şekilleri ve söz varlığı bakımından karışık bir durumdadır. Hem doğu hem batı Türkçesi gramer unsurları iç içedir. bol-~ ol-; taqı ~ daqı, ti-~ di-, ton ~ don, tokuz ~ dokuz gibi ikili şekiller bir arada bulunmaktadır. Oğuz Türkçesi özelliklerinin fazlaca bulunduğu Harizm Türkçesi özellikleri eserin bütününde görülür.

Arapça âyetler ve Türkçe tercüme ve tefsirden oluşan metin %80 harekelidir. Sesli harfler için elif, vav, ye harflerinin az kullanılışı, müellif veya müstensihin Karahanlı imla geleneğine bağlı kalmadığını, Oğuzların Anadolu’da kullandıkları imlaya yakın bir yol izlediğini gösteriyor. Sonu -n ile biten bazı kelime veya ekler yazılırken -n harfi yerine tenvin kullanılmış: ağaçtann, baldann, habarınn, senn, vs gibi.

8) Kutb’un Husrev ü Şîrîn’i: Aslen Hârizmli veya Mâveraünnehirli olduğu sanılan Kutb, manzum bir eser olan Hüsrev ü Şirin’i Altınordu Hükümdarı Tini Beg Han (1341/1342) ve eşi Melek Hatun adına yazdı. Nizâmî’nin Husrev ü Şîrîn adlı mesnevisinin çevirisi olan bu eserin bilinen tek nüshası Paris’te bulunmaktadır (BN, Mss. Turcs AF 312). Bu nüsha Mısır’da Altın Boğa hizmetinde bulunan ve bir Kıpçak Türkü olan Berke Fakih59 tarafından 25 Safer 785/29 Nisan 1383’te istinsah edilmiştir. Nizâmî’nin eseri 5700 beyit olduğu halde, Kutb’un çevirisi sadece 4370 beyittir. Çeviri kısaltılarak yapılmış olabilir.

Husrev ü Şîrîn ile A. İnan (TDB Seri III, No 14-15, Ankara 1951, s. 5-28), A. Zajaczkowski (RO 19, 1954, s. 45-123; 1958, 1961) ve A. N. Samayloviç (TDB Seri I, No 12, Ankara 1935, s. 34-49) ilgilenmişler ve bazı metinler yayımlamışlardır. N. Hacıeminoğlu, Husrev ü Şîrîn’in dil özelliklerini ve transkripsiyonlu metnini yayımladı (Kutb’un Husrev ü Şirin’i ve dil hususiyetleri. İstanbul 1968, XIV+477 S.).

Hüsrev ü Şirin, Altınordu bölgesinde yazılmış ve Altınordu hükümdarına sunulmuş olduğundan Kıpçakça özellikler gösterir. Aynı zamanda Hârizm’de yazılan ve Hârizmli müelliflerin eserleriyle de bazı benzer özellikler gösterir. Bundan dolayı hem Kıpçak hem Hârizm Türkçesi eserleri arasında sayılabilir.

Hüsrev ü Şirin metni e ~ i konusunda i yönündedir: big “bey”, bisle-“beslemek”, iv “ev”, timür “demir”, tive “deve”; bu hâliyle Kıpçak özelliği gösterir: b-~ m-konusunda m-yönündedir: men “ben”, mung “sıkıntı”, ming “1000”, mün-“binmek; g ~ v konusunda v yönündedir: kav- (<kov-<koğ-) “kovmak”, sovuk “sovuk”, yavuk (<yaguk) “yakın”; t-~ d-konusunda t-tarafındadır: taş “dış”, tatlığ “tatlı”, telim “çok”, toluğ “dolu”, türlüg “türlü”; sadece bir kaç kelimenin bir-iki yerde d-’li şekli de görülüyor: dağı “ve”, di-“demek”, deli, degül.

Hüsrev ü Şirin bir çeviri olmasına rağmen, Kutb gerek nazımda, gerek ifadede gösterdiği başarısıyla yetenekli ve usta bir şair olduğunu kanıtlamıştır.

9) Yazarı belli olmayan Mi‘râcnâme’nin biri Uygur yazısıyla Herat’ta Mâlik Bahşi’nin 10 C.-âhir 840/20 Aralık 1436’da istinsah ettiği (Paris Bibl. Nationale, Suppl. turc 190, 1v-69r), öteki 20 Receb 917/13 Ekim 1511’de Mısır’da Nûreddin ‘Ali b. Kiçkine Seyyid ‘Ali et-Tâliqânî’nin istinsah ettiği Arap harfli nüsha olup İstanbul’da (Süleymaniye, Fatih 2848, 1v-12v) bulunuyor.

Miracnâme’yi A. Pavet de Courteille 1882’de yayımladı.[60] Fransızcadan Almancaya da çevrilerek 1977’de tekrar yayımlandı.[61]

Mi‘râcnâme’ dîni içeriklidir. Hz. Muhammed’in mi‘racı, yani Mekke’den Kudüs’e gidişi, oradan göğe yükselişi, peygamberle görüşmesi, cennet ve cehennemi seyredişi, Kaf doğına uğrayışı, vs anlatılır.

10) Miftâhu’l-‘adl adlı anonim fıkıh kitabı da ahlakî hikâyeler içeren bir eserdir. J. Eckmann PhT I ve II’deki makalesinde Hârizm Türkçesi özellikleri taşıyan eserler arasında bunu da göstermiştir.

Hârizm Türkçesinin Dil Özellikleri

Hârizm Türkçesi, Hârizm bölgesine yerleşen çeşitli Türk boylarının lehçelerinden oluşan karma bir yazı dilidir. Yazı ve imlada Karahanlı Türkçesi geleneği devam eder; fakat ses, şekil ve söz varlığında Hârizm bölgesindeki etnik grupların dil ve lüğat özellikleri görülür.

Fonetik, morfolojik ve leksikolojik özelliklerin en belirginleri özetle şunlardır:

*) Ünlüler (vokaller): Kapalı é ile 9’dur: a, e, é, ı, i, o, ö, u, ü. Türkçe kelime köklerinde bulunan, fakat yazıda çoğu zaman gösterilmeyen e ile i arasında söylenen kapalı é Hârizm Türkçesinde y û ile yazılmış, özellikle Nehcü’l-Ferâdîs’teki hareke sistemiyle başka eserlerdekinden daha titiz fonetik bir imla uygulanarak y û harfinin üstüne bir de üstün (fetha) konup harekelenmiş, böylece bu ünlünün e ile i arasında söylendiği belirtilmiştir: béş, bég, él, érte gibi.

*) Ünlüler Türkçe kelimelerde genel olarak yazılmış; bunun için ! elif, à vav, ü ye harfleri kullanılmış, bazı durumlarda okumayı kolaylaştırmak için harekeye de yer verilmiştir. İlk hecede yanlış okuma ihtimaline karşı bazı kelimelerde ünlü yazılmışsa da, uzun olmayan ünlüler bir imla geleneği olarak yazıda gösterilmemiştir: takı, kaçan, kata, tapa, yana gibi. Eğer metin Nehcü’l-Ferâdîs gibi harekeliyse yazılmayan ünlünün nasıl okunacağı hareke ile belirtilmiştir: baş “baş”, taş “dış”. İlk hecede aslî uzunluk özelliği olan ünlüler ise yazılmaktadır: bâş “yara”, tâş ~ dâş “taş”.

*) Hârizm Türkçesinde genel olarak ünlü uyumu vardır. Türkçe kelimelerde bu uyum Hârizm Türkçesi’nin ilk eserleri olan Mukaddimetü’l-Edeb ve Kısasü’l-Enbiyâ’da daha fazladır. Öteki eserlerde bazı eklerin

ünlüleri az da olsa uyum dışı bir yuvarlaklaşma sergiler. Bunlar a) İyelik: +um (<+ım): yem+üm (HŞ) “ (benim) yiyeceğim”, ew+ümüz (NF) “evimiz”; +ung (<+ıng): oram+ung “(senin) sokağın”, nefs+üngüz “siz kendiniz”. b) İlgi eki +nung (<+nıng): kim+nüng (NF) “kimin?”, karındaşım+nung (NF) “kardeşimin”. c) Zarf fiil-up (<-ıp <ı-p); ç) isimden sıfat veya isim yapan +luğ (<+lığ), +luq (<+lıq), +suz (<+sız); d) Fiilden isim yapan +ğ/+g; e) Fiilden fiil yapan-l-,-n-,-ş-eklerinin aslî veya yardımcı ünlülleri yuvarlaktır.

*) Mukaddimetü’l-Edeb ve Kısasü’l-Enbiyâ’da yuvarlaklaşma daha azdır: yigitlik+ning (ME) “gençliğin”, Süleymân+nıng (KE) “Süleymanın”; at+lığları (ME) “atlıları”, min-ip (KE) “binip”.

*) Ünlü uyumuna uymayan, düz vokalli ekler: İyelik 3. ş. eki + (s) ı; Nesne eki +nı, +ın; Çıkma eki +dın; Görülen geçmiş zaman-dı; Öğrenilen geçmiş zaman-mış; Yapım eklerinden +çi (böz+çi “dokumacı”), +ı (qonş+ı “komşu”); +qı, +ğı (bıldur+ğı ”geçen yılkı”), +ki (üstün+ki “üstteki”); +lı… +lı (İsâ+lı Ya‘qûb+lı “İsa ve Yakup”), Sıra sayıları yapan +ınçı, +unçı.

*) Bazı ekler çok kez yuvarlak ünlü iledir: Bunlar-duq; +ru, +ğaru; +ğu;-ur,-yur;-u,-yu;-ğun; +mtul;-uq;-dur,-tur-,-ğur-,-ğuz-,-ur-ve soru eki mu.

*) Arapça ve Farsça asıllı kelimeler çoğunlukla kalın ünlülü ekleri almaktadır. Böyle kelimelerin art damak ünlüleriyle söylendiği düşünülebilir: canâbat+lığ, kâfır+lıq, payğambar+ğa, din+ğa, ‘âlım+raq. Fakat bazı Arapça kelimelerin ince eklerle yazıldığı da görülür: mescid+ge, hased+lig.

*) Ünsüzler (konsonantlar) şunlardır: b, c, ç, d, 9 (ï), f, ğ, g, h (kalın), h (hırıltılı), h (ince), j, q (qaf), k (kef), l, m, n, p, r, s, ş, t, v, w, y, z. Arap alfabesiyle yazılmış Türkçe metinlerde Türkçe seslerin bazıları karşılanamadıklarından bir takım güçlükler her zaman olagelmiştir. Hârizm

Türkçesinde de bunlara rastlanır. İranlıların ve sonra onları örnek alarak Türklerin p, ç, g sesleri için Arap alfabesine ekledikleri üç noktalı ∑ ve ∏ harfleri ile çift çizgili Æ harfi de metinlerde görülür. Ancak yazıda çok kez bunların ayırt edici üç noktası ve çizgisi gösterilmediğinden p, ç, g sesleri yine çok kez +, 9, v ile yazılagelmiştir.

*) Eski Türkçenin b sesinden değişerek bir süre b ile v arasında bir w sesi olarak telaffuz edilen harf, yazıda üç noktalı f ∫ biçiminde gösterilir; fakat bu ses için üç nokta yerine tek noktalı f n ile de yetinildiği görülür. Bu üç veya tek noktalı ∫, n f yerine, vav à yani v yazıldığı da olur.

*) Kalın ve ince şekilleri olan Arap harflerinden te / ile tı _, sad V ile sin N karışık kullanılmıştır.

*) Bir sessizin çift söylendiği durumlarda şedde kullanılır: tuttı, kullarım, yığaççı gibi kelimelerde çift söylenen harfler aslında tek yazılır, fakat şeddeden dolayı çift okunur.

*) Arap ve Fars dillerinden Türkçe’ye geçmiş kelimeler genel olarak (pek az istisna dışında) kendi imlalarına göre yazılırlar. Arapça’ya has se 5, ayın f, dat Z, tı ^, zı b harfleri, bulundukları kelimede aslına uygun biçimde korunur. Hârizm Türkçesine geçmiş kelimelerdeki bu harfler okunurken herhalde telaffuzu Türkçedeki en yakın bir sesle karşılanıyordu.

*) Arapça ğayın j ile gösterilen ses Türkçe kelimelerin başında bulunmaz.

*) Üç tür h harfinden birincisi kalın =, ikincisi hırıltılı 9, üçüncüsü ince söylenen ç h sesidir.

*) Türkçe’de tek ses olan (birlikte telaffuz edilen) nazal ng (ñ) sesi için nun+kef xÖ daima birlikte yazılır.

*) Eski Türkçe -d-ve-d sesi Orta Türkçe’de peltek söylenen bir d sesine dönüşür. Arap harfi zal H ile gösterilen bu ünsüz zamanla y olarak gelişmiş ve d > d > y değişimi daha sonraki metinlerde gittikçe y lehine artmıştır.

Hârizm Türkçesi metinlerinde bu şekiller henüz karışık biçimde bulunur: adak ~ ayak (ME “ayak”), adak ~ ayak (NF “kadeh”), adrıl-~ ayrıl-(ME), bod ~ boy (NF), edgülük ~ eygülük (ME “iyilik”), idiş ~ iyiş (ME “kova, kap”), kadğu ~ kayğu (KE “kaygı”, kuduğ ~ kuyuğ (ME “kuyu”).

*) Kelime başında t-~ d-karışık haldedir, fakat t-ile olanlar fazladır: tağ ~ dağ, tar ~ dar, té-~ dé-, tering ~ dering, tıkaç ~ dıkaç, tiriglik ~ diriglik, tizgin ~ dizgin, toku-~ doku-, töşek ~ döşek, tul ~ dul, tur-~ dur-, tüz ~ düz. Bu karışıklık kelime içinde de görülür: ata-~ ada-, butak ~ budak, etük ~ edük.

*) Birden fazla heceli kelimelerde, ilk heceden sonraki hece başında bulunan-ğ-/-g-genel olarak korunur; fakat Oğuz lehçesi özelliği taşıyan şekiller de görülür: bulğaş-~ bulaş-, dolğan-~ dolan-, kirtgün-~ kirtün- (“inanmak”), kurtğar-~ kurtar-, tarğak ~ tara-, yatğur-~ yatur-, yetgür-~ yetür-.

*) Birden fazla heceli kelimelerin sonundaki-ğ/-g korunur, fakat ara sıra kaybolduğu örneklere de rastlanır: acığ ~ acı, korkuğ ~ korku, kırağ ~ kıra “kıyı, kenar”, oğlanlığ ~ oğlanlu, uluğ ~ ulu.

*) İlk hece sonunda n veya nazal ñ olan bazı Türkçe kelimelerde b-> m- değişikliği sıkça görülen bir ses olayıdır. Hârizm Türkçesi metinlerinde de bu değişiklik her iki şekliyle bulunur. Ancak m-’li şekiller daha fazladır: bangla-“seslenmek”, biniş-; min-~ mün-, men, menim, meni, manga, mengze-, ming, moncuk, mungalt-.

*) Kelime başı y-~ Ø meselesinde her iki türden kelimelere rastlanır: yığaç ~ ağaç, yırak ~ ırak, yuvala-~ ıvala-, yığla-~ ığlat-. Fakat y-ile olanlar fazladır: yılan, yıldırım, yigren-, yip, yulduz.

*) Hârizm Türkçesinin tipik özelliklerinden biri de üç noktalı f ʃ ile yazılmış kelimelerdir. Bunlar burada w ile gösterildi. aw “av”, awçı, ıwuk

“geyik”, suw “su”, téwe “deve”, tıwar “mal”, éw “ev”, yawa “yitik, kayıp”, yawu-“yaklaşmak”.

*) Geniş zaman çekimi-r; -ar,-ur + şahıs eki ile yapılır: aytur men “derim, söylerim”, aytur sen, aytur, aytur miz, aytur siz (ler), ayturlar. Karışık dilli Kuran tercüme ve tefsirinde bu çekim şekillerinin yanı sıra Eski Anadolu Türkçesindekine benzer şekillere de rastlanır: ümîd tutarvan “ümit ederim”, ağlar sen “ağlarsın”, tirür “diriltir”, ağlaşmazvuz “ağlaşmayız”, örür siz “yanarsınız”.

*) Gelecek zaman isim-fiil (partisip) eklerinden-asu/-esü,-ğu/-gü,-ısar/-iser ekleri de bir arada kullanılmaktadır: kaytarasuğa berdi “ödünç verdi”, kaytarğuğa bérilgen “ödünç verilen”, ekin biçesü boldı “ekin biç (il) ecek (kadar) oldu”, yağısar bulutlar “yağacak (durumdaki) bulutlar”, téwe çökürgü yér “deve çöktürecek yer”.

*) Gelecek zaman ve istek çekimi -ğa (y)/-ge (y) + şahıs eki ile yapılır: bolğay men “olacağım”, bolğay sen, bolğay, bolğay miz, bolğay siz, bolğaylar. Karışık dilli Kuran tercüme ve tefsirinde de aynı ek kullanılmış, fakat Oğuz lehçesi etkisi belli olmaktadır: qılğa men, qılğam “yapacağım”, bolğa, bolğay “olacak”, bolğavuz “olacağız”, sorğalar “soracaklar”, keçürgeyler “ (ömürlerini) geçirecekler”.

*) Hüsrev ü Şirin’de 2. teklik şahıs için-sang/-seng yanında bir de-sangan/-sengen biçiminde bir dilek-şart eki bulunuyor: kılsangan imdi mini şâd “beni şimdi sevindirsen”, eger sözletsengen “eğer söyletsen”.

*) Hârizm Türkçesinin en önemli özelliklerinden biri de şimdiye kadar yayımlanmış pek çok eski kaynaklarda bulunmayan bazı ilginç ve nâdir kelimelere sahip olmasıdır.

Kelime Örnekleri

Mukaddimetü’l-Edeb’den (ME): aplak (ME) “horoz”, ezig (ME) “köşe, bucak”, indist (ME) “tirit, ekmek çorbası”, isperik (ME) “teğ, asma”,

kamruk (ME) “taşak”, kendeş (ME) “yaşmak, örtü, peçe”, kerçemük il-(ME) “ (güreşte) sarma takmak”, keygir (e)-(ME) “utanmak, çekinmek”, uruk (ME) “ibret”, öndime (ME) “kolay çözülebilen düğüm”, sangı-(ME) “şaşmak, hayret etmek”, tarkağ bol-(ME) “meşgul olmak”, tiş sağnağu (ME) “diş fırçası, misvak”, tiş sızğu (ME) “diş temizleme çöpü, kürdan”, tutnaklu bol-(ME) “sabırlı olmak”, yala-(ME) “vurmak istemek, vuracakmış gibi hücum etmek”, yalayı-(ME) “iftira etmek”, yasuk (ME) “geçit”, yığaklu (ME) “yasak, haram”, yığaksız (ME) “yasak olmayan, helal, mübah”, yoyung (ME) “helâk, felâket”, yövüt (ME) “yardım”, yövütge-(ME) “yardım etmek”.

Kısasü’l-Enbiyâ’dan (KE): açça (KE) “alçı”, boşuğ (KE) “ishal”, bükrey-(KE) “eğilmek”, egeş-(KE) “yitişmek, kıskanarak yarışmak”, ıngırçak (KE) “tahtarevan”, inç (KE) “hanım, irfanlı kadın”, kaçır ~ haçır (KE) “katır”, karu (KE) “karşılık, ödül”, keme (KE) “fare”, kutan (KE) “ahır”, tanggı (KE) “üzengi”, tepiz (KE) “tuzlu, çorak”, tağar (KE) “çul”, talvar (KE) “sığınak”, uyançka (KE) “uyku”, yağu (KE) “yağmurluk”, yalğa-(KE) “yalan söylemek”, yong (KE) “gammaz”.

Nehcü’l-Ferâdîs’ten (NF): alnaş-(NF) “karşı karşıya gelmek”, apra-(NF) “saklamak, muhafaza etmek”, bésre (NF) “başka, gayrı”, çıkan (NF) “amcaoğlu”, ilersük (NF) “uçkur, şalvar bağı”, kaçu (NF) “set, bent, baraj”, kerey (NF) “ustura”, kiçig (NF) “kaşıntı”, komı-(NF) “parlamak”, koymat (NF) “çoban”, müngüş (NF) “köşe”, oğ (NF) “kefil”, oram (NF) “sokak”, öçek (NF) “çatı, dam”, öre (NF) “direk, sütun”, sengir (NF) “köşe”, tebrek (NF) “kürek”, tuturgan (NF) “pirinç”, tügeçke (NF) “yumru, düğmecik, meme başı”, yap (NF) “ırmak”, yul-(NF) “çekip almak, gaspetmek”, yupula-(NF) “aldatmak, kandırmak”, yükey (NF) “yüce, ulu”.

Metin Örnekleri

Nehcü’l-Ferâdîs’ten: (S. 283/14-284/4) Yana su’âl qıldı kim bir kimerse taqı aydı: Yâ Rasulallah! Atam taqı anam uluğ (15) yaşqa tegdiler, men taqı hıdmatları içinde hêç

taqsîr qılmadım, taqı manga anlar néçe yılqa tegi kim hıdmat (16) qıldılar erse, men taqı anlarqa hıdmat qıldım; haqlarını ötemiş bolmağay+mu+men? tép su’âl qıldı érse, (17) Peyğambar aleyhisselâm aydı: Ötemiş bolmağaysen. Ol kimerse aydı: Yâ Rasulallah nişe ötemiş bolmağaymen? tédi erse, (284/1) Peyğambar aleyhisselâm aydı: Ol ma‘nîdin ötrü kim ol ékegü sanga cân ve ten birle mahabbet birle hıdmat qılur erdiler taqı (2) sening yaşıng uzunluqını tilep hıdmat qılur erdiler; velîkin sen néçeme kim yahşı hıdmat qılsang, köngülüngde (3) keçürürsen, kâşki munlar ölseler taqı men bu zahmatdın qurtulsam, tép. Andağ erse, bu ékki hıdmat arasında uluğ (4) tefâvut boldı, tép aydı.

Kur’an tercüme ve tefsirinden (Nr. 3966): (40a/8=55: 29-40b/1=55: 29) Bir pâdşah bar erdi, bir kün vezîrine (9) sordı, ayıttı: Bu âyet ma‘nîsi ne turur kim Tangrı ‘azze ve celle aydur (10) külle yewmin hüwa fî şe’nin (55: 29). Ayıdğıl kim Tangrı ‘azze ve celle işi ne turur? (11) Ol bilmedi, mühlet tiledi, turdı evine bardı, qayğulu’ olturur erdi. (12) Bir qara qulı bar erdi. Ayıttı yâ Çelebi sên ne boldung kim (13) könglüng maşğul turur? Ol aydu birdi. Qulı ayıttı: (14) Barğıl, maşğul bolmağıl. Pâdşah sanga sorsa ayıtğıl: Menim (15) bir qara qulum bar, anı oqığıl, anga sor digil. Andan bardı, (40b/1=55: 29) pâdşahğa ayıttı, pâdşah bu oğlanı oqıdı, ayıttı: Ne turur (2) Tangrı işi? Oğlan ayıttı kim Tangrı işi ol turur kim tüni (3) küne tegşürür, küni tüne tegşürür, birini öltürür, birini (4) tirür, sökeli onguldur, sağı sökel qılur, mübtelâyı ongar, sağı (5) mübtelâ qılur, baynı yoqsul qılur, yoqsulnı bay qılur, ‘azîzni zelîl (6) qılur zelîli ‘azîz qılur. Pâdşah ayıttı, ahsente yâ oğlan, (7) vezîrine buyurdı: Turğıl, tonıng munga birgil! Menim vezîrim (8)

mundann angaru’ bu turur. Vezîr tonın birdi. (9) Oğlan ayıttı: Yâ Mevlî kördüng mü’ Tangrı işi nete turur?

1 BÎRÛNÎ: Al-Âsâru’l-bâkıye, s.: 36-48. TOGAN, A. Zeki Velidi: “Über die Sprache und Kultur der Alten Chwarezmier”. -ZDMG 90 (1936), 27-30.

2 TOGAN, Z. V.: Horezmce tercümeli Muqaddimat al-adab. İstanbul 1951. 44+532 S.

3 YÜCE, Nuri und Johannes BENZİNG: “Chwaresmische Wörter und Sätze aus einer choresmtürkischen Handschrift der Muqaddimat al-Adab”. -ZDMG 135/1 (Stuttgart 1985), 92-103.

4 TOGAN, A. Zeki Velidi: “Hârizm”. -İA 5/1 (İstanbul 1977, 240a-257b), Bkz. s. 251b-252a.

5 [TOGAN,] A. Zeki Velidî: “Hârizm’de yazılmış eski Türkçe eserler”. -TM 2 1926 (İstanbul 1928), 315-345+Tıpkıbasım 353), 341-342.

6 Zimahşeri hakkında bkz.: YÜCE, Nuri: “Zemahşerî”. -İA 13 (İstanbul 1985), 504b-514b; YÜCE, Nuri: “ez-Zemahşerî el-Hvârizmî, Hayatı ve Eserleri”. -TDED 26 = 1986-1993 (İstanbul 1993), 289-316.

7 F. Köprülü, Mukaddimetü’l-Edeb’in, muhtemelen Atsız’ın henüz Sultan Sencer’e tâbi olduğu yıllarda, yani H 532 (M 1137) sonlarından önce yazıldığı görüşündedir. Ancak kitabın yazılışının, Zemahşeri Mekke’ye son kez gidip oradan Hârizm’e döndükten sonra, yani ölüm yılı 1144’ten önceki bir kaç yıl içinde olması daha muhtemeldir (NY).

8 Bu nüshalar için bkz.: YÜCE, Nuri: ez-Zamahşarî el-Hvârizmî: Mukaddimetü’l-Edeb. (Ankara 1988), 9; YÜCE, Nuri: “ez-Zemahşerî el-Hvârizmî, Hayatı ve Eserleri”. -TDED 26 = 1986-1993 (İstanbul 1993), 306-307.

9 POPPE, N.: “Eine viersprahige Zamaxsari-Handschrift. (I): Das cağataitürkische Sprachmaterial”. -ZDMG 101, Wiesbaden 1951) 301-332.

10 TOGAN, Z. V.: Horezmce tercümeli Muqaddimat al-adab. İstanbul 1951. 44+532 S.

11 POPPE, N.: Mongolskiy slovar’ Mukaddimat al-adab I-II. Moskova-Leningrad 1938, III Ukazatel’ [=İndeks] 1939.

12 WETZSTEİN, J. G.: Samachscharii Lexicon arabicum persicum. I, II. Leipzig 1844, 1850.

İshak Hocası Ahmed Efendi diye bilinen Ahmed b. Hayruddîn al-Güzelhisârî (öl. 1120-1708), Mukaddimetü’l-Edebi, Bursa’da H 1117 (M 1705) yılında Türkçeye tercüme etmiş, fakat bu ancak 190 yıl sonra basılabilmiştir: Aksâ’l-Ereb fî tercemeti’l-Mukaddimeti’l-Edeb I-II. İstanbul 1313 (=1895).

13 POPPE, N.: Mongolskiy slovar’ Mukaddimat al-adab I-II. Moskova-Leningrad 1938, III Ukazatel’ [=İndeks] 1939.

14 BENZİNG, J.: Das chwaresmische Sprachmaterial einer Handschrift der Muqaddimat al-adab von Zamaxsarî. I. Text. Wiesbaden 1968. YÜCE, Nuri und Johannes BENZİNG: “Chwaresmische Wörter und Sätze aus einer choresmtürkischen Handschrift der Muqaddimat al-Adab”. -ZDMG 135/1 (Stuttgart 1985), 92-103. BENZİNG, Johannes: Chwaresmischer Wortindex. Mit einer Einleitung von Helmut Humbach. Herausgegeben von Zahra Taraf. Wiesbaden 1983. 734 S.

15 TOGAN, Z. V.: “Zamahşerî’nin Doğu Türkçesi ile terçümeli Mukaddimetü’l-edeb’i”. -TM 14 (İstanbul 1964) 81-92.

16 YÜCE, Nuri: Ebu’1-Kâsım Cârullah Mahmûd bin ‘Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zamahşarî el-Hvârizmî: Mukaddimetü’l-Edeb. Hvârizm Türkçesi ile tercümeli Şuşter nüshası. Giriş, dil özellikleri, metin, indeks. (TDK Yay. 535). Ankara 1988. VI + 229 S.; İkinci baskı: Ankara 1993. VI + 229 S.

17 Mukaddimetü'l-Edeb'deki nâdir kelimelerin bir kısmı şu makalelerde işlenmiştir: YÜCE, Nuri: "Neu festgestellte Wörter und Wortbedeutungen im Choresmtürkischen (I) ". -CAJ 26/3-4 (Wiesbaden 1982), 301-308. " (II) " (27. PIAC Tagung, 12. -17 Juni 1984, Walberberg/BRD). -Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers. Edited by Klaus Sagaster in Collaboration with Helmut Eimer. (Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1989), 434-442. " (III) ". (31. PIAC, 13-17 Juni 1988, Weimar, DDR'de sunulan bildiri). -Türkiyat Mecmuası 20 (İstanbul 1997) 453-461. YÜCE, Nuri: "Zemahşerî'nin Mukaddimetü'l-Edeb'inde geçen problemli bir kaç kelime". -Uluslararası Türk Dili Kongresi, Ankara 26. Eylül-3 Ekim 1988 (Ankara 1996, TDK Yay. 655) 251-254.

18 Kendi ifadesiyle adı Rıbat Oğuzluğ Burhân oğlı Qadı Nâsır (2r19).

19 ECKMANN, János: "Das Chwarezmtürkische". -PhTF I (Wiesbaden 1959, 113-137. (Bkz.: 114-115).

20 Rabğûzî (Grönbech neşri): Târîh yéti yüz toquzda it yılınıng avvalında qasıd yetildi kim payğambarlar qıssalarığa (2v13-14).

21 RABĞÛZÎ (Grönbech neşri): Yéti yüz on erdi yılğa kim bitildi bu kitâb (249v14).

22 ÇAGATAY, Saadet: Türk lehçeleri örnekleri 1. VIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar yazı dili. (İkinci baskı). Ankara 1963. XII, 371 S. (AÜDTCF Yay. 62). Bkz. s. 140.

23 KATANOV, N. F.: "Musul'manskie Legendı. Tekstı i perevodı". -Zapiski İmperatorskoy Akademii Nauk 25 (1894), prilojenie 3. St. Petersburg 1895, s. 1-44, 23-44. KATANOV, N. F.: "Turkskiya skazki o çeloveke, ponimavşem yazık jivotnıh, çagatayskaya skazka po Rabğuzi". -İzvestiya Obşçestva Arheologii, İstorii i Etnografii, t. XIV 1897-1898 (Kazan 1898).

24 MELİORANSKİY, P.: “Skazanie o proroké Salihé”. -al-Muzaffarîya. Sbornik statey uçenikov Prof. Barona V. R. Rozena. St. Petersburg 1897, s. 279-308.

25 MALOV, S. E. “Musul’manskie skazaniya o prorokah po Rabguzi”. -ZKV 5 (1930), 507-525.

26 SCHİNKEWİTSCH, Jakob: Rabghûzîs Syntax. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genemigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin. Tag der Promotion: Berlin 10. Juni 1926, 47 S.

27 Rabghuzi Narrationes de Prophetis. Cod. Mus. Brit. Add 7851. Repreduced in Facsimile with an Introduction by K. Grönbech. Copenhagen: Ejnar Munksgaard 1948. 14+252 s. (Monumenta Linguarum Asiae Maioris IV. Rabghuzi Narrationes de Prophetis.).

28 Nåsiruddin Burhånuddin Rabğuziy: Kısas-i Rabğuziy 1-2. Taşkent 1990-1991.

29 ATA, Aysu: Nâsırüddin bin Burhânüddin Rabğûzî: Kısasü’l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I: Giriş-Metin-Tıpkıbasım. Ankara (TDK 681-1) 1997. XL+616 S.; II: Dizin. Ankara (TDK 681-2) 1997. 820 S.

30 ATA, Aysu: Nâsırüddin bin Burhânüddin Rabğûzî: Kısasü’l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I: Giriş-Metin-Tıpkıbasım. Ankara (TDK 681-1) 1997. XL+616 S. (Bkz. S: XVI).

31 [TOGAN,] A. Zeki Velidî: “Hârizm’de yazılmış eski Türkçe eserler”. -TM 2 1926 (İstanbul 1928), 315-345+Tıpkıbasım 353), Bkz. s. 326.

32 TOGAN, A. Zeki Velidi: Hârizm’de yazılmış eski Türkçe eserler, s. 326; KONONOV, Andrej N.: Rodoslovnaya Turkmen. Soçinenie Abu’l-Gazi Xana Xivinskogo. Moskva-Leningrad 1958. [Giriş, Çeviri, Açıklamalar, Dizin] 192 S. + [Arap harfli Çağatayca Metin] 94 S. Bkz.

Arap harfli metin s. 73/1323-1331. Kononov'un bu yayını Türkiye Türkçesine uyarlanarak yayımlandı: Ebülgazi Bahadır Han: Şecere-i Terakime (Türklerin Soykütüğü). Hazırlayan Muharrem ERGİN. Tercüman 1001 temel Eser (33), (İstanbul, tarihsiz), Bkz. Arap harfli metin s. 73/1323-1331, Latin harfli Türkçe tercümede ise s. 91-92; KARGI-ÖLMEZ, Zühal: Ebulgâzî Bahâdır Han: Şecere-i Terâkime (Türkmenlerin Soykütüğü). Ankara 1996, s. 102b/15-16.

33 [TOGAN,] A. Zeki Velidî: "Hârizm'de yazılmış eski Türkçe eserler". -TM 2 1926 (İstanbul 1928), 315-345+Tıpkıbasım 353), (Mu'înü'l-Mürîd sayfa 315-330 arasında tanıtılmıştır).

34 [TOGAN,] A. Zeki Velidî: "Hârizm'de yazılmış eski Türkçe eserler". -TM 2 1926 (İstanbul 1928), 315-345+Tıpkıbasım 353), 317.

35 ECKMANN, János: "Das Chwarezmtürkische". -PhTF I (Wiesbaden 1959, 113-137), 115.

36 TOPARLI, Recep: Mu'inü'l-Mürid. Erzurum 1988.

37 ECKMANN, János: "Das Chwarezmtürkische". -PhTF I (Wiesbaden 1959), 116.

38 ŞÇERBAK, A. M.: Oguz-nâme, Muxabbat-nâme. Pamjatniki drevneujgurskoy i starouzbekskoy pis'mennosti. (Moskva 1959), 149.

39 GANDJEİ, Tourkhan: "İl "Muhabbatnâma" di Horazmî", -Annali dell'Instituto Universitario Orientale di Napoli, Nuova Serie, vol. VI (1957), 131-161+Faksimile der Foll. 159v-178r, vol. VII (1958), 135-166.

40 ŞÇERBAK, A. M.: Oguz-nâme, Muxabbat-nâme. Pamjatniki drevneujgurskoy i starouzbekskoy pis'mennosti. Moskva 1959.

41 Nehcü'l-Ferâdîs'in nüshaları için bkz. [TOGAN,] A. Zeki Velidî: "Hârizm'de yazılmış eski Türkçe eserler". -TM 2 1926 (İstanbul 1928), 315-345+Tıpkıbasım 353 (Nehcü'l-Ferâdîs'in evvelce bulunan başka nüshalarından s. 331-342 arasında bahsedilmiştir]. ECKMANN, János:

Nehcü'l-Ferâdîs I: Tıpkıbasım. (Ankara 1956), Önsöz, s. I-VII; ECKMANN, János: "Nehcü'l-Ferâdîs'in bilinmeyen bir yazması". -TDAY Belleten 1963 (Ankara 1963), 157-159; NADJİP, E. N.: "Nehcü'l-Ferâdîs ve dili üzerine". -TDED 22, 1974-1976 (İstanbul 1976), 24-94.

42 Nehcü'l-Ferâdîs'in bu nüshası 34x25, yazılı kısım 25x19 cm, her birinde 17 satır olmak üzere 222 yaprak, 444 sayfadır.

43 MERCÂNÎ, Şihabaddîn: Kitâbu mustafâdi'l-ahbâr fî ahwâli Qazan wa Bulğâr, cilt 1 (Kazan 1885), 15-16.

44 Kerder şehri Harizm'de Kunya Urgenç'in kuzeydoğusunda, (Karakalpakistan'ın Nukus ve Çimbay şehirleri arasında), eskiden bir ilim ve kültür merkezi idi.

45 Saray, Altınordu devletinin başkenti idi. İdil (Volga) ırmağının mansabına yakın bir yerde, İdilden ayrılan Aktöbe ırmağının kıyısında idi. 1460 yıllarında Rus ve Tatarlar tarafından tahribedildi.

46 KARAHAN, Abdulkadir: İslam Türk edebiyatında kırk hadis toplama, tercüme ve şerhleri. (İ. Ü. Yay. 587, İstanbul 1954), 136-146.

47 CAFEROĞLU, Ahmet: Türk dili tarihi II (İstanbul 1964), 116-122; ÇAĞATAY, Saadet: Türk lehçeleri örnekleri (Ankara 1950), 143-159.

48 Bunlardan en önemlisi: KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi: Nehcü'l-feradis'in dil hususiyetleri üzerinde bir çalışma (İ. Ü. Ed. Fak. 1953-54 ders yılı, Türkiyat Enst. Tez Nr. 441). KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi: "Nehcü'l-feradis'in dil hususiyetleri I". -TDED 16 (İstanbul 1968), 55-72; "II" -TDED 17 (İstanbul 1969), 33-56; "III" -TDED 18 (İstanbul 1970), 57-80; "IV" -TDED 19 (İst. 1971), 145-170. Daha başka çalışmalar için bkz. Nehcü'l-Ferâdîs hakkında bilgi veren yayınlar ve eser üzerine yapılmış çalışmalar. -Nehcü'l-Ferâdîs II: Metin. Çeviriyazı: János Eckmann, Yayınlayanlar: Semih Tezcan, Hamza Zülfikar, Ankara 1984, s. 310-312.

49 ECKMANN, Janos: Nehcü’l-Ferâdîs I: Tıpkıbasım. Ankara 1956. XIV+444 S.

50 ECKMANN, Janos: (Yayınlayanlar: S. Tezcan, H. Zülfikar) Nehcü’l-Ferâdîs II: Metin. Ankara 1984.

51 ATA, Aysu: Nehcü’l-Ferâdîs III: Dizin-Sözlük. Ankara (TDK 518) 1998. XLIII+538 S.

52 TOGAN, Zeki Velidî: “The Earliest Translation of the Qur’an into Turkish”. -İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, IV (1964), 1-19.

53 TOGAN, Zeki Velidî: “Zentralasiatische Türkische Literaturen II: Die islamische Zeit”. -Handbuch der Orientalistik V/1 (Leiden/Köln 1963), 230.

54 Anadoluya yerleşen Oğuz Türklerinin de Beylikler devrinde 14. yüzyıldan itibaren Kur’an’dan Fâtiha, Yâsin, İhlâs, Tebâreke, vb bazı çokça okunan kısa surelerin tercüme ve tefsirini yaptıkları, 15. yüzyılda da Kur’an’ın tamamını Türkçe’ye çevirdikleri bilinmektedir. Bu yazının konusu Hârizm Türkçesi olduğu için, Anadolu’da yapılan çalışmalara değinmiyoruz. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz.: Ahmet TOPALOĞLU: Muhammed bin Hamza, XV. yüzyıl Başlarında Yapılmış “Satır Arası” Kur’an Tercümesi, 1. Cilt. (Kültür Bak. Yay.), İstanbul 1976, s. 2-3.

55 Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa camii 2 (önceleri Millet Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa 951) numarada kayıtlı, Rebiülâhir 764’te istinsah edilmiş; fakat mütercimi, müstensihi ve istinsah yeri belli değildir.

56 G. SAĞOL: Harezm Türkçesi Satır Arası Kur’an Tercümesi, Giriş ve Metin, I. Kısım, s. XXVIII-XXIX.

57 Eseri hazırlayan G. SAĞOL, Türkçe dil özellikleriyle ilgili biraz bilgi veriyorsa da (s. XXX-XXXI) bunlar sayılarla belirtilmediğinden edinilen kanaat bulanık kalıyor. Bunun için eserin içindeki malzemeyi yeniden incelemek gerekiyor. Mesela kelime içi-d->-d->-y-, ve kelime

sonu-d >-d >-y değişimi veya ikinci hece başındaki g>Ø değişimi vs bu Kur'an çevirisinde, Hârizm Türkçesinin genel yapısına uygun biçimde karışık bir halde görülüyor. Fakat kelime başı t-> d-durumu daha farklı bir manzara gösteriyor. G. Sağol'un çalışmasının II. Kısmı olan Sözlükte d-'li ve t-'li kelimelerden sadece Türkçe olanlarda, d-'liler 5, t-'liler 216'dır (Bu sayılara birleşikler dahil değildir). Buna göre d-ile başlayan kelimelerin, t-ile başlayanlar yanındaki oranı %2 kadardır. Bu ve buna benzer dengeli veya dengesiz değişiklikler veya yanyana karışık kullanışlar, keşke eserin bütün kelime varlığı ele alınarak sayılarla gösterilseydi; o zaman eser hakkında daha kesin bilgiler ortaya çıkardı.

58 YÜCE, Nuri: Eine neu endeckte Handschrift des Mitteltürkischen - Sprach-und Kulturkontakte der türkischen Völker. (Materialien der zweiten Deutschen Turkologen-Konferenz Rauischholzhausen, 13. -16. Juli 1990, herausgegeben von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 37). S. 221-227].

59 İNAN, Abdülkadir: "XIII. -XIV. yüzyıllarda Mısır'da Oğuz, Türkmen ve Kıpçak lehçeleri ve "Hâlis Türkçe". -TDAY Belleten 1953 (Ankara 1953), 63 vd.

60 COURTEİLLE, A. Pavet de Courteille: Mîrâdj-Nâmeh, publié pour la première fois d'après le manuscrit ougïur de la Bibliothèque Nationale (=Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, II˚ série. vol. VI. Paris 1882.

61 Muhammeds wunderbare Reise [Mi'racnâme], ein Meisterwerk islamischer Buchmalerei. (Bibliothéque Nationale Paris Manuscript Suppl. Turc 190). Übersetzt aus dem Französischen von Christoph Burgauner. Herusgegeben von Marie-Rose Séguy im Prestel Verlag München. 1977. 157 S. 4˚.

ATA, Aysu: Nâsırüddin bin Burhânüddin Rabğûzî: Kısasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I: Giriş-Metin-Tıpkıbasım. Ankara (TDK 681-1) 1997. XL+616 S. II: Dizin. Ankara (TDK 681-2) 1997. 820 S.

ATA, Aysu: Nehcü'l-Ferâdîs III: Dizin-Sözlük. Ankara (TDK 518) 1998. XLIII+538 S.

BENZING, Johannes: Das Chwaresmische Sprachmaterial einer Handschrift der "Muqaddimat al-Adab" von Zamaxşari. 1: Text. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1968. XX, 403 S.

BENZING, Johannes: Chwaresmischer Wortindex. Mit einer Einleitung von Helmut Humbach. Herausgegeben von Zahra Taraf. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1983. V+734 S.

BÎRÛNÎ, Ebu'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Hârizmî: El-Âsâru'l-bâkıye 'ani 'l-kurûni 'l-hâliye. Semerkand H. 839. Ayasofya O. 2947. 156 y.

BOESCHOTEN, Hendrik: "Vokalquantität in Rabghuzis Poesie". - CAJ 34 (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1990), 187-213.

CAFEROĞLU, A[hmet]: Türk Dili Tarihi II (İstanbul 1964), 125.

COURTEİLLE, A. Pavet de Courteille: Mîrâdj-Nâmeh, publié pour la première fois d'après le manuscrit ougïur de la Bibliothèque Nationale (=Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, II˚ série. vol. VI. Paris 1882.

ÇAGATAY, Saadet: Türk lehçeleri örnekleri 1. VIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar yazı dili. (İkinci baskı). Ankara 1963. XII+371 S. (AÜDTCF Yay. 62).

ECKMANN, János: Nehcü'l-Ferâdîs I: Tıpkıbasım. Ankara 1956. XIV+444 S.

ECKMANN, János: "Nehcü'l-Ferâdîs'in bilinmeyen bir yazması". - TDAY Belleten 1963 (Ankara 1963), 157-159.

ECKMANN, János: (Yayınlayanlar: Semih Tezcan, Hamza Zülfikar) Nehcü'l-Ferâdîs II: Metin. Ankara 1984. X+312 S.

ECKMANN, János: "Das Chwarezmtürkische". - PhTF I (Wiesbaden 1959, 113-137.

ECKMANN, János: "Doğu Türkçesinde bir Kur'an çevirisi (Rylands Nüshası) ". - TDAY Belleten 1967 (Ankara 1968), 51-69.

ECKMANN, János: "Eastern Turkic Translations of the Koran". - Studia Turcica XVII (1971), 149-159 [Türkçe tercümesi: Ekrem URAL: "Kur'an'ın Doğu Türkçesine tercümeleri". - TDED 21 (İstanbul 1975), 15-24.].

ECKMANN, János: "Eine ostmitteltürkische interlineare Koranübersetzung". - UAJb 31 (Wiesbaden: O. Harrassowitz 1959), 72-85.

ECKMANN, János: Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation. Budapest 1976. 359 S. (Bibliotheca Orientalis Hungarica 21).

ECKMANN, János: "Two Fragments of a Koran Manuscript with Interlinear Persian and Turkic Translations". - CAJ 13/4 (Wiesbaden 1969), 287-290.

ERDOĞAN, Abdulkadir: "Kur'an tercemelerinin dil bakımından değerleri". - Vakıflar Dergisi I (Ankara 1938), 47-66.

GANDJEİ, Tourkhan: "İl "Muhabbatnâma" di Horazmî", - Annali dell'Instituto Universitario Orientale di Napoli, Nuova Serie, vol. VI (1957), 131-161+Faksimile der Foll. 159v-178r, vol. VII (1958), 135-166.

GRÖNBECH, K.: Rabguzi, Burhaneddin oglı Kadı Nasıraddin: Kısasu'l-Enbiya. [Tıpkıbasımı yayımlayan: K. Grönbech] Rabghuzi Narrationes de Prophetis. Cod. Mus. Brit. Add 7851. Kopenhagen 1948. 14+252 S.

HACIEMİNOĞLU, Necmeddin: Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri. İstanbul 1968.

İNAN, Abdülkadir: "Eski Kur'an tercümelerinin dili meselesi I". - Türk Dili, I, Nr. 7 (1952), 19-22.

İNAN, Abdülkadir: "Eski Kur'an tercümelerinin dili meselesi II". - Türk Dili, I, Nr. 9 (1952), 14-16.

İNAN, Abdülkadir: "Eski Türkçe üç Kur'an tercümesi". - Türk Dili, I, Nr. 6 (1952), 12-15.

İNAN, Abdülkadir: "XIII. -XIV. yüzyıllarda Mısır'da Oğuz, Türkmen ve Kıpçak lehçeleri ve "Hâlis Türkçe". - TDAY Belleten 1953 (Ankara 1953), 53-71.

İNAN, Abdülkadir: Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe tercemeleri üzerinde bir inceleme (Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.). Ankara 1961. 29 S.

İshak Hocası Ahmed Efendi (Ahmed b. Hayruddîn al-Güzelhisârî, öl. 1120-1708): Mukaddimetü'l-Edebi, Bursa'da H 1117 (M 1705) yılında Türkçeye tercüme etmiş, fakat bu tercüme ancak 190 yıl sonra basılabilmiştir: Aksâ'l-Ereb fî tercemeti'l-Mukaddimeti'l-Edeb I-II. İstanbul 1313 (=1895).

KARAHAN, Abdulkadir: İslam Türk edebiyatında kırk hadis toplama, tercüme ve şerhleri. (İ. Ü. Yay. 587), İstanbul 1954.

KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi: Nehcü'l-feradis'in dil hususiyetleri üzerinde bir çalışma (İ. Ü. Ed. Fak. 1953-54 ders yılı).

KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi: "Nehcü'l-feradis'in dil hususiyetleri I". - TDED 16 (İstanbul 1968), 55-72; "II". - TDED 17 (İstanbul 1969), 33-56; "III". - TDED 18 (İstanbul 1970), 57-80; "IV". - TDED 19 (İst. 1971), 145-170.

KATANOV, N. F.: "Musulmanskie Legend. Tekstı i perevodı". - Zapiski İmperatorskoy Akademii Nauk 25 (1894), prilojenie 3. St. Petersburg 1895,

s. 1-44, 23-44.

KONONOV, Andrej N.: Rodoslovnaya Turkmen. Soçinenie Abu'l-Gazi Xana Xivinskogo. Moskva-Leningrad: Izd. Akademmii Nauk SSSR 1958. [Giriş, Çeviri, Açıklamalar, Dizin] 192 S. + [Arap harfli Çağatayca Metin] 94 S.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad: Türk Edebiyatı Tarihi. Ötüken Yay. İstanbul (3. Baskı) 1981. 437 S. (Hârizm Türkçesi için bkz. s. 198-206).

MALOV, S. E.: "Musul'manskie skazaniya o prorokah po Rabguzi". - ZKV 5 (1930), 507-525.

MELİORANSKİY, P.: Skazanie o proroké Salihé. - al-Muzaffarîya. Sbornik statey uçenikov Prof. Barona V. R. Rozena, St. Petersburg 1897, s. 279-308.

MERCÂNÎ, Şihabaddîn: Kitâbu mustafâdi'l-ahbâr fî ahwâli Qazan wa Bulğâr, cilt 1, Kazan 1885.

Muhammeds wunderbare Reise [Mi'racnâme], ein Meisterwerk islamischer Buchmalerei. (Bibliothéque Nationale Paris Manuscript Suppl. Turc 190). Übersetzt aus dem Französischen von Christoph Burgauner. Herusgegeben von Marie-Rose Séguy im Prestel Verlag München. 1977. 157 S. 4°.

NADJİP, E. N.: Muhabbet-nâme. Moskva 1961.

NADJİP, E. N.: "Nehcü'l-Ferâdîs ve dili üzerine". - TDED 22, 1974-1976 (İstanbul 1976), 24-94.

TEZCAN, Semih ve Hamza ZÜLFİKAR: "Nehcü'l-Ferâdîs hakkında bilgi veren yayınlar ve eser üzerine yapılmış çalışmalar". - Çeviriyazı: János Eckmann, Yayınlayanlar: Semih Tezcan, Hamza Zülfikar, Nehcü'l-Ferâdîs II: Metin. (Ankara 1984), 310-312.

POPPE, N.: Mongolskiy slovar' Mukaddimat al-adab I-II. Moskova-Leningrad 1938, III Ukazatel' [=İndeks] 1939.

POPPE, N.: “Eine viersprahige Zamaxsari-Handschrift. (I): Das cağataitürkische Sprachmaterial”. - ZDMG 101, Wiesbaden 1951) 301-332.

SAĞOL, Gülden: An Inter-Linear Translation of the Qur’an into Khwarazm Turkish/Harezm Türkçesi Satır Arası Kur’an Tercümesi I: Introduction and Text/Giriş ve Metin; II: Glossary/Sözlük; III: Facsimile/Tıpkıbasım. Harvard 1993, 1995, 1996, XL+369, XXIII+310, 301 S. (Yayınlayanlar: Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları 21, 26, 36).

SCHİNKEWİTSCH, Jakob: Rabghûzîs Syntax. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genemigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin. Tag der Promotion: Berlin 10. Juni 1926. 47 S.

ŞÇERBAK, A. M.: Oguz-nâme, Muxabbat-nâme. Pamjatniki drevneujgurskoy i starouzbekskoy pis’mennosti. Izdatel’stvo vostoçnoy literaturı. Moskva 1959. 173 S. [Oguz-nâme (Uygurskiy variant): 1-110 sayfalarda, Muxabbat-nâme (po Uygurskoy rukopisi): 111-173 sayfalarda. [Biritish Museum Or. 8193’daki nüsha işlenmiş].

[TOGAN,] A. Zeki Velidî: “Hârizm’de yazılmış eski Türkçe eserler”. - TM 2 1926 (İstanbul 1928), 315-345+Tıpkıbasım 353.

TOGAN, A. Zeki Velidi: “Über die Sprache und Kultur der Alten Chwarezmier”. - ZDMG 90 (1936), 27-30.

TOGAN, Z. V.: Horezmce tercümeli Muqaddimat al-adab. İstanbul 1951. 44+532 S.

TOGAN, Zeki Velidî: “Zentralasiatische Türkische Literaturen II: Die islamische Zeit”. - Handbuch der Orientalistik V/1 (Leiden/Köln 1963), 229-249).

TOGAN, Zeki Velidî: “The Earliest Translation of the Qur’an into Turkish”. - İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi IV (1964), 1-19.

TOGAN, Z. V.: “Zamahşerî’nin Doğu Türkçesi ile tercümeli Mukaddimetü’l-edeb’i”. - TM 14 (İstanbul 1964) 81-92.

TOGAN, Zeki Velidî: “Manchester Hs. der Qoranübersetzung als Quelle ersten Ranges für Mitteltürkische Studien”. - WZKM LXII (1969), 280-283.

TOGAN, A. Zeki Velidi: “Hârizm”. - İA 5/1 (İstanbul 1977), 240a-257b.

TOPALOĞLU, Ahmet: Muhammed bin Hamza, XV. yüzyıl Başlarında Yapılmış “Satır Arası” Kur’an Tercümesi, 1. Cilt. (Kültür Bak. Yay.), İstanbul 1976.

TOPARLI, Recep: Mu‘înü‘l-mürîd. Erzurum 1988.

WETZSTEİN, J. G.: Samachscharii Lexicon arabicum persicum… I, II. Leipzig 1844, 1850.

YÜCE, Nuri: “Zemahşerî”. - İA (İslam Ansiklopedisi) 13 (İstanbul 1985), 504b-514b.

YÜCE, Nuri und Johannes BENZİNG: “Chwaresmische Wörter und Sätze aus einer choresmtürkischen Handschrift der Muqaddimat al-Adab”. - ZDMG 135/1 (Stuttgart 1985), 92-103.

YÜCE, Nuri: Ebu’1-Kâsım Cârullah Mahmûd bin ‘Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zamahşarî el-Hvârizmî: Mukaddimetü’l-Edeb. Hvârizm Türkçesi ile tercümeli Şuşter nüshası. Giriş, dil özellikleri, metin, indeks. Ankara 1988. VI + 229 S. İkinci Baskı: Ankara 1993. VI + 229 S. (TDK Yay.: 535).

YÜCE, Nuri: “Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin ‘Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zemahşerî el-Hvârizmî, Hayatı ve Eserleri”. - TDED 26 = 1986-1993 (İstanbul 1993), 289-316.

YÜCE, Nuri: “Eine neu endeckte Handschrift des Mitteltürkischen”. - Sprach-und Kulturkontakte der türkischen Völker. (Materialien der zweiten

Deutschen Turkologen-Konferenz Rauischholzhausen, 13. -16 Juli 1990, herausgegeben von Jens Peter Laut und Klaus Röhrborn. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 37), 221-227.

YÜCE, Nuri: “Neu festgestellte Wörter und Wortbedeutungen im Choresmtürkischen (I) ”. - CAJ 26/3-4 (Wiesbaden 1982), 301-308.

YÜCE, Nuri: “Neu festgestellte Wörter und Wortbedeutungen im Choresmtürkischen (II) ”. (27. PIAC-Tagung, 12. -17. Juni 1984, Walberberg/BRD). - Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers. Edited by Klaus Sagaster in Collaboration with Helmut Eimer. (Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1989), 434-442.

YÜCE, Nuri: “Neu festgestelte Wörter und Wortbedeutungen im Choresmtürkischen (III) ”. (31. PIAC: 13-17 Juni 1988, in Weimar, DDR’de sunulan bildiri). - Türkiyat Mecmuası 20 (İstanbul 1997), 453-461.

YÜCE, Nuri: “Türk dili ve lehçeleri”. - İA (İslam Ansiklopedisi) 12/2 (İstanbul 1987), 468b-530b.

YÜCE, Nuri: “Zemahşerî’nin Mukaddimetü’l-Edeb’inde geçen problemli bir kaç kelime”. - Uluslararası Türk Dili Kongresi, Ankara 26 Eylül-3 Ekim 1988 (Ankara 1996, TDK Yay. 655) 251-254.

ZAJACZKOWSKİ, Ananiasz: Najstarsza Wersja Turecka Xusräv u Şîrîn Qutba, I Tekst, Warszawa 1958; II Facsimile, Warszawa 1958; III Vocabulaire, Warszawa 1961.

Harezm Türkçesi ve Harezm Türkçesi İle Basılan Eserler / Doç. Dr. Gülden Sağol [s.804-813]

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Harezm bölgesi, Sir Derya'nın aşağı yatağıyla birlikte daha Moğol devrinden önce, Kaşgar'ın yanında ikinci bir edebî merkez olarak önemli bir rol oynamıştır. Uzun zaman siyasî bakımdan da Altınordu'ya bağlı olan Harezm ve Sir Derya'nın aşağı kesimi, kendilerini Altınordu devresinde de muhafaza etmişler, hatta Moğol akınları bile buradaki İslâmî Türk edebiyatının gelişimine engel olamamıştır. XIII. yüzyılda Harezm ve Aşağı Sir Derya'da görülen kültür faaliyetleri, XIV. yüzyılda Altınordu'nun Saray ve Kırım şehirlerine de sıçramıştır.

İslâmiyet'in ilk zamanlarında Harezm'de konuşulan dil, aslında İranî olmakla birlikte diğer İran lehçelerinden çok farklı olan Harezm lehçesi idi. XI. yüzyılda başlayan Harezm'in Türkleşmesi hadisesi, XIII. yüzyıla kadar devam etmiş ve Harezm ile ona bağlı bölgelerde yeni bir yazı dilinin kuruluşu, bu bölgenin Türkleşmesinden sonra gerçekleşebilmiştir. Harezm'in Türkleşmesinde özellikle Oğuzlar ve Kıpçaklar çok önemli bir rol oynamışlardır. Ayrıca Kalaçlar, Kimekler, Bayavutlar, Kanglılar ve birtakım göçebe Türk aşiretleri de bu hususta etkili olmuşlardır. Bölgenin Türkleşmesinde rol oynayan bu unsurlar, bölgenin kendine has lehçesini de oluşturmuşlardır. Bu lehçe, Karahanlı yazı dili ile bağlantılı ve Oğuz, Kıpçak, Kanglı ve diğer boyların lehçelerinin karışımı ile oluşmuş Harezm Türkçesidir.

XIII. yüzyılda Karahanlı Türkçesinden gelişen ve XV. yüzyılda yerini Çağatay Türkçesine bırakan bu lehçe, Karahanlıcadan teşekkül etmesinin yanı sıra, çeşitli boyların lehçelerini de yansıtması bakımından ilginç bir yazı dili olmuştur. Bu sahadaki eserlere bakıldığında bu edebî dilin farklı

metinlerde farklı lehçelerin daha fazla ağırlık kazanmış şekliyle karşımıza çıktığı görülmektedir.

Harezm Türkçesinin belli başlı özellikleri şunlardır: 9’li ve y’li şekillerin bir arada bulunması (a9ır-~ ayır, a9rıl-, bo9 ~ boy, boya-, ı9-, i9iş, ka9aş ~ kayaş, ka9gu, ka9gur-, ko9-~ koy-, ku9ug, küy-, kü9egü, u9ı-~ uyı- ~ uyu-, yadag, yay-, yayıg, yayıl-vb.), birden fazla heceli kelimelerin sonundaki-E,-g seslerinin umumiyetle korunmakla birlikte, Oğuzcanın tesiriyle az da olsa düğürüldüklerinin görülmesi (körklüg ~ körklü, ku9ug ~ ku9u, türlüg ~ türlü, vb.), yükleme eki olarak-E ve -g’ye tesadüf edilmemesi, bazı yapım ekleri ile kelimenin bünyesine dahil hecelerin ve çekim eklerinin bağında bulunan-E-,-g-seslerinin karışık durumda olması (eşek, kazgan ~ kazan, kerek, kurtgar-~ kurtar-, oygan-~ oyan-, suwgar-~ suwar-, yapurgak ~ yaprak, yatgur-~ yatur-vb.), az da olsa-≤->-H- değişikliğine tesadüf edilmesi (aHtar-, Hatun, oHşa-, yaHşı vb.), çok daha önce b’den dönüşmüş olan w’nin muhafaza edilmekle birlikte çok seyrek olarak v’ye veya f’ye dönüştüğünün görülmesi (çewür-~ çevür-, çewrül-, ewür-~ éwür-, ewrül-, öbke> öwke ~ öfke, seb-> sew-~ sev-~ söw-, sub> suw ~ suv, suwar-, suwgar-, suwsa-, tabar> tawar, yabız> yawuz vb.), Harezm Türkçesi için karakteristik bir durum olan düzlük-yuvarlaklık uyumundaki karışıklığa sıkça rastlanması (eksil-~ eksül-, eksit-~ eksüt-, kılış-~ kıluş-, kimñig ~ kimñüg, korkıt-~ korkut-, kutıl-~ kutul-, mülkim ~ mülküm, oñluñız, sewün-~ sewin-, toku-~ tokı-, törtünçi ~ törtinçi, uzın ~ uzun vb.), gibi. Ayrıca 3. teklik ve çokluk şahıs iyelik ekinden sonra gelen yardımcı n sesinin yer yer düşmesi, geniş zamanın olumsuzu olarak -mas,-mes ekinin yaygın olarak kullanılması gibi hususiyetler de bu dönemi Çağataycaya yaklaştırmaktadır.

Bu dönemin belli başlı eserleri şunlardır:

1. Mukaddimetü’l-Edeb

Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. ‘Omar b. Muhammed b. Ahmed ez-Zemahşerî el-Hârezmî (1075-1144)’nin 1127-1144 yılları arasında yazıp Harezm şahı Atsız b. Muhammed b. Ânûş Tigin’e sunduğu Arapça pratik bir sözlük niteliğinde olan Mukaddimetü’l-Edeb’de Arapça kelime ve kısa cümlelerin anlamları satır aralarına nüshaların büyük çoğunluğunda Türkçe ve Farsça ile, bir nüshada bunlara ilâveten Moğolca ile, bir nüshada da sadece Harezmce (İran dili) ile kaydedilmiştir.

Arapça öğrenmek isteyenlerin kolaylıkla kullanmaları için kısa cümleler ve kelimelerden ibaret bir sözlük olan Mukkaddimetü’l-Edeb, başlıca beş bölümden ibarettir: 1. İsimler, 2. Fiiller, 3. Harfler (isim ve fiil dışındaki gramer unsurları), 4. İsim çekimi, 5. Fiil çekimi. 3.-5. bölümlerin Harezm Türkçesi ile tercümesine rastlanmamaktadır.

Eserin istinsah edilmiş pek çok nüshası bulunmakla birlikte, Zemahşerî’nin elinden çıkan nüsha kayıptır. Nüshaların bir kısmında ise istinsah tarihi yoktur. Bilinen nüshaların en eskileri Harezm Türkçesi ve Farsça ile tercümeli nüshalardır. Bu nüshalar: 1

1. Yozgat, 396 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 655/M. 1257’de Hârezm’de İbrâhîm b. Mahmûd Sûfî el-Mü’ezzin tarafından istinsah edilmiştir.

2. Berlin, 66 numarada muhafaza edilen nüshanın istinsah tarihi H. 681/M. 1282’dir.

3. Şuşter. İstinsah tarihi bilinmemekle birlikte dil özellikleri, yazı ve kâğıdından 13. yüzyıla ait olduğu anlaşılmaktadır.2

4. İstanbul Üniversitesi, 114 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 715/M. 1315’te Hârezm’de Barçkentli Mes’ûd tarafından istinsah edilmiştir.

5. Kastamonu, 2487 numarada muhafaza edilen nüsha.

6. Taşkent, 2699 numarada muhafaza edilen nüsha.

7. Taşkent, 3807 numarada muhafaza edilen nüsha.

8. Paris, 287 numarada muhafaza edilen nüsha.

9. Damat İbrahim, 1149 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 738/M. 1338'de Hârezm'de Saraylı Mahmûd b. Yûsuf el-Kâtib tarafından istinsah edilmiştir.

10. Arkeoloji, 1619 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 740-741/M. 1340-1341'de Saraylı Hibetullâh tarafından Saray'da istinsah edilmiştir.

11. Millet, 2009 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 749/M. 1348'de Hârezm'de Hüsâmeddîn Cendî tarafından istinsah edilmiştir.

12. Topkapı, 2243 numarada muhafaza edilen nüsha.

13. Topkapı, 2740 numarada muhafaza edilen nüsha. Şems Hıyvakî tarafından istinsah edilmiştir.

14. Topkapı, 2741 numarada muhafaza edilen nüsha.

15. British Museum, Add. 7429 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 760/M. 1359'da istinsah edilmiştir.

16. Rampur Saray, 3810 numarada muhafaza edilen nüsha.

17. Hatice Turhan, 322 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 769/M. 1367'de Kahire'de Sivaslı 'Abdülvâhid b. 'Abdülmecîd tarafından istinsah edilmiştir.

18. Hacı Beşir Ağa, 648 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 797/M. 1394'te Kahire'de Hârezmli Şems el-Hıyvakî tarafından istinsah edilmiştir.

19. Atıf Efendi, 2768 numarada muhafaza edilen nüsha. H. 799/M. 1397'de Mûsâ b. Mürsil Şeyh Dakkak tarafından istinsah edilmiştir.

Eser üzerinde yapılan belli başlı çalışmalar:

İshak Hocası Ahmed Efendi. Aksa'l-Ereb fî Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb. İstanbul, H. 1313/M. 1895.

N. Poppe. "Eine viersprachige Zamaxşari-Handshrift. I. Das çağataitürkische Sprachmaterial." Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 101 (1951), 301-332.

A. N. Borovkov. “Tyurkskie Glossı v Buharskom Spiske ‘Mukkaddimat al-Adab.” Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 15 (1962), 31-39.

K. H. Menges. “Report on an Excursion to Leningrad and Taşkent for Research in Çagataj Manuscripts.” Central Asiatic Journal, 8 (1963), 230-252.

K. H. Menges. “Report on the Second Excursion to Taşkent for Research in Çagataj Manuscripts.” Central Asiatic Journal, II (1966), 87-133.

A. Zajaczkowski. “Glava o Zivotnıh v Arabskom Trude Zamahşarî (s Persidskimi i Tyurkskimi Glossami) po Stambul’skomu Spisku 655 g.h. (= 1257).” Rocznik Orientalistyczny, 30/2 (1967), 27-82.

Nuri Yüce. Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd bin ‘Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zamahşarî el-Hvârizmî. Mukaddimetü’l-Edeb: Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası: Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 535. Ankara, 1988.

2. Kısasu’l-Enbiyâ

Eserin müellifi, Nâsırü’d-dîn b. Burhânü’d-dîn Rabgûzî’dir. Rabgûzî eserini H. 709’da yazmaya başlamış, bir yıl sonra, yani H. 710/M. 1310’da tamamlamış ve Nâsırü’d-dîn Tok Buga’ya sunmuştur.3

Peygamber kıssalarını konu alan eserde başta Hz. Muhammed ve diğer peygamber kıssaları ile Harut ve

Marut gibi kıssalar yer almaktadır. Rabgûzî dinî konuları edebî bir dille nakletmiş, kıssalarla ilgili Arapça ve Türkçe manzumelere yer vermeyi ihmal etmemiştir. Eserde peygamberlere ve din büyüklerine yazılmış kasidelerden ve mâni-tuyuğ şeklindeki dörtlüklerden başka, aşk, tabiat gibi konuların işlendiği manzumeler de bulunmaktadır.

Nüshaları:

1. Londra, British Museum Add. 7851'de muzafaza edilen nüsha. Bu nüsha, eserin en eski nüshasıdır. İstinsah tarihi bilinmeyen nüsha yazı bakımından incelendiğinde farklı müstensihlerin elinden çıktığı anlaşılmaktadır.4

2. Leningrad nüshaları:5

a. Public Library, T.H.C. 71 (16. yüzyıl?).

b. Oriental Institute of the Academy of Sciences, C 245 (yaklaşık 1600).

c. Public Library, Dorn 507 (Kaufman derlemesi, 17. yüzyıl).

d. Oriental Institute of the Academy of Sciences, D 45.

e. Oriental Institute of the Academy of Sciences, D 46.

f. Oriental Institute of the Academy of Sciences, D 43.

3. İsveç nüshaları:

a. University Library of Uppsala, Nova 578, 580.6

b. University Library of Lund, Universitätsbibliothek.7

4. Paris, Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc 1012 (18. yüzyıl).8

5. Bakü, Azerbaycan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Yazma Eserler Enstitüsü (16. yüzyıl).9

Eserin Kazan'da basılmış birkaç nüshası da bulunmaktadır.

Eser üzerinde yapılan belli başlı çalışmalar:

N. I. İlminskiy. Kısas-ı Rabguzi. Kazan, 1859.

N. P. Ostroumov. Kritiçeşkiy Razbor Muhammedanskogo Uçeniya o Prorokax. Kazan, 1874.

N. F. Katanov. "Tatarskie Skazaniya o Semi Spiyaşçih Otrokah." ZVO, VIII (1875), 242-245.

Şemsüddin Hüseyn. Kısas-ı Rabguzi. Kazan, 1881.

N. F. Katanov. Rabguzi Kısasu'l-Enbiya Türki. Taşkent, 1898.

Gulam Hasan Arifgan. Rabguzi Kısasu'l-Enbiya. Starıy Taşkent, 1916-1917.

J. Schinkewitsch. "Rabguzi's Syntax." MSOS, II/XXIX (1926), 130-172; II/XXX (1927), 1-57.

S. E. Malov. "Musul'manskie Skazaniya o Prorokax Po Rabguzi." Zapiski Kollegii Vostokovedov, V (1930), 507-524.

K. Grønbech. Rabguzi. Narrationes de Prophetis. Cod. Mus. Brit. Add. 7851. Reproduced in facsimile with an introduction. Kopenhagen, 1948.

H. Boeschoten ve M. Vandamme. "The Different copyists in the London ms. of the Qisas-i Rabghuzi." Utrecht Papers on Central Asia. Proceedings of the first European Seminar on Central Asian Studies. Utrecht, 1986, 177-183.

H. Boeschoten. "The Poetry in Rabghuzi's Qisas." L'Asie Centrale et ses Voisins. Influences Réciproques. Edited R. Dor. Paris, 1990, 9-36.

Kısas-ı Rabguziy. I-II. Taşkent, 1991.

H. Boeschoten. "The Leningrad Manuscripts of Rabghuzi's Qısas." Türk Dilleri Araştırmaları 1991 (1991), 47-79.

H. E. Boeschoten, M. Vandamme ve S. Tezcan (Critically edited). Al-Rabghûzî. The Stories of the Prophets. Qisas al-Anbiyâ', An Eastern Turkish Version. 1. With the Assistance of H. Braam and B. Radtke. E. J. Brill. Leiden-New York-Köln, 1995.

H. E. Boeschoten, J. O'kane ve M. Vandamme (Translated into English). Al-Rabghûzî. The Stories of the Prophets. Qisas al-Anbiyâ', An Eastern Turkish Version. 2. E. J. Brill. Leiden-New York-Köln, 1995.

Aysu Ata. Nâsırü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî. Kısasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları): Giriş-Metin-Tıpkıbasım, Dizin. I-II. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 681/1-2. Ankara, 1997.

3. Mu’înü’l-Mürîd

Bilinen tek yazma nüshası, Bursa’da Orhan Kitaplığı’nda bir mecmuanın 186-211 varakları arasında bulunan eser, daha önce Haraççıoğlu Kitaplığı’ndaydı. Metnin kenarlarında bir kıssa, Cevâhirü’l-Esrâr adlı eserden alınmış yedi dörtlük ve Mu’înü’l-Mürîd ve Cevâhirü’l-Esrâr’dan olup olmadığı anlaşılmayan bazı mısralar da bulunmaktadır.

Eser, H. 713 Ramazan/M. 1313 Kanun-ı Evvel’de tamamlanmıştır (26a/3-4). Bu kaç söz ayıtgan atı İslâm ol/Tilegi âhır vakt îmân İslâm ol (25b10) mısralarından müellifin adının İslâm olduğu anlaşılmakla birlikte Ebu’l-Gazi Bahadır Han Şecere-i Terâkîme adlı eserinde, Salur boyundan Ersarı Bay denilen kişinin şeyhlik makamında oturan ve aynı zamanda hoca olan Şeref Hoca’ya giderek Arapça kitapları anlayıp buna göre hareket etmelerinin zor olduğunu, Arapça yazılmış meseleleri

Türkçeye çevirme lütfunda bulunduğu takdirde çok sevaba gireceğini söyleyince Şeyh Şeref Hoca’nın dinî meselelerin tümünü çevirip Mu’înü’l-Mürîd adını verdiği bir kitapta toplayarak Ersarı Bay’a verdiğini ve o zamandan itibaren Türkmenlerin hepsinin o kitaba göre hareket ettiklerini kaydetmektedir (102b/7-103a/1).10 Yeterince açıklığa kavuşmayan bu husus hakkındaki görüşler için bk. Recep Toparlı, Mu‘înü’l-Mürîd, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1988, XII-XVI.

Mütekarip vezninde 407 dörtlükten ibaret olan eser, sadece dinî bilgileri öğretmek gayesiyle kaleme alındığı için edebî bir değer taşımamaktadır.

Mu‘înü’l-Mürîd şu bölümlerden oluşmaktadır: Îmân, Ma‘rifetü’l-Hakk ve Resûlihi Muhammed, Va‘z ve’n-Nasîhat, Zekât, İrâdât, Âdâb, İktidâ, Beyânü’s-Sohbet, Meselü’ş-Şerî‘at ve’t-Tarîkat ve’l-Hakîkat, Beyânü’l-Kalb ve’n-Nefs, Sülûk, Şükrü’l-Hakk ve Zikrü’l-Ebrâr.

Eser üzerinde kapsamlı tek çalışma Recep Toparlı tarafından yapılmıştır:

Recep Toparlı. Mu‘înü’l-Mürîd. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi yayınları 15. Erzurum, 1988.

4. Husrev ü Şîrîn

Altınordu sahasında yazılan Husrev ü Şîrîn, Kutb mahlâslı bir şair tarafından Nizâmî’nin aynı adı taşıyan mesnevisinin Türk edebiyatındaki ilk çevirisidir. Kutb bu eseri, Tini-Bek Han ile onun eşi Melike Hatun adına Türkçeye çevirmiştir. Tini-Bek Han 1341’de babası Özbek Han’ın ölümünden sonra tahta çıkıp 1342’de kardeşi Canı-Bek tarafından öldürüldüğüne göre eser, 1341-1342 yılları arasında yazılmış olmalıdır.

Husrev ü Şîrîn hikâyesinin konusu, Sâsânî hükümdarlarından Husrev Pervîz ile Ermen hükümdarı Mehîn Bânû’nun kardeşinin kızı Şîrîn’in aşkına dayanmaktadır. İkinci plânda ise Husrev’in siyasî hayatı verilmektedir.

Kutb’un eseri Nizamî’nin eserinden daha kısadır, ama bu eksiklik, hikâyenin bütünlüğünü bozmamaktadır, konu başlıkları aynen muhafaza edilmiştir.

Eserin bilinen tek nüshası Bibliothèque Nationale’de 312 numarada muhafaza edilmektedir. Bu nüsha, eserin kaleme alınışından yıllar sonra H. 785/M. 1383-1384’te Berke Fakıh tarafından Altın Buga adına İskenderiye’de istinsah edilmiştir.

Eser üzerinde yapılan belli başlı çalışmalar:

Ananiasz Zajaczkowski. La Plus Ancienne Version Turque du Husräv u Şîrîn de Qutb. I: Texte, II: Fac-similé, III: Vocabulaire. Polska Akademia Nauk Komitet Orientalistyczny. Warszawa, 1958-1961.

Necmettin Hacıeminoğlu. Kutb’un Husrev ü Şirin’i ve Dil Hususiyetleri. İstanbul Üniversitesi yayınları 1378. İstanbul, 1968.

5. Muhabbet-Nâme

Manzum bir eser olan Muhabbet-nâme, Horezmî tarafından H. 754/M. 1353'te kaleme almıştır. Müellif hakkında Horezmî mahlâsını kullandığına göre Horezmli (Harezmli) olduğu dışında hiçbir bilgimiz bulunmamaktadır. Yazılış yeri Sir (Sirderya) olan eser, kesin olarak kim olduğu anlaşılmayan Muhammed Hoca Bey'in arzusu üzerine yazılmıştır.

Farsça beyitleri de ihtiva eden Muhabbet-nâme, mesnevi tarzında kaleme alınmıştır.

Nüshaları:

1. British Museum Or. 8193'te kayıtlı Uygur harfli bir mecmuanın 160a-173b varakları arasındaki nüsha. H. 835/M. 1432'de Emîr Celâleddîn Fîrûz Şâh adına yazılmıştır.

2. British Museum Add. 7914'te kayıtlı Arap harfli bir mecmuanın 290b-313b varakları arasındaki nüsha. 16. yüzyılda yazılmıştır.

3. İstanbul Millet Kütüphanesi, Arabî, nr. 86'da muhafaza edilen Arapça tefsirin haşiyesinde bulunan nüsha. Söz konusu tefsirde Muhabbet-nâme, 98b, 54a-57b varaklarının haşiyesinde yer almaktadır.

4. İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Munzum, nr. 949'da muhafaza edilen nüsha. Müstakil bir cilt içinde bulunan bu nüsha, beş varaktan ibarettir.

Eser üzerinde yapılan belli başlı çalışmalar:

Ş. Abdullaeva. Adabiyat Hrestomatiyası. Taşkent, 1951.

Tourkhan Gandjei. "Il "Muhabat-nâma"di Horazmî." Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli, Nuova Serie, VI (1957), 131-161; VII (1958), 135-166.

Tourkhan Gandjei. "Il lessico del "Muhabat-nâma" "Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli, Nuova Serie, VIII (1959), 91-102.

A. M. Şçerbak. "Oguz-nâme, Muhabbat-nâme." Pamyatniki Drevne Uygurskoy i Staro Uzbekskoy Pis'mennosti. Moskova, 1959, 111-170.

E. N. Nadjib. Horezmi, Muhabbet-name, İzdanie, Teksta, Transkripsiya, Perevod i İssledovanie. Moskova, 1961.

Sir G. Clauson. “The Muhabbat-nâma of Xwârazmî.” CAJ, VII (1962), 241-255.

Osman F. Sertkaya. “Horezmî’nin Muhabbet-nâme’sinin İki Yeni Yazma Nüshası Üzerine.” Türkiyat Mecmuası, XVII (1972), 185-207.

6. Nehcü’l-Ferâdîs

Dinî mahiyette bir eser olan Nehcü’l-Ferâdîs, Türk edebiyatı sahasındaki kırk hadis tercümelerinin ilk örneğidir.11 Zaten eserin bu vasfı müellifi tarafından da girişte belirtilmiştir.12

Kitap, her biri onar fasıldan ibaret olan dört müstakil baptan oluşmuştur: Hz. Peygamber’in faziletleri, Hulefa-i Raşidin, Ehl-i Beyt ve Dört İmamın faziletleri, Allah’a yaklaştıran ameller, Allah’tan uzaklaştıran ameller.

Kitapta her fasıl bir hadisle başlamakta, bu hadisin Türkçe tercümesi verildikten sonra, tanınmış İslâm âlimlerinin eserlerinden söz konusu hadisin manasını daha etraflı olarak aydınlatacak mahiyette mütalâalar, menkıbeler, hikâyeler nakledilmektedir. Bazan tanık olarak ayetlere ve başka hadislere de başvurulmaktadır. Hatime kısmında müstensih, musannifin bu kitabı oluştururken istifade ettiği kaynakları sıralamaktadır.13 Bu verilen kaynaklar, eserde istifade edilen kaynakların tamamını içine almamakla birlikte kitapta bahsi geçmeyen bazı eserleri içerdiği görülmektedir.14 Müellif ayrıca her fasıl içindeki vaaz ve nasihatlerinde çeşitli müelliflerin eserlerinden hikâyeler nakletmektedir.

Müellifin bu kitabı yazmaktaki gayesi, kitaba verdiği addan da anlaşıldığı üzere okuyucularının kitaptaki sözler ile amel etmesi ve bu kitabın onlara cennete gitmek için bir kılavuz teşkil etmesidir. Bu sebeple, hiçbir sanat gayesi güdülmemiş, edebî olması gibi bir endişeye yer verilmemiştir. Bundan dolayı gayet sade ve açık bir üslûpla kaleme

alınmıştır. Fakat ele alınan meseleler, ilgi çekici hikâyeler ışığında verildiği için kesinlikle sıkıcı bir kitap değildir. Bu üslûbundan dolayı da çeşitli muhitlerde kopyaları oluşturulmuştur.

Şihabeddin Mercanî'nin kütüphanesinde bulunan, fakat sonradan ortadan kaybolan Nehcü'l-Ferâdîs nüshası 759 (M. 1357-1358) tarihini taşımaktadır ve Altınordu Devleti'nin başkenti Saray'da istinsah edilmiştir. Mercanî bu nüshanın sonunda müellif veya müstensih olarak gösterilen "Mahmûd b. 'Alî es-Sarâyî menşe'en ve'l-Bulgârî mevliden ve'l-Kerderî" adını müellif adı olarak kabul etmektedir.15 E. N. Nadjib, Mercanî nüshasındaki "Mahmûd b. 'Alî b. es-Sarâyî menşe'en ve'l-Bulgârî mevliden ve'l-Kerderî" isminin önündeki kılguçı kelimesi ile Kazan Üniversitesi Kütüphanesi'nde 60261 numarada kayıtlı bulunan cem' kılguçı kelimelerinden hareketle müellifin büyük bir tevazu ile kendisini "müellif" olarak değil de, "toplayıcı" diye vasıflandırdığını belirtmekte ve Mahmûd b. 'Alî b. es-Sarâyî menşe'en ve'l-Bulgârî mevliden ve'l-Kerderî'yi eserin müellifi olarak kabul etmektedir.16 Ona göre es-Sarâyî, müellifin yaşadığı yeri göstermektedir. St. Petersburg SSCB İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'nde 316 numarayla kayıtlı bulunan nüshadaki "Mahmud b. 'Alî b. şeyh es-Sarâyî menşe'en ve'l-Bulgârî mevliden ve'l-Kerderî 'akden" kaydından müellifin "Saray şeyhinin oğlu, Bulgar doğumlu, Kurder (Kerder) ile ilgisi bulunan Ali oğlu Mahmud" olduğunu belirtmektedir.17 Nadjib ayrıca, söz konusu nüshadaki "'akden" kelimesinin müellifin aslının Kürder Kazak aşiretine bağlı olduğunu gösterebileceğini ileri sürer, yani Nadjib'e göre Kürder Kazak aşiretinden olan müellif, Bulgar'da doğmuş, Saray'da yaşamış ve eserlerini yazmıştır.18

Nadjib'in Mercanî nüshasında… kılguçı, St. Petersburg'da 316 numarada kayıtlı nüshada cem' kılguçı olarak geçen kelimelerin müellifi işaret ettiği yolundaki görüşü, makul bir görüştür. Zaten İstanbul nüshasında

da 2a/1’de müellif yerine cem‘ kılgan ifadesi tercih edilmiştir. Nehcü’l-Ferâdîs çeşitli din âlimlerinin rivayetlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir eser olması sebebiyle, müellifin kendisini “toplayan, bir araya getiren” olarak vasıflandırması şaşılacak bir husus değildir. Dolayısıyla başka bir bilgi elde edilmediği sürece, Mahmûd b. ‘Alî’yi müellif olarak kabul etmek uygundur.

Saray, Bulgar ve Kerder’le alâkası hususunda Mercanî nüshasında “Mahmûd b. ‘Alî es-Sarâyî menşe’en ve’l-Bulgârî mevliden ve’l-Kerderî” ibaresine rastlıyoruz ki bu Saray’da yetişmiş, Bulgar doğumlu anlamına gelmektedir. Ancak bu ibarede “ve’l-Kerderî” açıkta kalmaktadır, yani bundan sonra Kerder’le bağlantısının ne yolla olduğunu açıklayan bir kelimeye ihtiyaç vardır ki biz bu bilgiyi St. Petersburg’da 316 numarayla kayıtlı nüshada bulmaktayız. Orada ibare şu şekilde karşımıza çıkıyor: “Mahmûd b. ‘Alî b. şeyh es-Sarâyî menşe’en ve’l-Bulgârî mevliden ve’l-Kerderî ‘akden” Saray’da yetişmiş, Bulgar doğumlu, ailesi itibariyle (?) Kerderli” Yazmayı görmediğim için “‘akden” kelimesinin doğru olduğundan emin değilim, çünkü “‘akden”, bu tür ifadelerde alışılmış bir kelime değildir. Eğer doğru ise “aile itibariyle, kök itibariyle veya evlilik itibariyle” gibi anlamlara gelebilir.

Eserin tarihine gelince St. Petersburg 316 numaralı nüsha, 8 Sefer 759 (M. 20 Ocak 1358, Cumartesi) tarihini taşımaktadır. Mercanî nüshası ise 759 (M. 1357-1358) yılının ikinci günü tarihini taşımaktadır, ama okunamayan bir kısım bulunduğu için hangi ayda yazıldığı belli değildir. İstanbul nüshasında hatimedeki kayda göre eserin müstensihi yazım işini müellifin ölümünden üç gün sonra, yani 6 Cemaziye’l-Evvel 761 (M. 25 Mart 1360, Çarşamba) tarihinde tamamlamıştır. Bu durumda eser, 759’da veya 759’dan önce yazılmış olmalıdır.

Eserin yazılış yeri Mercanî ve St. Petersburg nüshalarında Saray olarak gösterilmiştir. Diğer nüshalarda bu konuda bir bilgi bulunmamaktadır.

Aslı Uygur hafleriyle yazılmış olan Mi‘râcnâme’nin mukaddimesinde bu eserin Nehecü’l-Ferâdîs adlı kitaptan Türkçeye çevrilmiş olduğu belirtilmektedir.[19] Mi‘râcnâme’deki Kaf dağına yolculuk haricindeki kısım, Nehcü’l-Ferâdîs’te bulunmaktadır ve bu kısımların tertip bakımından birbirine uyduğu görülmektedir. Fakat şu andaki bilgilerimize dayanarak, hele söz konusu Nehecü’l-Ferâdîs adlı eser ortaya çıkmadan bizim müellifimizin Mi‘râcnâme’de bahsi geçen Nehecü’l-Ferâdîs’ten faydalandığını ileri sürmek doğru olmaz.[20]

Nüshaları:

1. İstanbul nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 879 numarada muhafaza edilmektedir. Tam bir nüshadır. Müellif adı, yazılış yeri ve yılına dair bir kayıt mevcut değildir. İstinsah kaydından müstensihin Harezmli Muhammed b. Muhammed b. Husrev olduğunu öğreniyoruz (444/13-16).

Hatimedeki kayda göre eserin müstensihi Harezmli Muhammed b. Muhammed b. Husrev yazım işini müellifin ölümünden üç gün sonra, yani 6 Cemaziye’l-Evvel 761 (M. 25 Mart 1360, Çarşamba) tarihinde tamamlamıştır. Bu durumda müellifin ölüm tarihi M. 22 Mart 1360, Pazar’dır (443/15-17).

2. Paris nüshası: Paris Bibliothèque Nationale 1020 numarada muhafaza edilmektedir. Tam bir nüsha olmayıp başı ve sonu kayıptır. Birinci babın üçüncü faslının son kısmı ile başlamakta, üçüncü babın ikinci faslı ile sona ermektedir.

Başı ve sonu kopmuş olduğu için eserin adı, müellifi, müstensihi, yazılış ve istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. İstinsah tarihi

bilinmemekle beraber dil özellikleri açısından İstanbul nüshasından daha sonraki bir yüzyıla ait olduğu görülmektedir.21

3. Mercanî nüshası: Şihabeddin Mercanî'nin kütüphanesinde bulunan ve kendisi tarafından tanıtılan, fakat sonradan ortadan kaybolan nüshadır. H. 759/M. 1357-1358 tarihini taşıyan yazma, Altınordu Devleti'nin başkenti Saray'da istinsah edilmiştir. 1877 yılının Ağustos ayında Kazan'da düzenlenen IV. Rusya Arkeoloji Kongresi çerçevesinde düzenlenen sergide gösterime sunulan el yazmalarından on ikincisi Nehcü'l-Ferâďîs'tir. S. G. Vahidov'a göre, bu nüsha Mercanî'nin elinde bulunan ve daha sonra kaybolan nüshadır.22

4. Yalta nüshası: 1928'de Kırım'da bir kitapçıda bulunmuştur. Yalta Doğu Müzesi'nin satın aldığı bu nüsha sadece ilk iki babı ihtiva eder. Sonradan yapıştırılan yaprak ve zedelenen yaprakların tamiri için kullanılan kâğıt, XVII. asrın sonunda kullanılan kendine has kâğıt tipine aittir. Yazmanın cildi XVII. veya XVIII. asırda, siyah maroken deriden yapılmıştır. İstinsah kaydında belirtildiğine göre istinsah tarihi Rebiülâhir 792 (M. 19 Mart-16 Nisan 1390), müstensihi ise Kasım b. Muhammed'dir. Yazılış yeri ve müellifi belirtilmemiştir. Yakup Kemal, nüshanın Kırım'da ortaya çıktığına ve istinsah tarihinin Kırım'ın Altınordu Devleti'nin kültür merkezi olduğu devre rastladığına dayanarak, müstensihin Solhatlı bir zat olduğunu var saymakta, müellif olarak ise Mahmud b. Ali'yi kabul etmektedir (Yakub Kemal, Tyurko-tatarskaya rukopis' XIV veka "Nehju'l-feradis", önsözü yazan: A. Samoyloviç. Yaltinskiy Ob'edinennıy Kraevedçeskiy Muzey, Simferopol, 1930).23

Bu yazma, halen kayıptır.

5. Kazan nüshaları: Halen Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshalardan biri, 60261 numarada muhafaza edilmektedir. Kâğıdı XVII. asra ait olan yazmanın 2, 21-23, 27-28, 30, 265, 267 varakları başka

yazı ile yazılmış ve yazmaya sonradan ilâve edilmiştir. Bazı sayfalar ise mevcut değildir. Sonradan ilâve edilen varaklarda 14-16 satır, diğer varaklarda ise 17-19 satır bulunmaktadır. 1-20, 24-25, 263-264. varaklar tamir edilmiş ve bu varaklardaki eksik kısımlar tamamlanmıştır (B. A. Yafarov, "Literatura Kamsko-Voljkih Bulgar X-XIV vv. i rukopis "Nahc al-Faradis," Kazan, 1949).24

Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan diğer nüsha, 3060 numarada kayıtlıdır. Tamamı 28 varaktır ve her sayfasında 29 satır bulunmaktadır. Kâğıdı, XVIII. yüzyılın ikinci yarısına aittir (B. A. Yafarov, Literatura Kamsko-Voljkih Bulgar X-XIV vv. i rukopis "Nahc al-Faradis", Kazan, 1949).25

Kazan nüshalarının üçüncüsü yine Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi'nde 12100 numarada muhafaza edilmektedir. 532 sayfadır. Başka bir elle yazılan ilk birkaç varak sonradan eklenmiştir. Yalnız ilk sayfası eksiktir. Hicrî 1185 (M. 1771-1772) tarihini taşıyan nüshanın müstensihi, Feyzullah Caferoğlu'dur ve yazmayı hocası Molla Selimcan Dost Muhammed'in oğlu için istinsah etmiştir.26

R. F. İslamov bize ayrıca Nehcü'l-Ferâdîs'in üç nüshasını haber vermektedir: Bunlardan biri M. G. Gosmanov yönetimindeki araştırma gezisinde 1968'de Ehmet köyünde bulunmuştur. İkincisi aynı yıl G. İbrahimov Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü'nde (bugünkü G. İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü) çalışan M. Yusupov tarafından Ulyan bölgesinin Yugarı Tireşke köyünde bulunmuştur. Üçüncüsü Milla Rehmetulla tarafından 1723'te istinsah edilen derlemenin arasındadır ve bugün adı geçen enstitüsünün arşivinde muhafaza edilmektedir.27

Nekiy İsenbet Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1357 yılına ait bir Nehcü'l-Ferâdîs nüshası bulunduğunu belirtmektedir.28 Fakat

İsenbet’in bahsettiği nüsha, yukarıda tanıttığımız nüshalardan biri midir, bilemiyoruz.

R. F. İslamov, Nehcü’l-Ferâdîs’in bir nüshasının da Kazan Pedagogika Üniversitesi’nde bulunduğunu ileri sürmektedir.29

6. St. Petersburg nüshaları: St. Petersburg SSCB İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü’nde bulunan nüshalardan biri 316 numarada muhafaza edilmektedir. Tam bir nüsha değildir. Birinci babın dördüncü faslı ile başlayan yazmadaki kayıtta 759 yılı sefer ayının sekizinci gününde (M. 20 Ocak 1358, Cumartesi) yılkı yılında Saray’da yazıldığı ve kitabı cem‘ kılguçı (toplayan) kişinin “Mahmud b. Ali b. şeyh es-Sarayî menşe’en ve’l-Bulgarî mevliden ve’l-Kerderî ‘akden” olduğu belirtilmektedir.30 Nadjib, yılkı yılının Hicrî 754 veya 756 (M. 1353 veya 1355) yılına tekabül ettiğini, Hâlbuki kitabın 759 (M. 1357-1358)’da yılında yazıldığının kaydedildiğini belirtmektedir.31

St. Petersburg SSCB İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü’nde bulunan nüshalardan diğeri 2590 numarada kayıtlıdır. Tam bir nüsha değildir. Başı ve sonu kayıptır.32

Bu her iki yazma da Kazan’dan S. G. Vahidov’un kütüphanesinden getirilmiştir.33 Ayrıca R. F. İslamov, söz konusu enstitüde muhafaza edilen ve Vahidov tarafından bulunduğunu belirttiği bir nüshadan söz ediyor ve 1085 numarada muhafaza edildiğini ifade ediyor.34

R. F. İslamov, S. A. Alimov’un Astrahan’da tespit ettiği bir derleme arasında bulunan (62b-73a) ve Nehcü’l-Ferâdîs’in iki kısmından ibaret olan bir başka nüshanın söz konusu enstitüde 4310 numarada kayıtlı olduğunu bildirmektedir.35

K. H. Menges, St. Petersburg’a yaptığı inceleme gezisi sırasında, birisi büyük bir ihtimalle tam olmak üzere dört adet Nehcü’l-Ferâdîs nüshası

bulunduğunu tespit ettiğini belirtmektedir.36 Muhtemelen Menges'in gördüğü bu nüshalar yukarıda zikrettiğimiz nüshalar olmalıdır.

Eser üstünde yapılan belli başlı çalışmalar:

Yakub Kemal. Tyurko-tatarskaya rukopis' XIV veka "Nehju'l-feradis". Önsözü yazan: A. Samoyloviç. Yaltinskiy Ob'edinennıy Kraevedçeskiy Muzey, Simferopol, 1930.

B. A. Yafarov. "Literatura Kamsko-Voljkih Bulgar X-XIV vv. i rukopis "Nahc al-Faradis (X-XIV. yüzyıllarda Kama-Volga Bulgarları Edebiyatı hem 'Nehc-el-Feredis' Kulyazması)." Kazan Devlet Üniversitesi Doktora Tezi, 1949.

Nehcü'l-Feradis: Tıpkıbasım. I, önsözü yazan: János Eckmann. Türk Dil Kurumu Tıpkıbasımlar Dizisi 35. Ankara, 1956.

Osman Nedim Tuna. "Studies on Nahju'l-Farâdis: A Method for Turkic Historical Dialectology". Ph D thesis University of Washington, 1968.

Ali Fehmi Karamanlıoğlu. "Nehcü'l-Feradis'in Dil Hususiyetleri I." Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XVI (1968), 55-72.

Ali Fehmi Karamanlıoğlu. "Nehcü'l-Feradis'in Dil Hususiyetleri II." Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XVII (1969), 33-56.

Ali Fehmi Karamanlıoğlu. "Nehcü'l-Feradis'in Dil Hususiyetleri III." Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XVIII (1970), 57-80.

Ali Fehmi Karamanlıoğlu. "Nehcü'l-Feradis'in Dil Hususiyetleri IV." Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XIX (1971), 145-170.

E. N. Nadjib. "O pamyatnike XIV veka 'Nahc al-faradis'i yego yazıke." Sovetskaya Tyurkologiya, 6 (1971), 56-68//Çevirisi: Nazif Hoca. "Nehcü'l-Feradis ve Dili Üzerine." Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XXII (1977), 29-44.

F. Ş. Nurieva. İssledovaniyi Yazıka Pamyatnika XIV veka 'Nahdj al-Faradis'. Kazan, 1993.

Şirvan Kalsın. “Nehcü’l-Feradis’te Sözcük Yapımı.” Mersin Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Gülden Sağol. Nehcü’l-Ferâdîs: İlk İki Bap (Giriş-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin-Arapça İbareler). Basılmamış Doçentlik çalışması, 1998.

János Eckmann, çeviriyazı. Nehcü’l-Ferâdîs. Uştmahlarnıg Açuq Yolı (Cennetlerin Açık Yolu): Metin. II. Yay. Semih Tezcan ve Hamza Zülfikar. Türk Dil Kurumu Yayınları: 518. Ankara, tarihsiz; Dizin-Sözlük. III. Haz. Aysu Ata. Türk Dil Kurumu Yayınları: 518. Ankara, 1998.

F. Ş. Nurieva. “Nahdj al-Faradis” Mahmuda al-Bulgari. Akademiya Nauk Tatarstana Kazanskiy Gosudarstvennıy Universitet. Kazan, 1999.

7. Mi‘râc-Nâme

H. 840/M. 1436’da Mâlik Bahşı tarafından istinsah edilmiştir. İstinsah yeri Herat olan eserin, bu tarihten önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple XIV. yüzyıl eserlerinden sayılmaktadır. Mi‘râc-nâme’nin Paris Bibliothèque Nationale’de muhafaza edilen bu Uygur harfli nüshadan başka nüshası ele geçirilememiştir.

Eser üzerinde yapılan çalışmalar:

Pavet de Courteille. Mirâdj-Nâmeh: Le manuscript Oigour de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1882.

Osman Fikri Sertkaya. “Miracnâme: Metin, İndeks.” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü mezuniyet tezi. İstanbul, 1968.

8. Kur’ân-ı Kerîm Tercümeleri

8.1.Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Camii 2 numarada muhafaza edilen satır arası Kur’ân tercümesi nüshası. Yazma daha önce Millet Kütüphanesi

Hekimoğlu Ali Paşa 951 numarada bulunmaktaydı. Tercümesi yapılmayan 196a/196b sayfaları ile Farsça olarak vakıf ve ibtida

kaidelerinin verildiği 586b-587b’nin devamının olmayışı hesaba katılmazsa tam bir nüsha olup tercüme kısmı 583b’de, kitabın tamamı ise 587b’de sona ermektedir.

585b-586a’da Farsça olarak Kur’an ayetleriyle nasıl fal bakılacağı öğretilir. 586b-587b’de Farsça olarak Kur’an-ı Kerim’in kıraatında riayet edilmesi gereken hususlardan olan vakıf ve ibtida kaideleri üzerinde durulmaktadır. Fakat bu kısım Nahl suresinden itibaren eksiktir. Nüshada satır arasında kelime kelime tercümeden başka -birkaç önemsiz istisna dışında- ilâve veya tefsir yoktur.

Bu kitap üzerinde yapılan tek kapsamlı çalışma Gülden Sağol tarafından yapılmıştır:

Gülden Sağol. An Inter-linear Translation of the Qur’an Into Khwarazm Turkish = Harezm Türkçesi Satır Arası Kur’an Tercümesi: Introduction and Text. I, Sources of Oriental Languages and Literatures 21, Turkish Sources XIX, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1993; Glossary. II, Sources of Oriental Languages and Literatures 26, Turkish Sources XXIII, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1995; Facsimile Section One: 1b-300b. III, Sources of Oriental Languages and Literatures 36, Turkish Sources XXXIII, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1996; Section Two: 301a-587b. III, Sources of Oriental Languages and Literatures 46, Turkish Sources XXXIX. Harvard University, 1999.

8.2.İngiltere (Manchester), John Rylands Kütüphanesi Arabic MSS. 25-38’de kayıtlı olan satır arası tercümeli nüshadır. Satır arasında Farsça ve Türkçe tercüme ihtiva etmektedir. Tamamı otuz cilt olan eserin elde on dört cildi mevcuttur. Bu on dört cilt 1145 varaktan ibarettir. Maalesef bu ciltlerde de eksikler bulunmaktadır. Bu ciltlerin haricinde tercümeye ait

olan iki varak da Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi nr. 1606 ve nr. 1630’da kayıtlıdır.

Yazma, her sayfada sadece üçer satırlık Arapça, Farsça ve Türkçe metin ihtiva ettiği için çok hacimlidir. Başı ve sonu eksik olduğundan nerede ve kimin tarafından meydana getirildiği hakkında bilgimiz yoktur. J. Eckmann, bazı dil özelliklerini ve yazı biçimini göz önünde tutarak metnin XIII. yüzyılın ikinci yarısı veya XIV. yüzyılın ilk yarısından önce istinsah edilmediğini belirtmektedir.37

Üstünde yapılan belli başlı çalışmalar:

János Eckmann. “Two Fragments of a Koran Manuscript with Interlinear Persian and Turkic Translations.” Central Asiatic Journal, XIII/4 (1969), 287-290.

János Eckmann. Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation. Bibliotheca Orientalis Hungarica XXI, Akadémiai Kiadó. Budapest, 1976.

1 Nuri Yüce, Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd bin ‘Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-ZamahŞarî el-Hvârizmî, Mukaddimetü’l-Edeb: Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası: GiriŞ, Dil Özellikleri, Metin, İndeks, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 535 (Ankara, 1988), 9.

2 Nuri Yüce, a.g.e., 11.

3 Rabgûzî eserinde Nâsırü’d-din Tok Buga’nın küçük yaşta bey olduğunu, müslümanlığı sonradan kabul ettiğini ve Moğol olduğunu belirtmektedir (2v/5-11). Bk. Aysu Ata, Nâsırü’d-dîn bin Burhânü’d-dîn Rabgûzî, Kısasü’l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları): Giriş-Metin-Tıpkıbasım, Dizin, I, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 681/1 (Ankara, 1997), XIII. Tok Buga hakkında ayrıca bk. M.

Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, 3. baskı, Ötüken Neşriyat: 157, Kültür Serisi: 28 (İstanbul, 1981), 287.

4 H. Boeschoten ve M. Vandamme, “The Different copyists in the London ms. of the Qisas-i Rabghuzi, ” Utrecht Papers on Central Asia, Proceedings of the first European Seminar on Central Asian Studies (Utrecht, 1986), 177-183.

5 H. Boeschoten, “The Leningrad Manuscripts of Rabghuzi’s Qısas, ” Türk Dilleri Araştırmaları 1991 (1991), 49-50.

6 J. Eckmann, “Die Kiptschakische Literatur 1. Die Literatur von Chwarezm und der Goldenen Horde, ” Philologiae Turcicae Fundamenta, II (Wiesbaden, 1964), 278.

7 G. Jarring, Studien zu einer osttürkische Lautehre (Lund, 1933), 20.

8 E. Blochet, Catalogue des manuscripts turcs, Bd. II (Paris, 1933), 138.

9 N. Hacıyeva, “Rabguzi’nin Kısasü’l-Enbiya Eserinin Bakü Yazması,” Türk Dili, 514 (Ekim 1994), 292-296.

10 Zuhal Kargı Ölmez, Ebulgazi Bahadır Han, Şecere-i Terakime: Türkmenlerin Soykütüğü, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 3, Simurg (Ankara, 1996), 220.

11 Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadîs Toplama, Tercüme ve Şerhleri, gözden geçirilmiş, buluşlar ve eklerle zenginleştirilmiş yeni baskı, Diyanet işleri Başkanlığı yayınları: 284, İlmî Eserler: 23 (Ankara, 1991), 143.

12 Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami 879, 2/4-13.

13 Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami 879, 443-444/17-9.

14 Eserde zikredilen kaynaklar ve bu kaynakların müellifleri için bk. Gülden Sağol, Nehcü’l-Ferâdîs: İlk İki Bap (Giriş-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin-Arapça İbareler), basılmamış doçentlik çalışması (1998), XXX-XXXI.

15 Şihabeddin Mercanî, Kitâbu Müstefâdi’l-Ahbâr fî Ahvâli Kazân ve Bulgâr, I (Kazan, 1885), 15-16.

16 E. N. Nadjib, “Nehcü’l-Feradis ve Dili Üzerine, ” çev. Nazif Hoca, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XXII (1977), 36-37.

17 E. N. Nadjib, a.g.e., 37.

18 E. N. Nadjib, a.g.e., 39.

19 A. Pavet de Courteille, Mirâdj-Nâmeh, Le Manuscript Ouigour de la Bibliothèque Nationale (Paris, 1882).

20 Bu konu hakkında bk. Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, II, 3. baskı, Enderun yayınları: 17 (İstanbul, 1984), 113; E. N. Nadjib,

a.g.e., 41; Nehcü’l-Feradis: Tıpkıbasım, I, önsözü yazan: János Eckmann, Türk Dil Kurumu Tıpkıbasımlar Dizisi 35 (Ankara, 1956), X-XII; Osman F. Sertkaya, “İslâmî Devrenin Uygur Harfli Eserlerine Toplu Bir Bakış, ” “İslâmî Devrenin Uygur Harfli Eserlerinden Sirâcü’l-Kulûb: Transkripsiyon ve Şndeks, İstanbul, 1975” adlı Doktora Tezinden Ayrı Basım (Bochum, 1977), 12; R. F. İslamov, Altın Urda Hem Memlükler Mısırı: Yazma Miras, Medenî Bağlanışlar (Kazan, 1998), 60; S. E. Malov, Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pismennosti (Moskva-Leningrad, 1951), 96; Saadet Ş. Çağatay, Türk Lehçeleri Örnekleri. VIII. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Kadar Yazı Dili, 2. baskı, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımları: 62, Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü: 9 (Ankara, 1963), 175; vd.

21 Gülden Sağol, a.g.e., XVI.

22 R. F. İslamov, a.g.e., 61.

23 Görmedim, Bk. E. N. Nadjib, a.g.e., 31-32.

24 Görmedim, Bk. E. N. Nadjib, a.g.e., 34-35.

25 Görmedim, Bk. E. N. Nadjib, a.g.e., 35.

26 E. N. Nadjib, a.g.e., 35.

27 R. F. İslamov, a.g.e., 64.

28 Nekiy Isenbet, Tabışmalar (Kazan, 1941), 15.

29 R. F. İslamov, a.g.e., 65.

30 Görmedim, bk. E. N. Nadjib, a.g.e., 36-37.

31 E. N. Nadjib, a.g.e., 37.

32 E. N. Nadjib, a.g.e., 36; R. F. İslamov, a.g.e., 63.

33 A. Samoyloviç, Yakup Kemal'in risalesine yazdığı önsözde (Tyurko-tatarskaya rukopis' XIV veka "Nehju'l-feradis", Yaltinskiy Ob'edinennıy Kraevedçeskiy Muzey, Simferopol, 1930), Aralık 1928'de Kazan'da S. G. Vahidov'a ait yazmalar arasında iki Nehcü'l-Ferâdîs nüshası gördüğünü kaydetmekte, fakat Vahidov'un bunları bizzat tanıtmak istediğini söyleyerek fazla bilgi vermemektedir, bk. Nehcü'l-Feradis: Tıpkıbasım, I, önsözü yazan: János Eckmann. Türk Dil Kurumu Tıpkıbasımlar Dizisi 35 (Ankara, 1956), VI. Ayrıca A. Samoyloviç II. Türk Dil Kurultayında okuduğu tebliŞğde S. G. Vahidov tarafından Tatar Cumhuriyeti Devlet Kütüphanesi'ne ve St. Petersburg'daki Şlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'ne hediye edilen yazmalar içinde eserin üç nüshasının bulunduğunu belirtmiştir, bk. A. Samoyloviç, "Cuci Ulusu veya Altınordu Edebî Dili, " Türk Dili Belleten, I/12 (1935), 35.

34 R. F. Şslamov, a.g.e., 63.

35 R. F. Şslamov, a.g.e., 63.

36 K. H. Menges, "Report on an Excursion to Leningrad and Taşkent for Research in Çagatay Manuscripts", Central Asiatic Journal, VIII/4 (1963), 242.

37 János Eckmann, "Eastern Turkic Translations of the Koran", Studia Turcica, XVII (1971), 154.

Ata, Aysu. Nâsırü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabgûzî. Kısasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları): Giriş-Metin-Tıpkıbasım, Dizin. I-II. Atatürk Kültür,

Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 681/1-2. Ankara, 1997.

Barthold, V. V. Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler. Yayına hazırlayanlar: Kâzım Yaşar Kopraman ve Afşar İsmail Aka. Ankara, 1975.

Blochet, E. Catalogue des Manuscripts Turcs. Bd. II, Paris, 1933.

Boeschoten, H. [E.] ve M. Vandamme. “The Different copyists in the London ms. of the Qisas-i Rabghuzi.” Utrecht Papers on Central Asia. Proceedings of the first European Seminar on Central Asian Studies. Utrecht, 1986, 177-183.

Boeschoten, H. [E.] “The Leningrad Manuscripts of Rabghuzi’s Qısas.” Türk Dilleri Araştırmaları 1991 (1991), 47-79.

Boeschoten, H. E., M. Vandamme ve S. Tezcan (Critically edited). Al-Rabghûzî. The Stories of the Prophets. Qisas al-Anbiyâ’, An Eastern Turkish Version. 1. With the Assistance of H. Braam and B. Radtke. E. J. Brill. Leiden-New York-Köln, 1995.

Boeschoten, H. E., J. O’kane ve M. Vandamme (Translated into English). Al-Rabghûzî. The Stories of the Prophets. Qisas al-Anbiyâ’, An Eastern Turkish Version. 2. E. J. Brill. Leiden-New York-Köln, 1995.

Caferoğlu, Ahmet. Türk Dili Tarihi. I-II. 3. baskı. Enderun yayınları: 17. İstanbul, 1984.

Courteille, A. Pavet de. Mirâdj-Nâmeh. Le Manuscript Ouigour de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1882.

Çağatay, Saadet Ş. Türk Lehçeleri Örnekleri. VIII. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Kadar Yazı Dili, 2. baskı. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımları: 62, Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü: 9. Ankara, 1963.

Eckmann, János. “Die Kiptschakische Literatur 1. Die Literatur von Chwarezm und der Goldenen Horde.” Philologiae Turcicae Fundamenta, II,

Wiesbaden, 1964, 275-296.

Eckmann, János. “Harezm Türkçesi.” Çev. Mehmet Akalın. Tarihî Türk Şiveleri. İlâveli 2. baskı. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları: 73, Seri: IV-Sayı: A. 21. Ankara, 1988.

Eckmann, János. “Eastern Turkic Translations of the Koran.” Studia Turcica, XVII (1971), 149-159. Türkçe çevirisi: Ekrem Ural. “Kur’an’ın Doğu Türkçesine Tercümeleri.” Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XXI (1975), 15-24.

Eckmann, János. Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation. Bibliotheca Orientalis Hungarica XXI, Akadémiai Kiadó. Budapest, 1976.

Eckmann, János, Çevriyazı. Nehcü’l-Ferâdîs. Uştmahlarnıg Açuq Yolı (Cennetlerin Açık Yolu): Metin. II. Yay. Semih Tezcan ve Hamza Zülfikar. Türk Dil Kurumu Yayınları: 518. Ankara, tarihsiz; Dizin-Sözlük. III. Haz. Aysu Ata. Türk Dil Kurumu Yayınları: 518. Ankara, 1998.

Grønbech, K. Rabguzi Narrationes de Prophetis, Cod. Mus. Brit. Add. 7851. Kopenhagen, 1948.

Hacıyeva, N. “Rabguzi’nin Kısasü’l-Enbiya Eserinin Bakü Yazması.” Türk Dili, 514 (Ekim 1994), 292-296.

İsenbet, Nekiy. Tabışmalar. Kazan, 1941.

İslamov, R. F. Altınordu Hem Memlükler Misırı: Yazma Miras, Medenî Baglanışlar. Kazan, 1998.

Jarring, G. Studien zu einer osttürkische Lautehre. Lund, 1933.

Kafesoğlu, İbrahim. Harezmşahlar Devleti Tarihi: 485-618/1092-1221). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları VII/29b. Ankara, 1992.

Karahan, Abdülkadir. İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadîs Toplama, Tercüme ve Şerhleri. Gözden geçirilmiş, buluşlar ve eklerle

zenginleştirilmiş yeni baskı. Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları: 284, İlmî Eserler: 23. Ankara, 1991.

Köprülü, M. Fuad. Türk Edebiyatı Tarihi. 3. baskı. Ötüken Neşriyat: 157, Kültür Serisi: 28. İstanbul, 1981.

Kurışcanov, A. K. İssledovanie po Leksike Starokıpçakskogo Pis'mennogo Pamyatnika XIII v. -"Tyurksko-Arabskogo Slovarya". Akademiya Nauk Kazaxskoy SSR İnstitut Yazıkoznaniya. Alma-Ata, 1970.

Malov, S. E. Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pismennosti. Moskva-Leningrad, 1951.

Menges, K. H. "Report on an Excursion to Leningrad and Taşkent for Research in Çagatay Manuscripts." Central Asiatic Journal, VIII/4 (1963), 231-252.

Mercanî, Şihabeddin. Kitâbu Müstefâdi'l-Ahbâr fî Ahvâli Kazân ve Bulgâr. I. Kazan, 1885.

Nadjib, E. N. "Nehcü'l-Feradis ve Dili Üzerine." Çev. Nazif Hoca. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XXII (1977), 29-44.

Nehcü'l-Feradis: Tıpkıbasım. I. Önsözü yazan: János Eckmann. Türk Dil Kurumu Tıpkıbasımlar Dizisi 35. Ankara, 1956.

Ölmez, Zuhal Kargı. Ebulgazi Bahadır Han. Şecere-i Terâkime: Türkmenlerin Soykütüğü. Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 3. Simurg. Ankara, 1996.

Özaydın, Abdülkerim. "Hârizm." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16. cilt. İstanbul, 1997, 217-220.

Sağol, Gülden. An Inter-linear Translation of the Qur'an Into Khwarazm Turkish = Harezm Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi: Introduction and Text. I, Sources of Oriental Languages and Litera

tures 21, Turkish Sources XIX, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1993; Glossary. II, Sources of

Oriental Languages and Literatures 26, Turkish Sources XXIII, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1995; Facsimile Section One: 1b-300b. III, Sources of Oriental Languages and Literatures 36, Turkish Sources XXXIII, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1996; Section Two: 301a-587b. III, Sources of Oriental Languages and Literatures 46, Turkish Sources XXXIX. Harvard University, 1999.

Sağol, Gülden. Nehcü'l-Ferâdîs: İlk İki Bap (Giriş-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin-Arapça İbareler). Basılmamış Doçentlik çalışması, 1998.

Samoyloviç, A. "Cuci Ulusu veya Altın Ordu Edebî Dili." Türk Dili Belleten, I/12 (1935), 34-52.

Sertkaya, Osman F. "İslâmî Devrenin Uygur Harfli Eserlerine Toplu Bir Bakış." "İslâmî Devrenin Uygur Harfli Eserlerinden Sirâcü'l-Kulûb: Transkripsiyon ve İndeks, İstanbul, 1975" adlı Doktora tezinden ayrı basım. Bochum, 1977.

Şçerbak, A. M. Grammatika Starouzbekskogo Yazıka. Akademiya Nauk SSSR İnstitut Yazıkoenaniya. Moskva-Leningrad, 1962.

Togan, Zeki Velidi. "Hârizm." İslâm Ansiklopedisi. İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati. 5/1. Yeni baskı. Millî Eğitim Bakanlığı. İstanbul, 1993, 240-257.

Toparlı, Recep. Harezm Türkçesi Grameri. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bölümleri Ders Notları: 82, Türk Dili ve Edebiyatı: 41. Erzurum, 1985.

Toparlı, Recep. Mu'înü'l-Mürîd. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi yayınları 15. Erzurum, 1988.

Yüce, Nuri. Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd bin 'Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zamahşarî el-Hvârizmî. Mukaddimetü'l-Edeb: Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası: Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks.

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 535. Ankara, 1988.

Zajaczkowski, Ananiasz. Najstarsza Wersja Turecka Husräv u Şîrîn Qutba = La Plus Ancienne Version Turque du Husräv u Şîrîn de Qutb: Tekst, Facsimile, Slownik. I-III. Warszawa, 1958-1961.

Kıpçak Dili ve Edebiyatı / Prof. Dr. Recep Toparlı [s.814-821]

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

A. Kıpçaklar

Müslüman yazarlar tarafından “Kıpçak”, Avrupalılarca genellikle “Kuman” adı ile anılan kavimler birliği, aslında sonradan birleşen iki ayrı Türk kavmidir. Adını solgun ve sarımtırak renklerinden aldıkları tahmin edilen ve eski tarihleri karanlık olan Kumanlar 1017’de Karahıtayların baskısı ile Batı’ya doğru göç ederek 1050’de Doğu Avrupa’ya yerleşmiş bulunuyorlardı. Karadeniz’in kuzeyini işgal eden Kumanlar, zamanla buradaki Peçenek ve Oğuz-Türk kabilelerinin kalıntıları ile birleşmişlerdir. Bu arada Ruslar, evlenme yoluyla akrabalık meydana getirerek anılan bu Türk kavimlerinin tam anlamıyla birleşmelerini önlemeye çalışmışlardır. Rusların ve Bizansların kışkırtmaları sonucu Kumanlar, Peçeneklerle savaşarak onları yenmişlerdir. 1103 yılında da Ruslar Kumanları ağır bir

yenilgiye uğratmışlardır. Bu ağır yenilgi sonucunda dağılan Kumanlar, yerlerini doğudan gelen yeni bir Türk kavmi olan Kıpçaklara terk etmişlerdir. Kıpçak adı altında birleşen bu Türk kavimleri bundan sonra da Avrupalı yazarlarca Kuman adı ile anılmışlardır. XII. yüzyıldan beri Kuman ve Kıpçak adları aynı halkı göstermektedir.

Kıpçakların rehberliği altında büyük bir güçlü birlik ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar çok geniş bir sahaya yayıldıkları hâlde siyasî bir birlik olarak ortaya çıkamamışlardır. Tarihte bir Kıpçak devleti görülmemektedir. Zamanla birleşerek birçok etkili akın yapan Kıpçak kavimleri bir idare ve bir merkez altında toplanamamışlardır. Bunun nedenini çok yayılmalarında aramak gerekmektedir. Orta Asya'dan Tuna boylarına kadar yayılan Kıpçakların Orta Asya'daki hâkimiyeti Cengiz'e kadar devam ettiği gibi, yayıldıkları ve hâkim oldukları diğer bölgelerdeki hükümranlıklarına da Moğol akınları son vermiştir. XIII. yüzyılın ortalarına doğru Moğol akınlarının artması, Kıpçakların daha da yayılıp dağılmalarına neden olmuştur. Önemli bir kısmı Macaristan başta olmak üzere Bulgaristan, Romanya, Gürcistan ve Rusya'ya girmiş, zamanla tamamen kaybolmuşlardır. Bugün Kıpçak adı Deşt-i Kıpçak gibi eski coğrafî adlarda ve bazı Türk kavimlerinin kabile adlarında kalmıştır.

Kıpçakların, Mısır'daki Memlûk Sultanlığı'nda da önemli rolleri olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Kıpçaklar kavim olarak çok yayılmışlar ve dağılmışlardır. Fakat Mısır'a kadar gitmelerinin nedeni başkadır. Zaruret zamanlarında pek çok Kıpçak çocuğunun köle olarak satılması neticesinde Kıpçaklar bilhassa XIII. ve XIV. yüzyıllarda bütün Ön-Asya'ya ve Mısır'a yayılmışlardır. Bunlar arasında yükselip kumandanlık, hatta sultanlık makamlarına kadar gelenler bulunmaktadır. Bunların en tanınmışı Sultan Baybars'tır.1

B. Kıpçakça

Kıpçak Türkçesi, Orta Dönem Türkçesinin batı grubuna giren eski bir şivedir. Kıpçaklar kendilerinden önce Doğu Karadeniz'e göç eden kavimleri de bünyelerinde toplayarak Batı Türkçesinin kuzey kanadını teşkil etmişlerdir. Bunlardan elimizde eser olarak yalnızca Codex Cumanicus adlı dil malzemesi kalabilmiştir.

Bunun dışında Kıpçakça asıl gelişmesini, vatanından epeyce uzakta, aslında Batı Türkçesinin kuzey grubunu teşkil ettiği hâlde, güney grubunun yayıldığı sahadan daha da güneyde Mısır'da ve bugün Yakın ve Orta-Doğu denilen ülkelerde göstermiştir. Buna neden olan göç, çoğunluğunu çocuk ve gençlerin teşkil ettiği köle kafileleri şeklinde olmuştur. Ancak bu bölgeye gelip yerleşen Türkler, sadece bu kölelerden ibaret olmamıştır. Türkmenler, hatta Altınordu ve Harezm bölgesinden gelenler de dilde farklılık meydana getirecek kadar önemli bir yekûn tutmuşlardır. Bütün bu Türk boyları zamanla kuzeyde devam ettiremedikleri devlet ve medeniyeti bu yabancı diyar ve muhitte meydana getirebilmişlerdir.

Memlûk devletinde,2 Türk sultanlarının başta bulunmaları ve hâkimiyetin Türklerin elinde olması nedeniyle Türkçeye ilgi artmış ve

Araplara Türkçeyi öğretmek için kitaplar yazılmıştır. Ayrıca, başka sahalarda yazılan Türkçe eserler de itinalı bir şekilde istinsah ettirilmiş, Arapça ve Farsçadan çeşitli konularda eserler Türkçeye çevrilmiştir.3

Memlûk-Kıpçak eserlerinin dili, Türk dili tarihinde ayrı bir yer tutmaktadır.

Göç şeklinde gelip yerleşen Türklerin muhtelif boylardan olması, bu sahada meydana getirilen eserlerin dillerinin de değişik olmasına neden olmuştur.

T. Halası Kun, Memlûk-Kıpçak eserlerinde kullanılan dili üç grupta toplamıştır:4

1. Asıl Memlûk-Kıpçakçası,

2. Asıl Oğuzca,

3. Oğuz-Kıpçak karışımı bir dil.

Janos Eckmann da buna benzer bir tasnif yapmıştır.5

C. Kıpçak edebiyatı Eserleri

I. Codex Comanicus

Anonim bir eser olup İtalyan tüccarlar ve Fransiskan tarikatına mensup Alman rahipler tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserin yazıldığı yer ve tarih de kesin olarak bilinmemektedir. Tek yazması Venedik’te Saint Marcus kütüphanesinde bulunmaktadır. Eser, sonradan bir cilt hâline getirilen, birbirinden ayrı iki defterden teşekkül etmiştir. Birinci kısma İtalyan kısmı, ikincisine de Alman kısmı denilmektedir. 55 yapraktan meydana gelen İtalyan kısmı, biri alfabe sırası diğeri konulara göre tasnif edilmiş iki sözlükten meydana gelmektedir. 27 yaprak olan Alman kısmı ise, karışık bir şekilde, Almanca-Kıpçakça ve Lâtince-Kıpçakça lügatleri ihtiva etmektedir. Bu bölümde dinî metinler, ata sözleri ve bilmeceler bulunmaktadır.

Eserden ilk defa M.J. KLAPROTH bazı parçalar neşretmiş (1828), daha sonra da KONT GÉZA KUUN eserin tamamını Lâtince tercüme ve izahlarla yayımlamıştır (1880). Son olarak Danimarkalı türkolog K. GRÖNBECKH tarafından bir cilt faksimile (1936), bir cilt de lügat olmak üzere (1942) iki cilt olarak tam istifade edilebilir bir şekilde yayımlamıştır. RADLOFF, W. BANG ve T. KOWALSKİ gibi türkologlar da eser üzerinde çeşitli araştırmalar yapmışlardır.6

II. Lügatler-Gramerler

1. Kitâbü’l-İdrâk li Lisâni’l-Etrâk

Türkçeyi öğretmek maksadı ile yazılan eserin müellifi, Ebû Hayyan adlı Berberî asıllı bir Arap dilcisidir.

Türk diline büyük bir ilgi duyan Ebû Hayyan, Mısır'da Türk dilinin kazandığı önemi görünce, Araplara Türkçeyi öğretmek maksadıyla bilhassa Mısır'da konuşulan Türk şiveleri üzerine 4 kitap yazmıştır.7 Türkçenin bilinen ilk grameri olup Ebû Hayyan tarafından Türk dili ile ilgili olarak yazılan dört eserden biri olan El-İdrâk, 20 Ramazan 712'de (18 Aralık 1312) Kahire'de tamamlanmıştır. Eser, alfabe sırasına göre biri lügat, diğeri de gramer olmak üzere iki kısımdan meydana gelmiştir.

El-İdrâk'in iki yazmasının varlığı bilinmektedir:

a) İstanbul Bayezid Genel Kitaplığı, Veliyüddin Efendi Bölümü 2896 numarada kayıtlı olan yazma, 15 Şubat 1335 tarihinde bilinmeyen birisi tarafından istinsah edilmiştir. Tamamı 132 sayfadır.

b) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar kısmı 3856 numarada kayıtlı olan yazma, 1402 yılında Ahmed ibni Şafii adında bir kişi tarafından Lazkiye'de istinsah edilmiş olup 97 yapraktan müteşekkildir.8

Ebû Hayyan'ın bu önemli eseri ilk önce Selanikli Mustafa Bey tarafından Veliyyüddin Efendi yazmasına dayanılarak İstanbul'da 1891 yılında yayımlanmıştır. 213 sayfa tutan bu yayın, tek yazmaya dayandırıldığı için eksiktir ve istifadeye elverişli değildir.9

Daha sonra elde edilen yazmayı da göz önünde bulunduran Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu, eseri 1931 yılında yayımlamıştır.10

El-İdrâk'in Veliyyüddin Efendi'deki yazmasının haşiyelerine bilinmeyen birisi tarafından eklenen küçük bir lügatçe 1936 yılında Veled İzbudak tarafından El-İdrâk Haşiyesi adı ile yayımlanmıştır.11

2. Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı

Türkî ve Acemî ve Mugalî

Araplara Türkçeyi öğretmek için yazılan eserlerden biri de Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî'dir. Houtsma'ya göre Leiden yazması 28 ocak 1245'te yazılmıştır. Houtsma baskısını göz önünde

bulunduran sonraki yazarlar da bu tarihi tekrarlamışlardır. Ancak Barbara Flemning, bu tarihin 1343 olarak düzeltilmesi gerektiğini ortaya koymuştur.12 Halil bin Muhammed bin Yusuf el-Konevî adlı Konyalı bir Türk tarafından istinsah edilen bu eserin yazması Hollanda'nın Leiden Akademi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Her sayfasında 13 satır bulunan ve 76 yapraktan ibaret olan yazmada kısmen kırmızı kısmen de siyah mürekkep kullanılmıştır. Eser, biri Arapça-Türkçe sözlük (63 yaprak), ikincisi Moğolca-Farsça sözlük (13 yaprak) olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Yazmanın Moğolca bölümünü N. Poppe işleyip yayımlamıştır.13

Bu yazma baş tarafındaki kayıttan anlaşıldığına göre, Kadı Mevlânâ Kemâlüddin adında birinin kütüphanesi için hazırlanmıştır. Eser, kelime çeşitlerine göre hazırlanmış bir sözlük-gramer olup yaklaşık olarak 2000 kelime içermektedir.

Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî'nin birinci kısmı Hollandalı müsteşriklerden Utrecht Üniversitesi Doğu Dilleri profesörlüğünde bulunmuş olan Martin Theodor Houtsma tarafından işlenerek yayımlanmıştır.14 Bu yayın, ön söz, gramer özeti, Arap harflerine göre yapılmış bir dizin ile 57 sayfa tutan Arap harfleriyle yazılmış metinden ibarettir. Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî'nin birinci kısmı daha sonra A.K. Kurışjanov tarafından yayımlanmıştır.15 234 sayfalık bu çalışmada Houtsma'nın yayınındaki Arap harfli orijinal yazma esas alınmıştır. Prof. Dr. Hasan Eren'in Kurışjanov'un çalışması ile ilgili olarak bir eleştiri yazısı vardır.16

Eser, Prof. Dr. Recep Toparlı, Prof. Dr. M. Sadi Çögenli ve Doç. Dr. Nevzat Hafız Yanık tarafından yeniden hazırlanmış ve Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanmıştır.17

3. Et-Tuhfetü'z-Zekiyye

fi’l-Lügati’t-Türkiyye

Kıpçak şivesi ile yazıldığı mukaddimesinde belirtilen bu eserin müellifi bilinmemektedir. Baş ve son taraflarındaki ilave kayıtlardan Mısır’da yazıldığı anlaşılan eserin yazılış tarihi de belli değildir. Ancak, eserde bulunan bir kayıttan hareket edilerek 1425 yılından önce yazıldığı tahmin edilmektedir

Eser, biri gramer diğeri de lügat olmak üzere iki kısmdan meydana gelmekte olup 78 sahife kadar tutan Arapça-Kıpçakça lügat kısmında, Arapça kelimeler alfabe sırasına göre düzenlenmiş ve karşılarında da Türkçeleri verilmiştir. 39a-91a yaprakları arasını kapsayan ikinci kısım ise, gramer şekillerine göre tanzim edilen bir lügat ihtiva etmektedir.

Eserin tek yazması İstanbul Bayezid Genel Kitaplığı Veliyyüddin Efendi Bölümünde 3902 numara ile kayıtlı olup 91 yapraktan meydana gelmektedir. Yazmada birkaç yaprağın eksikliği de sezilmektedir.

Eserin tıpkı basımı T. Halası Kun tarafından 1942 yılında Budapeşte’de yayımlanmıştır.18 Besim Atalay da eseri Türkçeye çevirerek 1945 yılında tekrar yayımlamıştır.19 Agah Sırrı Levend, Şemseddin Sami’nin bu eseri çevirip müsvedde olarak bir deftere yazdığını, fakat bu çevirinin basılıp yayımlanmadığını söylemektedir.20

4. Kitâbü Bülgatü’l-Müştak fî

Lügati’t-Türk ve’l-Kıfçak

Cemâleddin Ebû Muhammed et-Türkî tarafından yazılan eserin yazıldığı tarih bilinmemekte olup eserdeki bir kayıttan 1451 yılından önce yazıldığı anlaşılmaktadır.

Eserin tek yazması Paris Bibliotheque Nationale’de bulunmaktadır.21 88 yaprak olan bu yazmanın 7a-21a arası isimler; 21a-88b arası fiillerden meydana gelmekte olup eser, Arapça-Türkçe bir sözlük niteliğindedir. Ancak bu yazmanın eksik olduğu sezilmektedir.

Ananıasz Zajaczkowski eserin isimler kısmını 1938,22 fiiller kısmını da 1954 yılında Varşova'da yayımlamıştır.23

İsimler kısmı 1958 yılında tıpkı basım yoluyla yeniden yayımlanmıştır.24

5. El-Kavâninü'l-Külliye

Li-Zabtı'l-Lügati't-Türkiyye

Bu eser, içerdiği kelime hazinesi ve yazılış amacının Türkçemiz açısından büyüklüğü bakımından son derece önemli ve değerlidir.

Eser bir gramer kitabı olup fiil bahsi diğer gramerlere oranla daha geniş tutulmuştur.

XV. yüzyıl başlarında Kahire'de yazıldığı anlaşılan bu eserin tek yazması İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümünde 2659 numara ile kayıtlı olup 169 sayfadır. Bu yazma, 1928 yılında Fuad KÖPRÜLÜ'nün ön sözü ile Kilisli Rifat Bilge tarafından orijinal biçimiyle Türkiyat Enstitüsü'nce yayımlanmıştır.25

Kilisli Rifat Bilge bu yayımında herhangi bir yoruma girmeden metni olduğu gibi vermiş, ancak kendisince açıklamaya gerek gördüğü yerleri sayfaların sonunda dipnotlarla gösterme yoluna gitmiştir.

Macar S. Telegdi, Kilisli Rıfat'ın yayınını esas alarak eserin bazı gramer özelliklerini ve fihristini Almanca olarak yayımlamıştır.26

Eserin gramer özellikleri ile ilgili olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde Türkân Aksu tarafından bir çalışma yapılmıştır.27

Eser, Prof. Dr. Recep Toparlı, Prof. Dr. M. Sadi Çögenli ve Doç. Dr. Nevzat Hafız Yanık tarafından hazırlanarak Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanmıştır.28

6. Ed-Dürretü'l-Mudiyye

fi'l-Lügati't-Türkiyye

Memlûkler döneminde (1250-1517), Türkçeyi öğretmek amacıyla sözlük türünde kaleme alınan eserlerden biri de Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-Lügati't-Türkiyye'dir. "Türk Dilinin parlayan incisi" anlamına gelen bu eserin yazması Floransa'daki Medicea Bibliotheca Laurenziana'da Orient 130 numara ile kayıtlıdır. Türk Dili ve Edebiyatı sahasındaki değerli çalışmalarıyla tanınan Ananiasz Zajaczkowski, 1963 Eylül'ünde Venedik'te toplanan Milletlerarası II. Türk Sanatları Kongresi'ne katılmak üzere İtalya'ya gittiğinde, Şark el yazmalarını incelerken bu eseri tespit etmiştir.29

Zajaczkowski tarafından tespit edilen bu yazma, her sayfasında 15-16 satır bulunan 24 yapraktan meydana gelmektedir. Arapça metinde genellikle siyah, bunların altında yer alan Türkçe metinde ise kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Eser, 21.5x15 cm. ölçülerindedir.

Yazmanın kâğıdı kalın koyu sarı ve fligranlıdır. Fligranlar, kullanılan kağıdın İtalyan kökenli olduğunu göstermektedir. Cilt yarı deri olup Avrupaî tarzda yapılmıştır.

Yazmanın müstensihi; (24a)'da bulunan bir kayıttan da anlaşıldığına göre Hüsrev b. Abdullah'tır.

Eser, 24 bölümdür. Adını bilmediğimiz müellif, bu bölümlerden birincisi için kısım, ikincisi için bab, diğerleri için de fasl başlıklarını kullanmıştır.

Zajaczkowski, Dürretü'l-Mudiyye'yi işleyerek yayımlamıştır.30 Türk erkek ve kadın adları ile ilgili olan 22 ve 23. bölümler her nedense Zajaczkowski'nin yazılarında yer almamıştır. Dürretü'l-Mudiyye ile ilgili yazılarında Zajaczkowski, eserin dil özelliklerine işaret ederek Arap harfli metni kendi yorumuyla vermiştir. Eserin içerdiği kelimeleri "Sözlük" başlığı altında sıraladıktan sonra da orijinal metnin fotoğraflarını yazılarının sonlarına eklemiştir.

Eser, Prof. Dr. Recep Toparlı tarafından Türk Dil Kurumu Türkiye Türkçesi ve Tarihî Devirler Yazı Dilleri Gramerleri Projesi için yayımlanmak üzere hazırlanmıştır.31

III. Fıkıh Kitapları

1. Kitâb fi'l-Fıkh

Arapça bir fıkıh kitabından satır altı olarak çevrilen eserin tek yazması İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde 1360 numara ile kayıtlıdır. Tamamı 266 yaprak olan bu yazmanın son tarafı eksik olduğu için çevireni, müstensihi, istinsah tarihi ile istinsah yeri hakkında bilgi elde edilememiştir.

Üzerinde herhangi bir araştırma ve inceleme yapılmamış olan eserin dil özelliklerini esas alan bir çalışma Doç. Dr. Recep Toparlı tarafından 1993 yılında yayımlanmıştır.32

2. Kitâb fi'l-Fıkh bi'l-Lisani't-Türkî

Çeşitli fıkıh kitaplarından toplanan fetvalardan meydana gelen bu eserin müellifi, telif edildiği yer ve telif tarihi bilinmemektedir. Ancak, 1421 yılında vefat eden Sultan Tatar'ın hazinesinde bulunmasından anlaşılacağı üzere, 1421 yılından daha önce yazılmıştır.

Tek yazması İstanbul Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi bölümünde 1046 numara ile kayıtlı olup, 429 yapraktan meydana gelmektedir. Eser üzerinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde iki adet bitirme tezi yapılmıştır.33

Mehmet Emin Ağar, eseri doktora çalışması olarak hazırlamıştır.34

3. Kitâb-ı Mukaddime-i

Ebû'l-Leysi's-Semerkandî

Dinî konulardan oluşan bu eserin Arapçasının yazarı Ebû'l-Leys, Hanefi mezhebinin büyük fıkıh bilginlerinden biridir. Kansu Gavri için çevrilen

eser, sonundaki ibareden anlaşıldığına göre Esenbay b. Sudun tarafından istinsah edilmiştir.

Arapçadan yapılan bir satır altı çevirisi olan eserin Memlûk Kıpçakçası özelliklerini ihtiva eden yazması İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde 1451 numara ile kayıtlı olup 47 yapraktan ibarettir.

Ananıasz Zajackowski 1959 yılında eserin önce kısa bir dil analizini, sözlüğünü, Arap ve Latin harfleriyle yazılmış metnini,35 daha sonra da 1962 yılında faksimilesini yayımlamıştır.36

Gönül Berberoğlu, eserin metin ve indeksini 1976 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde bitirme tezi olarak hazırlamıştır.37

Yrd. Doç. Dr. Recep Toparlı, eser üzerindeki çalışmasını 1987 yılında yayımlamıştır.38

4. İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn

Melik ve sultanlara yol göstermek amacı ile Arapçadan satır altı olarak çevrilen eserin Arapça metninin yazarı bilinmemektedir. Bu metin, İskenderiye'de saltanat süren Seyfi Bacman'ın isteği üzerine yazılmıştır.

Arapçadan çeviriyi kimin yaptığı da tespit edilememiştir. Eserin sonundaki ibare, yazmanın Berke İbn-i Berâküz İbn-i Kandûn İbn-i Ögü tarafından istinsah edildiğini ortaya koymaktadır.

İstinsahı 789/1387 yılında İskenderiye şehrinde tamamlanan eserin müstensihi olan Berke Fakih, Kutb'un Hüsrev ü Şirin'ini 1383 yılında istinsah etmiş, ayrıca eserin sonuna kendisinden bir manzume de eklemiştir.39

Eser, fıkha ait çeşitli konuları içermekte olup giriş, 29 kitap, 56 bap ve 93 fasıldan oluşmaktadır. Ayrıca 49 meseleyi ihtiva eden bir bölüm de sona eklenmiştir.

İrşâdü'l-Mülûk'un tek yazmaası İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde 1016 numara ile kayıtlı olup 498 yapraktan ibarettir.

1981 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Recep Toparlı tarafından doktora tezi olarak hazırlanıp 1992 yılında Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanan eserin dili, Memlûk-Kıpçak özelliklerini tam manasıyla ihtiva etmektedir.40

IV. Okçulukla İlgili Kitap

1. Kitâb fî İlmi'n-Nüşşâb

Sultan Meliküddin Zahir Berkuk'un kölesi iken sonradan yakınları arasına katılan Mahdum Tolu Bey'in isteği üzerine Arapçadan çevrilen bu eserin iki yazmasının varlığı bilinmektedir. Bunlardan birincisi, İstanbul Bayezid Genel Kitaplığı Veliyüddin Efendi bölümünde 3716 numara ile kayıtlı olan yazmanın 1b-66a yaprakları arasında bulunmaktadır. Bu yazmanın müstensihi, sonundaki ibareden anlaşıldığına göre Hüseyin b. Ahmed el-Erzurumî'dir.

Eserin ikinci yazması Paris Bibliotheque Nationale Türkçe Yazmalar kısmında 197 numara ile kayıtlı olan yazmanın içinde bulunmaktadır.

Bir giriş kısmı ve beş baptan meydana gelen Paris yazması Ananıasz Zajackowski tarafından 1956 yılında Varşova'da yayımlanmıştır.41

İstanbul yazmasını içine alan yazmanın tamamı 1944 yılında Nureddin Büngül tarafından Konya'da yayımlanmıştır.42 Bu yazma üzerinde ayrıca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde de Aysel Altınay tarafından 1961 yılında bir bitirme çalışması yapılmıştır.43

Recep Şirin, eseri Riyazâti'l-Hayl ile birlikte ele alarak yüksek lisans olarak hazırlamıştır.44

V. At ve Atçılıkla İlgili Kitaplar

1. Kitâb fî Riyâzâtı'l-Hayl

At kullanma ilmine dair olan bu eser, Farsçadan çevrilmiş olup mütercimi, çeviri yeri ve tarihi bilinmemektedir.

Bu kıymetli dil yadigârının iki yazmasının varlığı bilinmektedir. Birincisi, İstanbul Bayezid Genel Kitaplığı Veliyyüddin Efendi bölümünde 3176 numara ile kayıtlı olan yazmanın 66b-102b yaprakları arasında bulunmaktadır. Bu yazma iki baptan meydana gelmektedir. İkincisine oranla daha uzun olan birinci bap 69a-97b içindeki dört faslıyla atın niteliklerini, at hastalıklarını ve bunların tedavilerini içermektedir. 97b-102b arasında yer alan ikinci bapta ise at terbiyesinden bahsedilmiştir.

Eserin ikinci yazması Paris Bibliotheque Nationale'de 197 numara ile kayıtlı olan yazmanın 63a-99b yaprakları arasında bulunmaktadır.

Eser üzerinde herhangi bir bilimsel çalışma yapılmamış olup İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde iki bitirme tezi hazırlanmıştır.45

2. Münyetü'l-Guzât

Binicilik ve atıcılığa dair Arapça bir eserden çevrilen Münyetü'l-Guzât'ın mütercimi ile tercüme edildiği yer ve tarih bilinmemektedir.

Halife el-Mu'tedid Billah'ın mîr-âhuru Muhammed b. Yakup b. Ali Hazzam adlı kişinin el-furûsiyye fî remyi'l-cihad adlı eserinin üçüncü faslının tercümesi olan eseri çeviren, kendisini bu işe sevk eden nedenleri açıklarken; sultanın yakınlarından olan Timur Bey'in, kendisinde küçük bir silah kitabı olduğunu, onun Türkçeye çevrilmesiyle Türklerin ondan faydalanacağını ve çevirene de sevap olacağını söylediğini, kendisinin de kabul edip bu çeviriyi yaptığını ifade etmektedir.

Eser, binicilik ve atıcılığa dair altı feni ihtiva etmektedir. Bilinen tek yazma yazması Topkapı Sarayı III. Ahmed Kütüphanesi'nde 3468 numarada kayıtlı olup bu yazmada 4. ve 5. fenler bulunmamaktadır. Yazma, 115 yapraktır. Üzerinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili

ve Edebiyatı Bölümü’nde iki adet bitirme tezi yapılan eser46 Ananıasz Zajackowski tarafından 1970 yılında yayımlanmıştır.47 Bu yayın, transkripsiyonlu metin ve tıpkı basımdan ibarettir.

Mustafa Uğurlu eseri Kültür Bakanlığı yayınları arasında yayımlamıştır.48

3. Baytaratu’l-Vâzıh

Baytarat adlı Arapça bir kitaptan, Memlûklerin hizmetinde padişah nedimi olan Tolu Bey’in emri ile Türkçeye çevrilen bu eser, hastalıkları ayrı ayrı nitelendirmek için kurallar ortaya koyması, onların ilâçları için pratik nasihatler vermesi ve baytarlığa ait değişik ilâç, hastalık ve tecrübelerin anlatması ile İslâm tıbbına ait eserlerin az bulunanlarındandır.

Bir giriş kısmı ile at hastalıkları ile ilgili 4 baptan meydana gelen eseri çeviren bilinmemektedir.

Eserin iki yazmanın varlığı bilinmektedir. Birinci yazma, İstanbul Topkapı Sarayı Revan Köşkü kütüphanesinde 1695 numara ile kayıtlı olup 67 sayfadır. 44 sayfa olan ikinci yazma Paris Bibliotheque Nationale’de bulunmaktadır.

Saadet Çağatay’ın kısa bir dil analizi yaparak ilim alemine tanıttığı49 eser üzerinde Mehmet Emin Ağar bir yüksek lisans çalışması yapmıştır.50

VI. Edebî Eser

1. Kitâb Gülistân Bi’t-Türkî

Büyük İran edibi Sadi’nin Gülistan adlı eserinin Türkçeye bilinen ilk çevirisidir. Kelime hazinesi ve gramer özellikleri ile çok önemli olan bu eseri Saraylı Seyf çevirmiş, ancak kendisinden de bazı şeyler ekleyerek eseri çeviri görünümünden çıkarmaya çalışmıştır.

Saraylı Seyf, Gülistan Tercümesi’ni Bathas Bey’in isteği üzerine yapmış ve 1 Şevval 793/1 Eylül 1391 tarihinde tamamlamıştır. Eserin tek yazması

Hollanda’nın Leiden Akademisi Kütüphanesi’nde 1553 numara ile kayıtlı bulunmaktadır.

Kitabın asıl çeviri kısmı 355 sayfa tutmaktadır ki belki Farsça Gülistan’ın hacminden büyüktür. Eserin tıpkı basımı, bir ön söz ile birlikte 1954 yılında Dr. Feridun Nafiz Uzluk tarafından yayımlanmıştır.51

Ali Fehmi Karamanlıoğlu Gülistan Tercümesi’ni doçentlik tezi olarak 1967 yılında hazırlamıştır. Bu çalışma, 1978 yılında Milli Eğitim Bakanlığı yayınları arasında yayımlanmıştır.52

Macar Türkoloğu A. Bodrogligeti eseri 1969 yılında Budapeşte’de yayımlamıştır.53

Gülistan Tercümesi ayrıca Prof. Dr. Emir Nadjib tarafından 1975 yılında Alma-Ata’da iki cilt olarak yayımlanmıştır.54

1 Kıpçaklar hakkında daha geniş bilgi için bk. R. Rahmeti ARAT, “Kıpçak”, İslâm Ansiklopedisi.

2 Memlûkler hakkında daha geniş bilgi için bk. M. Sobernheim, “Memlûkler”, İslâm Ansiklopedisi, M.C. Ş. Tekindağ, “Mısır ve Suriye Türk Devletleri: Memlûkler”, Türk Dünyası El Kitabı, s. 871-875; Zeki Velid Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, s. 179-180; Kâzım Yaşar Kopraman, Mısır Memlûkleri Tarihi.

3 Daha geniş bilgi için bk. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 368-369.

4 T. Halası Kun, “Die-Mameluk-Kipthakischen Sprachstudien und die Handschriften in Stanbul”, Körösi Csoma Archivum, III, s. 77-83.

5 Janos Eckmann, “Memlûk-Kıpçakçasının Oğuzcalaşmasına Dair”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, 1964, s. 35-37.

6 Daha geniş bilgi için bk. Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi II, s. 186.

7 Ebu Hayyan hakkında daha geniş bilgi için bk. Mecdut Mansuroğlu, “Ebu Hayyan”, İslâm Ansiklopedisi.

8 Ali Fehmi Karamanlıoğlu; “Kıpçaklar ve Kıpçak Türkçesi” adlı makalesinde (Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XII, 1962, s. 181) bu yazmanın Halis Efendi Bölümü’nde 6572 numarada kayıtlı olduğunu bildiriyor. Fakat bu yazma bugün Arapça Yazmalar kısmında 3856 numarada kayıtlıdır.

9 İdadî Müdiri Mustafa Bey, Kitâbü’l-İdrâk li-Lisâni’l-Etrâk, İstanbul 1309 (1890), 213 s., Matbaa-i Âmire.

10 Ahmet Caferoğlu, Abu Hayyan, Kitab al-İdrâk li-lisân al-Atrak, İstanbul, 1931, Türkiyat Enstitüsü Yayınları.

11 Veled İzbudak, El-İdrak Haşiyesi, İstanbul 1936, 55 s. Türk Dil Kurumu Yayınları, Devlet Basımevi.

12 Barbara Flemning, “Ein Alter Irrtum Bei der chronologischen Einordnung des Targuman turki wa agamı wa mugali”, Der Islam, XLIV, 226-229.

13 N. Poppe, “Das mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift”, İAN, 1927, 1009-1040, 1251-1274; 1928, 22-79.

14 Martin Theodor Houtsma, Ein Türkisch-Arabisches Glossar, Leiden 1894, III + 57 s.

15 A. K. Kurişjanov, Issledovanie po leksike starokypcakskogo pijmennogo pamjatnika XIII v. “Tjurksko-arabskogo slovarja, Alma-Ata, 1970, 234 s.

16 Prof. Dr. Hasan Eren, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung: Tomus XXX (1), s. 141-147 (1976).

17 Prof. Dr. Recep TOPARLI, Prof. Dr. M. Sadi Çögenli, Doç. Dr. Nevzat H. Yanık, Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî, Ankara 2000, VII+166 + Orijinal Metin, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 763, Türkiye Türkçesi ve Tarihî Devirler Yazı Dilleri Gramerleri Projesi: 4.

18 T. Halası Kun, “La Langue des Kiptchak d’apres un manuscrit arabe d’Istanbul, Partie II, Reprodition phototypique”, Bibliotheca Orientalis Hungarice, IV, Budapest, 1942.

19 Besim Atalay, Ettuhfetü’z-Zekiyye, İstanbul 1945, XXXII + 296 s. ve metnin tıpkı basımı, Türk Dil Kurumu Yayınları.

20 Agâh Sırrı Levend, Şemseddin Sami, s. 98.

21 E. Blochet, Catalogue des Manuscrits Turcs I, 300/1.

22 Ananıasz Zajaczkowski, Manuel Arabe de la Langue des Turces et Kıptchaks, (époque de l’état Mamelouk İntroduction-Vocabulaire Turcs-Polonais-Français, Texte), Warszawa, 1938.

23 Ananıasz Zajaczkowski, Slownik arabsko-kipzacki z okresu Pastwa Mamelucktigo, Bulgat al-Muştaq fi lugat al-Türk wa’l-Qifzaq, Czecs. II. Verba, Prace Orientalistyczney, Zaklad Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk, 86+138 s. Warszawa, 1954.

24 Ananıasz Zajaczkowski, Vocabulaire arabe-Kiptchak de l’epoque de l’etat Mamelouk. Bulgat al-Muştaq fi lugat at-Turk wa’l-Qıfçak l-ére partie, Le Nom, Prace Orientalistyczney, Zaklad Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk Warzawa, 1958, XXII + 14 + 28 levha.

25 Rifat Bilge, El-Kavaninü’l-Külliye Li-Zabti’l-Lugati’t-Türkiyye, İstanbul 1928, 94 s. Evkaf Matbaası, Türkiyat Enstitüsü Yayınları.

26 S. Telegdi, “Eine Türkische Grammatik in Arabischen Sprache Aus dem XV jhdt.”, Körösi Csoma Archivum, C: 1/3, 1937, s. 282-329.

27 Türkân Aksu, El-Kavaninü’l-Külliye li-Zabti’l-Lugati’t-Türkiye Üzerinde Ses-İmlâ, Ses Değişimi ve Fiil Şekilleri Bakımından Araştırma, İstanbul 1937, 36 s., İlk Disiplin İlk Vazifesi, Türkiyat Enstitüsü Travaylar Kısmı: 8.

28 Prof. Dr. Recep Toparlı, Prof. Dr. M. Sadi Çögenli, Doç. Dr. Nevzat H. Yanık, El-Kavânînü’l-Külliyye Li-Zabti’l-Lugati’t-Türkiyye, Ankara

1999, VIII+137 + Orijinal Metin, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 728, Türkiye Türkçesi ve Tarihî Devirler Yazı Dilleri Gramerleri Projesi: 3.

29 A. Zajaczkowski, “Un glossaire Arabe-Kiptchak Retrouvé”, Ural-Altaische Jahrbücher, c: 35, 1964, s. 369-383. (Türkçeye çeviri: Ç. Bedii İbrahimoğlu, “Yeni Bulunmuş Arapça-Kıpçakça Bir Sözlük”, Türk Kültürü Araştırmaları, Yıl: 1966-69, S. 3-6, s. 181-196.

30 A. Zajaczkowski, “Das Pferd nach dem arabisch-kiptschakischen Glossar ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiyya”, Central Asiatic Journal, X, Proceedings of the VII th Meeting of the PIAC, 1965, pp. 333-338; “Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak ‘ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiya’” (I), Rocznik Orientalistyczny, XXIX/1, s. 39-98, Warszawa 1965; “Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak ‘ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiya’” (II) Rocznik Orientalistyczny, XXIX/II, s. 67-116, Warszawa 1965; “Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak ‘ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiya’” (III) Rocznik Orientalistyczny, XXXI/I, s. 67-116, Warszawa 1968; “Material kolokwialny arabsko-kipczacki w Slowniku ‘ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiya’”, Rocznik Orientalistyczny, XXXII/II, s. 19-62, Warszawa 1969.

31 Prof. Dr. Recep Toparlı, Ed-Dürretü’l-Mudiyye Fi’l-Lugati’t-Türkiyye, X+125+Orijinal Metin. (Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanacak).

32 Doç. Dr. Recep Toparlı, Kitâb fi’l-Fıkh-Şekil Bilgisi Özellikleri, Örnek Metin-, 30 s. + Orijinal Metinden Bazı Örnekler, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1993.

33 Birgül Çirik, Kitab ü Fi’l-Fıkh Bi’l-Lisani’t-Türki, 552 s., İstanbul 1961, Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı: 559, Şükran Erdem, Kitab ü Fi’l-

Fıkh Bi'l-Lisani't-Türki Üzerinde Bir Dil İncelemesi, 1463, 89 s. + indeks, İstanbul 1973, Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı.

34 Mehmet Emin AĞAR, Kitâb-ı fi'l-Fıkh bi'l-Lisani't-Türkî, XXX+1104 s., Marmara Üniveristesi., İstanbul, 1989, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

35 A. Zajaczkowski, "Mamelucko-Kipzacki Przklad Arabskiego Traktatu Mukaddima Abou'l-Lait as-Samarkandi", Rocznik Orientalistyczny, XXIII/1, 1959, s. 73-79.

36 A. Zajaczkowski, Le Traite Arabe, Mukaddima d'Abou'l-Lait as-Samarkandi en version Mamelouk-Kiptchak, Warszawa, 1962, 108 s.

37 Gönül Berberoğlu, Kitab u Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî, (metin ve indeks incelemesi), İstanbul 1976, 158 s. Türkiyat Enstitüsü Tezler kısmı: 1759.

38 Yard. Doç. Dr. Recep Toparlı, Kitâb-ı Mukaddime-i Ebû'l-Leysi's-Semerkandî, VII+106 s. + Orijinal Metin, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1989.

39 Abdülkadir İnan, "Halis Türkçe", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, 1953, s. 63-64.

40 Doç. Dr. Recep Toparlı, İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn, Ankara 1992, XIV + 627 s. Türk Dil Kurumu Yayınları: 555.

41 A. Zajaczkowski, "Mamelucko-Turecko wersja Arabskiego tractatu o lucznictwie z. PIV", Rocznik Orientalistyczny, XX, 1955, s. 139-261.

42 Nureddin Nuri Büngül, Kitâb Fî İlmi'n-Nüşşâb, 53. s., Konya 1944, Ülkü Basımevi.

43 Aysel Altınay, Kitâb Fî İlmi'n-Nüşşâb Dil Araştırmaları, İstanbul, 1960-61, 132+127 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı: 552.

44 Recep Şirin, Kitâb fi Riyâzâtü’l-Hayl, Kitâb fi İlmi’n-Nüşşâb, XIX+306 s., Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1989, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

45 Yusuf Çotuksöken, Kitâb Fî Rıyazatı’l-Hayl (metin-indeks), İstanbul 1970, IV + 116 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler kısmı: 969; Kurtuluş Öztopçu, Kitab Fi Rıyazatı’l-Hayl’ın Gramer Hususiyetleri, İstanbul, 1971, 65 +47 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı: 1080.

46 Yurdagül Oyman, Münyetü’l-Guzat Üzerinde Bir Dil Tetkiki, İstanbul, 1959, 281 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler kısmı: 520,; Ferda Toygan, Münyetü’l-Guzat (transkripsiyonlu metin ve indeks 82a-100b), İstanbul, 1973, Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı: 1973.

47 A. Zajackowski, “Le Traite de l’art Chevareresque (furusiya) en version Mamelouk-Kiptchak”, Rocznik Orientalistyczny, 1970, 33/2, s. 21-66.

48 Mustafa, Uğurlu, Münyetü’l-Guzat, Ankara 1987, 333 s., Kültür Bakanlığı Yayınları: 676.

49 Saadet Çağatay, “Eine Osttürkische Handschrift: Baytaratu’l-Vazıh in Akten des Vierundzwonzigsten İnten Nationalen Orientalisten Kongresses München 20 August-4 September”, 1957, Wiesbaden, 1959, s. 602-604.

50 Mehmet Emin Ağar, Baytaratu’l-Vâzıh, -Metin-İndeks-, Marmara Üniveristesi, İstanbul, 1986, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

51 Seyf-i Serâyî, Gülistan Tercümesi, Ankara 1954, XVIII + 372 s., Türk Dil Kurumu Yayınları.

52 Doç. Dr. Ali Fehmi Karamanlıoğlu, Seyf-i Sarayî, Gülistan Tercümesi, (Kitâb Gülistân Bi’-t-Türkî) Ankara 1989, XIX+161+453 s.; Türk Dil Kurumu Yayınları: 544.

53 A. Bodrogligeti, A Fourteenth Century Turtic Translation of Sadi's Gülistan (Sayf-ı Sarayı's Gülistan bi't-türki), Budapest 1969, 450 s.

54 E. A. Nadjib, Tyurkoyazıçnıy Pamyatnik XIV veka "Gülistan" Seyfa Sarai i Yego Yazık, çast pervaya, Alma-Ata, 1975, 210 s.; çast vtoraya, Alma-Ata, 1975, 300 s.

AĞAR, Mehmet Emin, Baytaratu'l-Vâzıh, -Metin-İndeks-, Marmara Üniveristesi, İstanbul, 1986, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

AĞAR, Mehmet Emin, Kitâb-ı fi'l-Fıkh bi'l-Lisani't-Türkî, XXX+1104 s., Marmara Üniveristesi., İstanbul, 1989, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

AKSU, Türkân, El-Kavaninü'l-Külliye li-Zabti'l-Lugati't-Türkiye Üzerinde Ses-İmlâ, Ses Değişimi ve Fiil Şekilleri Bakımından Araştırma, İstanbul 1937, 36 s., İlk Disiplin İlk Vazifesi, Türkiyat Enstitüsü Travaylar Kısmı: 8.

ALTINAY, Aysel, Kitâb Fî İlmi'n-Nüşşâb Dil Araştırmaları, İstanbul, 1960-61, 132+127 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı: 552.

ARAT, R. Rahmeti, "Kıpçak", İslâm Ansiklopedisi ATALAY, Besim, Et-Tuhfetü'z-Zekiyye, Türk Dil Kurumu Yayınları, İst. 1945.

BERBEROĞLU, Gönül, Kitab u Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî, (metin ve indeks incelemesi), İstanbul 1976, 158 s. Türkiyat Enstitüsü Tezler kısmı: 1759.

BİLGE, Rifat, El-Kavaninü'l-Külliye Li-Zabti'l-Lugati't-Türkiyye, İstanbul 1928, 94 s. Evkaf Matbaası, Türkiyat Enstitüsü Yayınları.

BLOCHET, E., Catalogue des Manuscrits Turcs I, Paris, 1932.

BODROGLİGETİ, A, A Fourteenth Century Turtic Translation of Sadi's Gülistan (Sayf-ı Sarayı's Gülistan bi't-türki), Budapest 1969, 450 s.

BÜNGÜL, Nureddin Nuri, Kitâb Fî İlmi'n-Nüşşâb, 53. s., Konya 1944, Ülkü Basımevi.

CAFEROĞLU, Ahmet Abu Hayyan, Kitab al-İdrâk li-lisân al-Atrak, İstanbul, 1931, Türkiyat Enstitüsü Yayınları.

CAFEROĞLU, Ahmet, Türk Dili Tarihi I-II, Enderun Yayınevi, İstanbul 1984.

ÇAĞATAY, Saadet, "Eine Osttürkische Handschrift: Baytaratu'l-Vazıh in Akten des Vierundzwonzigsten İnten Nationalen Orientalisten Kongresses München 20 August-4 September", 1957, Wiesbaden, 1959, s. 602-604.

ÇİRİK, Birgül, Kitab ü Fi'l-Fıkh Bi'l-Lisani't-Türki, 552 s., İstanbul 1961, Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı: 559, Şükran ERDEM, Kitab ü Fi'l-Fıkh Bi'l-Lisani't-Türki Üzerinde Bir Dil İncelemesi, 1463, 89 s. + indeks, İstanbul 1973, Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı.

ÇOTUKSÖKEN, Yusuf, Kitâb Fî Rıyazatı'l-Hayl (metin-indeks), İstanbul 1970, IV + 116 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler kısmı: 969; Kurtuluş ÖZTOPÇU, Kitab Fi Rıyazatı'l-Hayl'ın Gramer Hususiyetleri, İstanbul, 1971, 65 +47 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı: 1080.

ECKMANN, Janos, "The Mamluk-Kiptchak Literature", Central Asiatic Journal VIII, 1963, s. 304-319.

ECKMANN, Janos, "Memlûk-Kıpçakçasının Oğuzcalaşmasına Dair", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, 1964, s. 35-37.

ERDEM, Şükran, Kitab ü Fi'l-Fıkh Bi'l-Lisani't-Türki Üzerinde Bir Dil İncelemesi, 1463, 89 s. + indeks, İstanbul 1973, Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı.

EREN, Prof. Dr. Hasan, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung: Tomus XXX (1), s. 141-147 (1976).

FLEMNING, Barbara, "Ein alter Irrtum bei der chronologischen Einordnung des Targuman turki wa agamı wa mugali ", Der Islam XLIV, 226-229.

HOUTSMA, Martin Theodor, Ein Türkisch-Arabisches Glossar, Leiden, 1894, III + 57 s.

İNAN, Abdülkadir, “Halis Türkçe”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, 1953, s. 63-64.

İZBUDAK, Veled, El-İdrak Haşiyesi, İstanbul 1936, 55 s. Türk Dil Kurumu Yayınları, Devlet Basımevi.

KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi, “Kıpçaklar ve Kıpçak Türkçesi” Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XII, 1962, s. 181.

KARAMANLIOĞLU, Ali Fehmi, “Ananıasz Zajaczkowski”, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XIX, 1971, s. 1-34.

KARAMANLIOĞLU, Doç. Dr. Ali Fehmi, Seyf-i Sarayî, Gülistan Tercümesi, (Kitâb Gülistân Bi’-t-Türkî) Ankara 1989, XIX+161+453 s.; Türk Dil Kurumu Yayınları: 544.

KARAMANLIOĞLU, Doç. Dr. Ali Fehmi, Kıpçak Türkçesi Grameri, 164 s., Ankara 1994, Türk Dil Kurumu Yayınları: 579.

KOPRAMAN, Kâzım Yaşar, Mısır Memlûkleri Tarihi., Ankara 1989, Kültür Bakanlığı Yayınları.

KÖPRÜLÜ, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1926.

KUN, T. Halası, “Die-Mameluk-Kipthakischen Sprachstudien und die Handschriften in Stanbul”, Körösi Csoma Archivum, III, s. 77-83.

KUN, T. Halası, “La Langue des Kiptchak d’apres un manuscrit arabe d’Istanbul, Partie II, Reprodition phototypique”, Bibliotheca Orientalis Hungarice, IV, Budapest, 1942.

KURIŞJANOV, A. K., Issledovanie po leksike starokypcakskogo pijmennogo pamjatnika XIII v. “Tjurksko-arabskogo slovarja, Alma-Ata, 1970, 234 s.

LEVEND, Agâh Sırrı, Şemseddin Sami, Ankara 1969,

MANSUROĞLU, Mecdud, “Ebu Hayyan”, İslâm Ansiklopedisi.

MUSTAFA BEY (İdadî Müdiri), Kitâbü’l-İdrâk li-Lisâni’l-Etrâk, İstanbul 1309 (1890), 213 s., Matbaa-i Âmire.

NADJİB, E. A. Tyurkoyazıçnıy Pamyatnik XIV veka “Gülistan” Seyfa Sarai i Yego Yazık, çast pervaya, Alma-Ata, 1975, 210 s.; çast vtoraya, Alma-Ata, 1975, 300 s.

OYMAN, Yurdagül, Münyetü’l-Guzat Üzerinde Bir Dil Tetkiki, İstanbul, 1959, 281 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler kısmı: 520,

ÖZTOPÇU, Kurtuluş, Kitab Fi Rıyazatı’l-Hayl’ın Gramer Hususiyetleri, İstanbul, 1971, 65 +47 s., Türkiyat Enstitüsü Tezler kısmı: 1080.

POPPE, N., “Das mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift”, İAN, 1927, 1009-1040, 1251-1274; 1928, 22-79.

SEYF-İ SERÂYÎ, Gülistan Tercümesi, Ankara 1954, XVIII + 372 s., Türk Dil Kurumu Yayınları.

SOBERNHEIM, M, “Memlûkler”, İslâm Ansiklopedisi.

ŞİRİN, Recep, Kitâb fi Riyâzâtü’l-Hayl, Kitâb fi İlmi’n-Nüşşâb, XIX+306 s., Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1989, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

TEKİNDAĞ, M. C. Ş., “Mısır ve Suriye Türk Devletleri: Memlûkler”, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 871-875;.

TELEGDİ, S., “Eine Türkische Grammatik in Arabischen Sprache Aus dem XV jhdt.”, Körösi Csoma Archivum, C: 1/3, 1937, s. 282-329.

TOGAN, Zeki Velidî, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970.

TOPARLI, Yard. Doç. Dr. Recep, Kitâb-ı Mukaddime-i Ebû’l-Leysi’s-Semerkandî, VII+106 s. + Orijinal Metin, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1989.

TOPARLI, Doç. Dr. Recep, İrşâdü’l-Mülûk ve’s-Selâtîn, Ankara 1992, XIV + 627 s. Türk Dil Kurumu Yayınları: 555.

TOPARLI, Doç. Dr. Recep, Kıpçak Türkçesi Sözlüğü, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1993.

TOPARLI, Doç. Dr. Recep, Kitâb fi’l-Fıkh-Şekil Bilgisi Özellikleri, Örnek Metin-, 30 s. + Orijinal Metinden Bazı Örnekler, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1993.

TOPARLI, Prof. Dr. Recep, ÇÖGENLİ, Prof. Dr. M. Sadi, YANIK, Doç. Dr. Nevzat H., El-Kavânînü’l-Külliyye Li-Zabti’l-Lugati’t-Türkiyye, Ankara 1999, VIII+137 + Orijinal Metin, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 728, Türkiye Türkçesi ve Tarihî Devirler Yazı Dilleri Gramerleri Projesi: 3.

TOPARLI, Prof. Dr. Recep, ÇÖGENLİ, Prof. Dr. M. Sadi, YANIK, Doç. Dr. Nevzat H., Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî, Ankara 2000, VII+166 + Orijinal Metin, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları 763, Türkiye Türkçesi ve Tarihî Devirler Yazı Dilleri Gramerleri Projesi: 4.

TOPARLI, Prof. Dr. Recep, Ed-Dürretü’l-Mudiyye Fi’l-Lugati’t-Türkiyye, X+ 125 + Orijinal Metin. (Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanacak).

TOYGAN, Ferda, Münyetü’l-Guzat (transkripsiyonlu metin ve indeks 82a-100b), İstanbul, 1973, Türkiyat Enstitüsü Tezler Kısmı: 1973.

UĞURLU, Mustafa, Münyetü’l-Guzat, Ankara 1987, 333 s., Kültür Bakanlığı Yayınları: 676.

ZAJACZKOWSKİ, Ananıasz, Manuel Arabe de la Langue des Turces et Kıptchaks, İntroduction-Vocabulaire Turcs-Polonais-Français, Texte, Warszawa, 1938.

ZAJACZKOWSKİ, Ananıasz, Slownik arabsko-kipzacki z okresu Pastwa Mamelucktigo, Bulgat al-Muştaq fi lugat al-Türk wa’l-Qifzaq,

Czecs. II. Verba, Prace Orientalistyczney, Zaklad Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk, 86+138 s. Warszawa, 1954.

ZAJACZKOWSKİ, Ananıasz, “Mamelucko-Turecko wersja Arabskiego tractatu o lucznictwie z. PIV”, Rocznik Orientalistyczny, XX, 1955, s. 139-261.

ZAJACZKOWSKİ, Ananıasz, Vocabulaire arabe-Kiptchak de l’epoque de l’etat Mamelouk. Bulgat al-Muştaq fi lugat at-Turk wa’l-Qıfçak l-ére partie, Le Nom, Prace Orientalistyczney, Zaklad Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk Warzawa, 1958, XXII + 14 + 28 levha.

ZAJACZKOWSKİ, Ananıasz, “Mamelucko-Kipzacki Przklad Arabskiego Traktatu Mukaddima Abou’l-Lait as-Samarkandi”, Rocznik Orientalistyczny, XXIII/1, 1959, s. 73-79.

ZAJACZKOWSKİ, Ananıasz, Le Traite Arabe, Mukaddima d’Abou’l-Lait as-Samarkandi en version Mamelouk-Kiptchak, Warszawa, 1962, 108 s.

ZAJACZKOWSKİ, Ananıasz, “Un glossaire Arabe-Kiptchak Retrouvé”, Ural-Altaische Jahrbücher, c: 35, 1964, s. 369-383. (Türkçeye çeviri: Ç. Bedii İbrahimoğlu, “Yeni Bulunmuş Arapça-Kıpçakça Bir Sözlük”, Türk Kültürü Araştırmaları, Yıl: 1966-69, S. 3-6, s. 181-196.

ZAJACZKOWSKI, Ananiasz, “Das Pferd nach dem arabisch-kiptschakischen Glossar ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiyya”, Central Asiatic Journal, X, Proceedings of the VII th Meeting of the PIAC, 1965, pp. 333-338;.

ZAJACZKOWSKI, Ananiasz, “Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak ‘ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiya’” (I), Rocznik Orientalistyczny, XXIX/1, s. 39-98, Warszawa 1965.

ZAJACZKOWSKI, Ananiasz, “Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak ‘ad-Durrat al-mudî’a fi-lugat at-turkiya’” (II) Rocznik

Orientalistyczny, XXIX/II, s. 67-116, Warszawa 1965.

ZAJACZKOWSKI, Ananiasz, “Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak ‘ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiya’” (III) Rocznik Orientalistyczny, XXXI/I, s. 67-116, Warszawa 1968.

ZAJACZKOWSKI, Ananiasz, “Material kolokwialny arabsko-kipczacki w Slowniku ‘ad-Durrat al-mudî’a fi-l-lugat at-turkiya’” Rocznik Orientalistyczny, XXXII/II, s. 19-62, Warszawa 1969.

ZAJACZKOWSKİ, Ananiasz, “Le Traite de l’art Chevareresque (furusiya) en version Mamelouk Kiptchak”, Rocznik Orientalistyczny, 1970, s. 33/2, s. 21-66.

Türkçeye Hizmet Eden Devlet Adamları ve Mutasavvıf Şairlerden Birkaç Örnek / Prof. Dr. Abdurrahman Güzel [s.822-837]

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi / Türkiye

Bilindiği gibi Türk Kültür tarihi, Türk edebiyatı ve özellikle Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'na ait devlet adamı ve sanatkârların eserlerinde; dil, gramer, kelime bilgisi, anlatım, muhteva ve şekil özellikleri, insan vücudundaki et'le kemik gibi bir bütün'ü meydana getirmektedir. Bunları birbirinden ayrı düşünmek nasıl mümkün değilse; bir şahsiyetle üslûbunu da birbirinden ayrı düşünmek öylece mümkün değildir. Çünkü sanatçının üslûbunu besleyen alt yapı unsurları, kullandığı dil'in sistematiğine ve sanatçının dehasına göre biçimlenip belli bir dil formları içerisinde ifadesini bulur. Bu sebeple bir şahsiyeti doğru değerlendirebilmek için önce onun dilini iyi incelemek ve ayrıntıları görüp anlamak gerekir.

Türk edebiyatında üslûb'a; "sanatçı'nın bir fikir ve duyguyu anlatmak için kendisine has söyleyiş, yapış ve şekillendirilmesinde kullanılan özel anlatış tarzıdır." veya "Çeşitli kaynaklardan malzemeyi, sanatçının yaratış süreci içinde ve anında şuur üstü veya şuuraltı kuvvetlerinin tesiri altında kalarak birleştirir"1 şeklinde ifade edebiliriz.

Eski belâgatcılar üslûb'u; âli (yüksek), mutavassıt (orta) ve âdi (sade) olmak üzere üçe ayrırırlardı. Hâlbuki günümüz araştırmacıları, böyle bir tasnife gitmek yerine; her sanatçıyı içinde yaşadığı devir, bağlı bulunduğu edebi ekol ve nihayet şahsının sanat anlayışı üçleminde değerlendirmektedirler.

Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'na mensup şahsiyetlerin değerlendirilmesinde ve edebiyatımızın bu koluna ait eserlerin incelenmesinde de üslûp çalışmalarının önemli bir yer tuttuğu

görülmektedir. Çünkü sanatçının üslubunu besleyen ve biçimlendiren faktörler, tasavvuf edebiyatında daha önemli bir yer tutmaktadır.

Mutasavvıf şahsiyetlerin bağlı olduğu, fikirlerini ve üslûbunu biçimlendiren bir edebî ekol yoktur. Onun yerini, yaşanılması gereken bir hayat tarzının icapları ve bu hayatı anlatılabilme endişeleri almıştır. Mutasavvıf kişi, hudutları ve esasları dinî inançlara, hayat tarzına, birlik ve beraberlik ülküsüne göre belirlenmiş ve tasavvufla da süslenmiş olan bu sistemin oluşmasına kendini memur ve mecbur hisseden kişidir. Üslûbunu kurarken hitap ettiği kitlenin,“dili’ni mukaddes bir emanet “gibi koruma gayreti içindedir.

Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı eserlerinin, sade ve anlaşılır bir üslûpla biçimlendirilmesinde bu anlayışın önemli bir faktör olduğu muhakkaktır. Hatta bu eserlerin mahalli söyleyişleri de beraberinde getirmesinin temelinde, mensubu olduğu milletin diline ve kültürüne duyulan saygıdan ve sanatçının sorumluluk şuuru’ndan ileri gelmektedir.

Özellikle mutasavvıf şâirler bu sorumluluk şuuru’yla; süse, yapmacılığa kapılmadan, mübalâğaya düşmeden, samimi duygu ve düşüncelerini, herkesin anlayabileceği bir dil ile, konuları en kolay ve en sade bir şekilde anlatmışlardır. Sözün, zaman zaman ağırlaşması, sanatçının sanat anlayışı ve kişiliği ile değil, ifade etmek istediği düşüncenin girift olmasından da kaynaklandığını unutmamalıyız.

Burada; bir yandan devlet adamlarımızın, diğer yandan da Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı mensuplarının eserlerindeki dil şuuru, üslûp özellikleri ve bu vesileyle Tükçeye hizmetleri hakkındaki görüşlerine kısaca yer vermek istiyoruz.

Bilindiği gibi Türkler, tarihin muhtelif devirlerinden günümüze kadar farklı kültürel dönemlerden geçmişlerdir.

“Başlangıçta bozkır kültürünün ihtiyaçları nispetinde sade ve anlaşılır olan Türkçe; Türklerin İslam dinini kabullenmesinden sonra ki dönemlerde dini bilimler alanında Arapçanın, edebiyat bilimi alanında da Farsçanın ifade zenginliklerinden faydalanırken Türkçenin sadeliğini bu diller lehine yitirmiştir” şeklindeki bir görüş, kanaatimizce doğru değildir. Çünkü bir dilin, bünyesinde bulunan yabancı kökenli kelimelerin azlığı veya çokluğu ile değil, mantıklı ve gramerde kendi varlığını muhafaza etmesiyle kaimdir. Kaldı ki Arapça ve Farsçadan Türkçeye giren kelimeler, onun ne mantığına, ne de gramerine etki etmemiştir.

Özellikle halk ve tasavvuf şiirimizde Türkçe söyleme zevki, şuurlu olarak ifadesini bulmuş, Arapça ve Farsça kelimeleri bazı şairler maksatlı olarak; şekil, fonetik ve bazen de mana cihetiyle Türkçeleştirmişlerdir. Bu cümleden olarak Türkçenin; tarihi akışı içinde bir bilim dili olarak yer aldığı, Türkçeyi tarihin her döneminde bütün devlet yetkililerinin bizzat koruduğu, kendilerinin de Türkçe eserler yazdığı, hatta bazı devlet yetkililerine Türkçe eserler ithaf edildiği, bazı mutasavvıfların eserlerinde yer verildiğine göre Türkçenin Tanrı-Cebrail ve Hz. Âdem arasında Konuşma dili olduğu, bazı yabancı dillerden Türkçeye pek çok tercümelerin yapıldığı ve böylece her dönemde ve her meslek erbabında Türkçe-dil şuurunun ana’mızın ak sütü kadar berrak, devamlı ve kalıcı olduğu vurgulanmaktadır. Bu durumları birkaç örnekle kısa başlıklar halinde vermeye çalışalım. Onlar da:

A. Türkçeyi Koruyan Devlet

Adamlarından Birkaç Örnek

Bilindiği gibi Türkçenin ilk yazılı metinleri; Yenisey Kitâbeleri ve Orhun Âbideleridir. Bu Türkçe metinler; bir yandan hakan ve vezirler adına taşlara işlenerek yazılırken, diğer yandan bu metinlerin kağan ve başka devlet ileri gelenleri tarafından yazılmış olması veya yine bu tür eserlerin

devlet yetkililerine ithaf edilmesi, Türkçenin gramer, dil, üslûb, anlatım özellikeleri bakımından çok güçlü bir bilim dili oluşunu, hem de tarihen bir devlet dili olarak asırladır yaşadığını ortaya koymaktadır.

Türkler; başlangıçtan günümüze değin Türkçeyi; resmî dil hâline getiren, onu kurumsallaştıran ve onu devlet dili olarak kullanan ve yine onu devlet güvencesi altına alan, herkesin Türkçe eser yazmalarını, Türkçe konuşmalarını emreden ve bizzat kendileri de Türkçe eserler yazan devlet yetkililerini ve mutasavvıf şâirlerini bünyesinde toplayan güzide bir millettir. Bu cümleden olarak Göktürklerden Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar geçen dönem içindeki Türkçeye böylesine hizmet edenlerden birkaç örnek vermeye çalışacağız. Onlar da:

1. Göktürk Devleti'nin tarihi, sosyal, kültürel, edebî, bilimsel varlığını belgeleyen Orhun Âbideleri: VIII. yüzyılın ilk yarısında Göktürklerin devlet kurduğu Orta Asya'nın doğusunda dikilmiştir.

Bu Orhun Âbideleri, yalnızca Türk varlığını kanıtlayan ilk yazılı belgeler olmayıp, aynı zamanda Türkçenin VIII. yüzyılda gerçek anlamda;2 tarihi, sosyal, politik, kültürel, felsefî, dinî-tasavvufi, edebî, millî vb. özelliklerini ve bilim dili Türkçenin, güçlü bir edebî dil olarak da gelişmiş ve yüksek bir anlatım gücü kazanmış olduğunu da ortaya koyan bilimsel bir belgedir.

Bilindiği gibi, sekizinci asırdan itibaren Türkistan yöresinde Türkçe resmi dil olur. Semerkand, Buhara ve Beykent gibi şehirlerde binlerce öğrenci çeşitli bilim dallarında öğrenim görerek pek çok Türk-İslam âlimleri yetiştirmeye başlar. Bu cümleden olarak Mübarek el-Türkî (736-798) tefsir ve hadis sahasında; Tarhanlar soyundan gelen İbni Tarhan musikide; Oğlu Süleyman Tarhan ve onun oğlu Muammer hadis dalında ün yaparlar. Muhammed el-Fergani matematik ve astronomide Avrupa dillerine tercüme edilen bir şöhret olurlar.

Dokuz ve onuncu asırlarda; Abdullah el-Türkî ve oğlu Ali (833-933), Vasi el-Türkî ve oğlu Muhammed matematik dalında tanınmış âlimlerdir. Sol Teginler ailesinden Ebu Bekir el-Sûli ve İbrahim Sûli hadis, edebiyat ve tarih sahalarında önemli simalardır. Hukuk sahasında; Özkentli Ahmed b. Tayyib (öl. 899), Ferganalı Abbas el-Türkî (öl. 918) ilk devir Türk-İslam dünyasının büyük fikir şahsiyetleridir. Ebu'l-Fütuh Abdulgafir "Tarih-i Kaşgar"ı bu dönemde yazar. İsmail Cevheri ve İbraim İshak Arap dili ve edebiyatının büyük âlimleri olarak ün yaparlar. Bunlardan Cevheri aynı zamanda;

Kanat yaparak uçma denemesi yapan ve yaralanarak ölen ilk Türk âlimidir.

On birinci asra gelindiğinde; Kaşgar ve Balasagun da İslamiyet'in kuvvetli bir birer kültür merkezi halini almış görülmektedir. Buralardaki medreselerde; İslamî, sosyal, fen ve tıb bilimleri en yüksek derecede okutulur ve yayılır ki, buralardan bütün dünya Türklerle bilgi alkış-verişinde bulunurlar. Artık Türkler, İslam medeniyeti içindeki yerlerini ve ağırlıklarını iyice hissettirmeye başlarlar.3

2. Kaşgarlı Mahmûd, Divân-ı Lügati't-Türk: XI. asırda yazılan ilk yazılı eserimizdir. Bu eser; Araplara Türkçeyi öğretmek için yazılmıştır. Aslında Türkçenin öğretilmesi araç olarak kullanmış ise de, asıl hedefin Türkçenin bütün dillerden üstün bir dil olduğunu göstermek oluşudur. Eser; ansiklopedik bilgilerle dolu,

Türkçenin Arap grameri ile karşılaştırması yapılarak Türkçenin daha üstün olduğunu ortaya koyan bir gramer kitabı niteliğindedir.

Kaşgarlı Mahmud'un; bazı Türk boyları arasında dolaşarak milli bir şuurla derlemeler yapması, böylece halk arasında yaşayan milli kültür, milli dil unsurlarını bizzat yerinde tespit ederek, Türkçenin, Arapça ile "at başı giden (ondan geri kalmayan), hatta ondan da üstün bir dil olduğunu ifade

etmesi, her bakımdan çok anlamlıdır. Ayrıca bu büyük âlim; Divân-ı Lügati't-Türk ve Cevâhirü'n-Nahv adlı eserleriye Türkçenin grameri ve ağız özelliklerini de bizzat ortaya koyar. O; Türk'ün sosyal hayatı ve diğer özelliklerini bilimsel olarak belirlerken, mensubu bulunduğu milletiyle ve O'nun diliyle de gurur duyduğunu eserinin her satırında göstermeye çalışır.

Kaşgarlı Mahmud eserinde; Türk'ün, Türk milletinin ve Türk dilinin yüceliğini, bu milletin adını da Tanrı'nın verdiğini, Hz. Muhammed'in Türk milletini sevdiğini kitabının ön sözünde şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Her kim ki Türklerin diline sığınırsa onu kendilerinden sayıp her türlü tehlikeden kurtarıyorlar. Bunun içindir ki Türk olmayanlar da Türk diline sığınmakta ve bu vesîle ile zarar ve ziyandan kurtulmaktadırlar."4

"Ben, Buhârâ'nın, sözüne güvenilir bir imamından, ayrıca Nîşaburlu bir imamdan işittim, ikisi de senedlerle bildiriyorlar ki Peygamberimiz, kıyâmet alâmetleriyle âhir zaman fitnelerini ve Oğuz Türklerinin ortaya çıkaracaklarını bildirirken;

Türk dilini öğreniniz! Çünkü onların uzun sürecek saltanatları olacaktır, buyurmuş."5 diyor ve şu muhakemeyi yürütüyordu:

"Bu hadîs doğru ise Türk dilini öğrenmek vâcip demektir. Eğer uydurma ise (o zaman da) akıl ve i'zan bunu îcap ettirir."6

3. Yusuf has Hacib, Kutadgu Bilig: İkinci bir kaynak eserimiz olan Kutadgu Bilig, Türkçede ilk siyâstenâme, ilk Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı eseri, ilk dil yâdigârı, ilk divan tarzında tanzim edilmiş mükemmel bir allegorik eserdir.

Bu eser; o devir de Farsça yazılan Şehnâme'ye karşı Türkçenin; gramer, dil, üslûb, duyuş, anlayış, zevk ve anlatım özellikleri bakımından zengin ve bünyesinde devlet-millet bütünlüğü'nü toplayan, Türkçenin diğer dillerden üstün ve kudretli olduğunu ortaya koyan, İslâmi dönemde yazılmış 6645 beyitten oluşan, milli bir edebiyat mahsülü ve bilimsel bütün özelliklere

sahip Saadet Bilgisi Kutadgu Bilig’dir. Çünkü bunda, devlet başkanı ile teb’ası arasında bir uyum ve adaletli davranma söz konusudur. Kutadgu Bilig, Tabgaç Buğra Karahan’a sunulmuştur.

Anadolu sahasında da Türkçeye hizmet eden pek çok devlet adamları ve mutasavvıf şâirler bulunmaktadır. Bunlardanda birkaç örnek cermeye çalışalım:

4. Karamanlı Şemseddin Mehmet Bey, XIII. asırda Anadolu’da bir “dil inkılabı” başlatmıştır. Bu inkılap, kelimenin tam anlamıyla bir “öze dönüş” hareketidir. Karamanoğlu Mehmet Bey’in Türkçeye sahip çıkışı aslında, başta aydınlar olmak üzere bütün Türk milletinin ortak isteği idi. Bu bakımdan XIII. yüzyıl Batı Türkçesinin süratle şekillenip gelişmeye başladığı bir dönem olmuştur.

Anadolu’ya dalgalar hâlinde yeni gelen göçebe Türkler, öteden beri kendi diliyle yaşattıkları Halk Edebiyatı’nı bu asırda yeni tarih, yeni coğrafya ve yeni sosyal hadiselerle geliştirip daha da zengin bir sözlü edebiyat vücuda getirmişlerdir.

Anadolu’da gelmeye başlayan tarikatlar; çok geniş halk topluluklarına kendi diliyle şiirler, ilâhiler söylemeye ve bunun tabiî neticesi olarak da Türk Divan Şiiri, Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı mahsulleri ilk eserlerini bu asırda vermeye başlamışdır. Oğuz dilinin altın çağı, bu yüzyılda Türkçe şuurunu yürekten duyan büyük sanatkarların eliyle kurulmuştur.

XIII. asırda Anadolu’da Türk nüfusunun gittikçe artması neticesinde Türkler; kendi mimarisinde, musikisinde, san’atında, edebiyatında gerçek anlamdaki halk dili… vb’ni ortaya koyarak Türklük ve Türkçe adına büyük bir milli zaferler kazanmışlardır.

XIII. ve bilhassa XIV. asırlarda Türkçenin bu zaferinde; onu bilim dili-devlet dili haline getirme gayretini gösteren Türkmen beylerinin hizmetleri büyük olmuştur. Anadolu sahasında Türkçenin resmi dil olması veya

Türkçeyi devlet dili yapma hareketinin önce, Karamanoğlu Mehmet Bey tarafından başlatıldığı doğrultusundadır.

Bilindiği gibi Mehmet Bey, 15 Mayıs 1277'de Konya'yı zaptettiği zaman bazı konularda Farsça hâkimdi. İşte bu durumları göz önünde bulunduran Mehmet Bey, Devlet Başkanlığı'nın ilk on beş gününde Türkçeyi devlet dili ilan eden bir ferman çıkarmıştı.

"Bu günden sonra, divan ü dergâh ü bârgâhda, meclisde ve meydanda Türkçeden başka dil kullanılmayacaktır…" diyen bu ferman, zamanımızın bir kısım dilcileri tarafından, Türkçenin kaderinde ki dönüm noktası olmuştur,7 şeklinde değerlendirilmektedir.

5. Germiyân Beylerinden Süleymân Şâh (Şah Çelebi, öl. 1388) ve oğlu II. Yâkub Bey zamanlarında; ilim adamları ve sanatkarlar korunmakta, Türkçe ilmî eserler yazılmakta, Türkçeye tercümeler yapılmakta, değişik kültürel faaliyetler devam etmekteydi. Çünkü Süleyman Şâh'ın emriyle Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa, Marzubannâme ve Kâbusnâme'yi Farsça'dan Türkçeye ter

cüme eder. O, Türkçe hakkındaki kendi fikirlerine de yer verdiği Hurişdnâme'sini Süleyman Şah adına yazmış, fakat O'nun ölümü üzerine bu eseri Süleyman Şâh yerine damadı Yıldırım Bâyezid'e takdim etmiştir.8 Şeyhoğlu Sadruddin Mustafa, bu Hurşidnâme ve Kenzü'l-Küberâ ve Melekü'l-ülamâ adlı eserlerini Türkçe yazmış ve Kenzü'l-Kübara'sında;

İlim Türk'dür dil'üm Türk'dür didüm

Eğerçi Tat dil'üm Türk'dür didüm

derken mensubu bulunduğu milletinin Türk ve dili'nin de Türkçe olduğunu açıkça ortaya koymuştur.9

6. Ladikli (Denizli) Beylerinden İnanç Bey'in (öl. 1334) oğlu Murad Aslan (öl. 1390) emriyle Türkçe yazılmış Fâtiha ve İhlâs Sure tefsirleri'nin varlığını biliyoruz.10

7. Menteşe Beylerinden İlyas Bey (öl. 1421), millî dile hizmet gayretleri takdire şâyandır. Bu dönemde de pek çok eser Türkçeye tercüme edilmiştir ki, Baznâme'de bunlardan biridir.11

8. Aydınoğlu Mehmed (Mübârizüddin) Bey (öl. 1334) tarafından Tezkiretü'l-evliyâ ve Arâisü'l-Mecâlis adlı eserler Türkçeye tercüme edilmiştir.

9. Bahaaddin Umur Bey (öl. 1348) de babası Aydınoğlu Mehmed Bey gibi, bir yandan fütühât, diğer yandan da kültür işlerinde bir hayli hareketlidir. Süheyl-i Nevbahâr Türkçeye tercüme edilmiş ve Bahauddin Gazi Umur Bey'e takdim edilmiştir.

10. Fahruddin İsâ Bey, Aydınoğlu Mehmed Bey'in oğludur ve kendisi geniş bir toleransa sahip, âlim ve bilim adamlarının da bizzat hâmisi ve zamanında meşhur tabib Hacı Paşa tarafından Şifâü'l-eskâm ve Devâü'l-âlam adlı eser Türkçe olarak 1381'de tamamlanmış ve Fahreddin İsâ Bey'e takdim edilmiştir.

11. Candaroğlu Beyliği Dönemi'nde de; memleketlerini imârın yanında, ilim ve sanat adamlarına yakınlık göstermişler ve bunların da hâmisi olmuşlardır. Bu dönemde, pek çok Türkçe eserler yazdıran Candaroğulları beyleri, Türkçenin ilim dili olması için çalışmışlar, hatta kendileri de Türkçe eserler yazmışlardır.

12. Candaroğlu Beyliği'nden Kemâleddin İsmâil Bey zamanında da pek çok Türkçe eserler, tercümeler ve bilimsel çalışmalar yapılması sağlanmıştır. Ayrıca kendisi de Türkçe olarak Hulviyyât-ı Şâhi adlı fıkıhtan fürûa dâir büyük bir eser ortaya koymuştur.12

13. Mısır Hükümdarı Sultan Bakuk (öl. 1398?), Erzurumlu Kadı Darîri'ye Siyretü'n-Nebî'yi Türkçe olarak yazdırdığı görülmektedir. Bu durumu Kadı Darîri,

……

Veli ki Mısır meliki vü şâh u şeh Berkuk

İmâm-ı'âzam u sultân-ı Mısr u Şam u Yemen

…….

Resûli sevdüği gâyetde siresin anun

Buyurdı Gözsüz'e kim Türkî dil'ce söyle sen

Hemîşe mâ'ni dil'i câna tercümân olsun

Hemîşe Mısr şehinşâhı kâmrân olsun13

mısralarıyla ifade etmektedir.

14. Osmanlı Beyliği'nde Orhan Gâzi'nin verdiği 1348 tarihli mülknâme, dil itibariyle bu devir Türkçesi hakkında değerli bir belgedir.

15. Germiyân Beylerinden Yakub Bey'in Taş Vakfiyye'si Türkçe-dil şuuru bakımından apayrı bir değere sahiptir.

16. Kadı Burhaneddin (Burhaneddin Ahmed)'in Divân'ı o devir Türkçesi'nin Bey'ler tarafından verilen Türkçe-dil Belgeleri durumundadır.

Daha sonraları bu durumlar git gide padişah ve vezirler başta olmak üzere devlet erkanını da aynı dâire içinde olacaktır. Bunlardan da;

17. Fâtih Sultan Mehmed; tarihimize "Fâtih Rönesansı"nın gerçek mucize olarak geçen sosyal hayat ve kuramlarıyla muhteşem bir yapıya bürünen Osmanlı-Türk Devleti'nin bu asırdaki en güçlü şahsiyetidir. Avnî mahlası ile bir Divân'ı vardır. Amma bu Fâtih'i de yetiştiren büyük bir mutasavvıf vardır, o da Akşemseddin'dir. Akşemseddin'in yazmış olduğu Türkçe bir Divân'ı vardır. Hatta O'nun bazı İlâhîleri, eski mecmua ve cönklerde mevcuttur. O'nun "sôfîler" redifli "İlâhî"si sôfilerin bütün özelliklerini ortaya koyduğu gibi, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyâtı'nın da genel mahiyetini belirlemiş olmaktadır. Zira sôfîlerle ilgili bütün bilgi ve ıstılâhlar, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyâtı'nın bünyesinde incelenmektedir

18. II. Bâyezid'in, Adlî mahlası ile Türkçe şiirler yazan ve Türkçe bir Divân'a sahiptir. Ayrıca O, İbni Kemâl'e (Kemalpaşazade, 1468-15349)

Tevârih-i âl-i Osmân adlı bir eserin Türkçe yazılmasını emreder.

18. Kanuni Sultan Süleyman: yorulmak bilmez bir savaş azmi ve gayreti içinde, hem kahraman, hem de duygulu bir gönül taşıyan Kanuni, aynı zamanda bir ince duygular ve öyle düşünceler şâiridir. Seferlere ve çeşitli yurt ve dünya problemleriyle geçen ömrü esnasında Muhibbî mahlası ile yazdığı aşk, heyecan, kahramanlık ve tefekkür şiirleriyle bir Türkçe Divan meydana getirecek kadar sanat gayreti de göstermiştir. O'nun, Kanuni gibi bir hükümdar tarafından söylendiği için manaları bir kat daha büyüyen:

Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi

Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi

söylediği beyitleriyle Türk şiirinde büyük ve devamlı bir sevgi ile karşılanmış ve bu beyit Türk halk diline yayılarak bir ataözü değeri kazanmıştır. Kanuni aynı zamanda son derece mütevazi bir devlet adamıydı.14

19. Şâh İsmâil Safavî, Hatayî mahlası ile Divan, Dehnâme ve diğer eserlerini Türkçe olarak yazar.

20. II. Sultan Murad Han, Osmanlı hükümdarları içinde Türkçeye en fazla önem veren, Türk bölgelerinde asıl kültür faaliyetlerini başlatan, ilim adamları ve sanatkarları koruyup geliştiren, Türkçenin büyük bir devlet dili olmasına zemin hazırlayan, âlimler ve sanatkarlarla haftada iki gün görüşüp konuşan, Osmanlı padişahları içinde şiir söyleyen, Türkçeye en çok hizmet eden, bir yandan yabancı dillerden Türkçeye tercümeler yaptırırken, diğer yandan da daha önceleri yapılmış olan bazı tercümelerin Türkçelerini beğenmeyerek yeniden halkın analayabileceği Türkçe ile tercümeler yaptıran, pek çok eserin telif ve tercümesi ile devletin ve milletin kültür ihtiyacını sağlayan, kendisi devlet başkanı olmasına rağmen her kesimle, âlimler, şâirler, sanatkarlar, tarikat mensupları ile de barışık olarak halka hitabeden, her eserin Türkçe yazılmasını emreden ve bunda da başarıya

ulaşan, örneğin Kâbusnâme'yi yeniden ikinci defa Mercimek Ahmed'e Türkçeye tercüme ettirmesi O'nun Türk diline olan aşırı düşkünlüğünün bir ifadesidir.15

Demek oluyor ki Sultan Murad'ın, gerek tercüme ve gerekse telif yoluyla birçok Türkçe eser yazdırması ve Türk âlimleriyle şâirlerini himâye etmiş olması bazı müşteşriklerin "İlk Türk romantizmi" dedikleri milli kültür hareketini başlatmış olan devlet adamı olarak isim yapmıştır.

II. Murad, parasına kendi Kayı boyu damgasını vurdurtması ve Osmanoğullarının soyunu Kayıhan-Oğuz soyuna bağlayan soy ağacı düzenletmesi O'nun "Türkçülük hareketini başlatan padişah" olarak tanıtılmasına sebeb olmuştur. Bu devirde II. Murad'ın emriyle yazılmış olan en önemli Türkçe eserler içinde; Yazıcıoğlu Âli Efendi'nin Oğuz an'anelerini konu alan "Tevârih-i âl-i Selçuk"u, Molla Ârif Ali'nin XI. asırdaki Anadolu'nun fethine âit "Dânişmendnâme"si, Şeyhi'nin "Husrev ü Şirin"i ve Mercimek Ahmed'in "Kâbusnâme Tercümesi" Türk dilinin tarihi açısında çok önemli eserler olduğunun en bariz örnekleridir.16

Mesnevi-i Murâdiye, Sultan II. Murad'a ithaf olmuştur.

Bu Sultan Murad'a sunulan Mesnevi-i Muradiyye'yi yazan Muiniddin Mustafa, eserini Türkçe yazmasının sebebini;

Kavmine kendi lisaniyle nüzûl
Eyledi küllî nebî vü hem resûl
Biz de Türkî dil ile şerh eyledük
Kavmümüze dil'leriyle söyledük
…….
Diledük Türkî lisan-ıla beyân
Olına mahafa 'an-ayni'l-'ayân
Türkî vü Çin'î 'Acem ya ger 'arab
Cümlesinde kasd olan tevhid-i râd

beyitlerinde Muiniddin'in Türkçenin şuuruna varmış bir şâir olduğu, hiçbir dile üstünlük tanınamıyacağını, aslında bunların hepsinin Hakk'ı anlatmada eşitliği fikrine yer verdiğini görmekteyiz.17

Ayrıca; Yâkub Mehmed, Husrev ü Şirin, Fahruddin İsâ Bey'e; Mümin b. Mukbil, Kitâb-ı Miftâhü'n-nûr ve Hazâinü's-Surûr'u Kastonulu İsfandiyer Bey'e; Kaygusuz Abdal'ın Kulliyâtı da yine İsfendyar Bey'e; Hatipoğlu, Bahrü'l-Hakâyık, Karamanoğullarından Mehmed b. Halil Bey'e; Mecmuatü'n-Nezâir, Muiniddin Mustafa'ya sunulmuştur.,

21. Mustafa Kemâl Atatürk: Bilindiği gibi milletlerin tarihi sicilleri, kültürel değerlerinde saklıdır. Bu değerlerin inkişaf ettirildiği ve korunduğu esas formlar ise dil ve edebiyattır. Bir milletin dil ve edebiyatı'nda o milletin yaşama ve uzun ömürlü olma sırrı vardır.

Ayrıca bir topluluğun "millet" olabilmesi için o toplulluluğu meydana getiren fertler arasında; dil, din, ırk, tarih, vatan, millet, gelenek, görenek ve sanat birliği vb.lerinin mevcut bulunması gerekir. Millet olmanın en önemli unsuru ise, dildir. Aynı dili konuşan insanlar, millet denilen sosyal varlığın temelini teşkil ederler. Dil, duygu ve düşünceyi, insandan insana aktaran bir vasıta olduğu için, insan topluluklarını bir yığın olmaktan kurtarır ve onları "millet" haline getirir. Milli birlik ve beraberlik18 ancak toplumun fertlerini birbirine bağlayan bir yönüyle dille sağlanabilir. Bu gerçekler Mustafa Kemal Ataürk'de şu sözleriyle ifadesini bulmaktadır:

"Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk halkı, Türk milletidir. Türk milleti demek; 'Türk dili' demektir. Türk dili, Türk milleti için kutsal bir hazinedir. Çünkü Türk milleti, geçirdiği nihayetsiz felaketler içinde ahlakını, an'anelerini, hatıralarını, menfeatlerini kısacası bugünkü kendi milliyetini yapan her şeyinin dili sayesinde muhafaza olunduğunu görüyor. Türk dili, Türk milletinin kalbidir, zihnidir.19

“Milli his ile dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin milli ve zengin olması, milli hissin inkişafına başlıca müessirdir. Türk dili, dillerin en zenginlerindendir. Yeter ki bu dil, şuurla işlensin.”

“Ülkesini, yüksek istiklalini korumasını bilen Türk milleti, dilini de yabancı diller boyunduruğundan kurtarmalıdır.”

“Türk dili, zengin ve geniş bir dildir; her mefhumun ifadeye kabiliyeti vardır. Yalnız, onun bütün varlıklarını aramak, bulmak, toplamak, onlar üzerinde işlemek lazımdır. Türk milletini ve Türk dilini, medeniyet tarihinin ve kültür dillerinin dışında görmenin ne yaman bir yanlış olduğunu bütün dünyaya göstereceğiz.”20

“Türk dilinin, kendi benliğine, aslındaki güzellik ve zenginliğine kavuşması için, bütün devlet teşkilatımızın dikkatli ve alakalı olmasını isteriz.”

“Türk milletindenim diyen insan, her şeyden önce ‘Türkçe konuşmalı’dır. Türkçe konuşmayan bir insan; Türk kültürüne, Türk milletine bağlılığını iddia ederse buna inanmak doğru olmaz. Türk milletinin en bariz vasıflarından biri de Türkçe-dildir.”

“Türk milletinin milli dili ve milli benliği bütün hayatında hâkim ve esas kalacaktır”21 derken Atatürk, Türk dilinin diğer dünya diller arasındaki önemini, Türkçe konuşmayanın Türklüğe bağlı olamayacağını da ifade ediyordu.”22

Türk dilinin önemi ve Atatürk’ün bu konudaki hizmetleri hakkındak görüşleri doğrultusunda Hocam Herbert W. Duda’nın;

“Anadolu Türklerinin Türkçelerinde bulunan birçok kelimelerin Türk edebiyat ve yazı dilini zenginleştireceğine inananlardanım. Fakat bu tekâmül, Türkiye tarafından büyük bir gayretle yükseltilmesine çalışılan Anadolu halkının maddi ve manevi kültürel seviyesi sayesinde kendiliğinden meydana gelecektir…

Anadolu Türkleri, mâzi'de ve hâlihazırda siyasi ve kültürel başarılarıyla dünyayı hayrete düşürmüştür. Çünkü bu millet, Atatürk'ün izi üzerinde tekâmmül yolunda ilerlemektedir"23 dediği Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk; hayatının her döneminde Türk dili ve edebiyatı ile yakından ilgilenmiş, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Çankaya'da haftalık ve aylık olmak üzere edebiyatçılarla ve diğer meslek erbabı ile toplantılar yapmış, özellikle edebiyatı toplum yararına yöneltmek için direktifler vermiş ve öğretim programlarının da bu yolda düzenlenmesini emretmiştir.

Atatürk'e göre edebiyat, etkili bir eğitim aracıdır. O, edebiyatı 1937 yılındaki bir toplantıda şöyle tarif eder:

"Osmanlı Devri'nde ve bu güne kadar geçen Cumhuriyet döneminde ve bundan evvelki Türk kültür dönemlerinde ve hatta, bütün kültürel medeni cemiyetlerde edebiyat denildiği zaman şunlar anlaşılır:

- Söz ve manayı, yani insan dimağında yer eden her türlü bilgileri ve insan kudretinin en büyük duygularını, bunları dinleyenleri veya okuyanları çok âlakalı kılacak surette söylemek ve yazmak sanatıdır."24

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi Atatürk, edebiyatı yüce duygu ve düşüncelerle ifadesini bulan etkili bir eğitim aracı olarak görmesinin yanında,

"milli şuurun ayakta kalabilmesi ve uyanık bulunabilmesi için dil ve tarih uğrunda çalışmaya mecburuz"25 diyerek de millî şuurun yaratılmasında ve uyanık tutulmasında, Türk dilinin esas unsur olduğunu kabul etmektedir.

Bilindiği gibi Mustafa Kemal Atatürk'ün, bizzat Türk Dil Kurumu'nu kurması ile Türk milletinin varlığının ve geleceğinin korunması için esaslı bir eğitim aracı olarak gördüğü dil ve edebiyat eğitiminin maksada uygun bir şekilde yürütülmesi arasında yakın ve manalı bir ilişki olduğu açıktır. Bu

sebeple, orta öğretim kurumlarında öğrencilere; duygu, düşüne ve tasarılarını doğru ve etkili olarak anlatma, yazma kabiliyeti ile; güzeli çirkinden, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilecek mantık gücü kazandırmada, ilköğretim, lise ve yüksek öğretimde Türk dili ve edebiyatı dersi öğretiminde büyük görevler düşmekte ve ancak Türkçe-dil şuuru'nun bu şekilde verilebileceği vurgulanmaktadır.26

Sonuç olarak ifade edebiliriz ki, başlangıçdan buyana Türk devlet yetkililerinin tamamı; ister Türkçe eserler vererek, ister Türkçeye tercümeler yaptırarak, ister Türkçeyi resmi bilim dili haline getirip onu zenginleştiren, Türkçeyi karmaşıklıklardan kurtarıp, onu anlaşılır bir dil haline getirmeyi başaranlar da mutlak surette köklü bir Türklük şuuru ve Türk dili sevgisinin millî bir zevk ve his etrafında bütünleşmesiyle mümkün olduğunu görüyoruz. Böylece dünden bugüne Türkçeyi yaşatan bu âbide şahsiyetler Türkçe düşünmüşler, Türkçe konuşmuşlardır. Şüphe yok ki, Türkçe her zaman ve her yerde ebedîyete kadar böyle devam edecektir. Çünkü aradan on dört asırlık bir zaman diliminin geçmesine rağmen, Göktürklerden, Karamanlı Mehmet Beylerden, Sultan II. Murad Hanlardan, Mustafa Kemal Atatürk'e kadar herkesin Türkçe konusundaki hassasiyetleri birliktelikleri, Türkçenin önemini bugün de bir kat daha artırmaktadır.

B. Tercüme ve Telif Eserleriyle Türkçe-dil Şuuru'nu İşleyen Mutasavvıflardan Birkaç Örnek

A. Türkçeye Tercüme Yapan Mutasavvıflardan Birkaç Örnek

Türklerin İslam dini'ni kabullerinden sonraki dönemlerde pek çok kültürel faalaiyetler başlamış ve bu arada İslam dini ve tasavvufu daha rahat anlayabilmek için de bazı ülkelerarası ilmi ve kültürel yaklaşımlar olmuştur. Bu cümleden olarak özellikle Feridüddin Attar ve Hâkim Senâî, henüz daha Türk sofileri tarafından tercüme edilmez ve okunmazdan evvel, Türkler arasında doğrudan doğruya bir halk mistisizmi (tasavvufu) başlamıştı. Bu

durum, bir taraftan eski “Türk Hikmeti” ile birleşmeğe ve onun yerini tutmağa çalışırken, diğer taraftan da bu halk mistisizmi ile İran felsefi düşüncesine âit Türkçeye tercümeler yapılıyordu. Böylece Türkler, tasavvuf sahasında, hem ilk büyük ve orijinal eserleri Farsça olarak verirken, diğer yandan da yine Anadolu Türklerinin; itikadi-ameli ve zühdi oluşumlar içinde tasavvufî yaklaşımları oldukça önemli bir yekün tutuyordu. Buna göre Türk

bölgelerinde Türklerin tasavvuf anlayışını tanıyabilmek için onların başlangıçtan itibaren nasıl bir çalışma metodu uyguladıklarını görebilmek gerekiyordu. Bunların bu çalışma metodları ise; telif, tercüme, ocak uyandırma, ilmî ve idârî büyük liderler yetişme şeklinde oluyordu

Türk-İslam törelerinde bulunan; bütün inanç, birlik ve beraberlik, sevgi, hoşgörü, vatanın ve milletin bölünmez bütünlüğü bağlamında, milli ve manevi müştereklere bağlı, tasavvufî temler bünyesinde, bulundukları bölgelere göre, Arapça-Farsça eserler yazan veya Arapça-Farsçadan Türkçeye tercüme eden mutasavvıflar’dan birkaçı;

Orta Asya’da; Necmeddin Kübra, Azerbaycan’da Nizami-i Gencevî, Anadolu’da; Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi, Hacı Bektaş Veli ve Akşemseddin…vb.’leridir.

Arapça-Farsçadan Türkçeye tercüme eden mutasavvıflar ise; Ali Şir Nevai, Heratlı Melih Bahşi, Gülşehri, Ahmedî, Ahmed-i Dâi, Yazıcıoğlu Mehmed, Süleyman, Mir Haydar Türk …vb.’dir.

Diğer yandan Türk coğrafyalarında, Türk’ün anlayabileceği bir şekilde İslam dininin; itikadi, zühdi yaşayışları ve fikri olgunlaşmalarını temin için, hem Arapça-Farsça eserlerin yazılması ve tercümesinde, hem de sırr-ı hikmet ile Türk insanının düşüncelerini fikri sahada inkişaf ettirerek bütün bir toplumun eğitilmesi ve öğretilmesi yönünde gayretler sarfedilmiştir.

Bu sebeple tasavvufî sahada yazılan eserlerin Arapça ve Farsça olmasına rağmen; Necmeddin Kübra, Nizami-i Gencevi ve Mevlana Celaleddin-i Rümi'nin her üçü de Türk oldukları gibi, klâsik Arap ve İran tasavvuflarından çok farklı ve orijinal fikirler getirmişlerdir. Aynı asır içinde tasavvufî fikir hareketi olmakla kalmayıp, ahlâki ve siyasi teşkilât yapmaya başlamış, artık gerek Arap ve İranlıların tetkiki, gerek Türklerin kendi eserleriyle çıraklık devresini geçirmiş olan Türk mutasavvıfları, yeni nesiller için de "didaktik-öğretici" eserler de meydana getirmeye başlamışlardır.

B. Türkçecilik Şuuru ile Eserler

Veren Mutasavvıflardan Birkaç Örnek

Tarihin akışı içinde Türk halkı; ilim adamlarına çok önem vermiş, onların söylediklerini, âdetâ gökten inmişcesine kabul etmişlerdir. Ancak başlangıç döneminden itibaren bazı yazarların ve şâirlerin dillerinin halktan yana olmayıp, okumuşlardan yana olması sebebiyle bunların eserleri de halk tarafından fazla anlaşılamaz bir duruma gelmiştir. Bu cümleden olarak Dini-Taswavvufi Türk Edebiyatı mensubu mutasavvıflar, manzum ve mensur eserlerini daha çok halkın ve okumuşların anlayabileceği bir dille yazarak her iki kesim arasında bir köprü vazifesi görmüşlerdir. Bu sebeple Yusuf Has Hacib, Ahmed Yesevi, Mevlâna Celaleddin-i Rûmi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Hacı Bayram Veli, Süleyman Çelebi'den Zeynel Baba'ya kadar geçen zaman dilimi içindeki eserler halkın anlayabileceği bir üslûpla yazılmıştır.

Çünkü bunların hepsinin ortak özelliği; Türk milletine hizmet, yazılan bütün bilimsel çalışmaların, dil, üslub, anlatım şekilleri itibariyle kolay anlaşılabilir olmasını sağlamak, Türkçe ile her konuda güçlü eserler yazabileceğini göstermek, Türkçenin dünya dilleri arasındaki hak ettiği üstünlüğünü vurgulamak vb.'leridir.

Çünkü Türkçe ile her konunun rahatlıkla yazılışı, anlatılışı itibariyle onun dünya dilleri arasındaki belirgin yeri bir kere daha ortaya çıkıyordu. Bu cümleden olarak bu bölümde de Türkçe dil şuuruna sahip binlerce mutasavvıflardan sadece birkaçının isimlerini vermeye çalışacağız.

1. Ahmed Yesevi; Bilindiği gibi İslâmiyet'in Orta Asya'da yayılmaya başladığı ilk dönemlerde, âyetler ve hadisler aynen orijial şekliyle veriyor, fakat Türkçesi halka tam olarak anlatılamıyordu. Bu sebeple halk da, dini konuları fazla anlayamıyordu. Ulamalar ise, dini konuları yine câmilerdeki vaaz ve hutbelerinde Arapça ve Farsçaya dayalı olarak veriyorlardı. Hatta klasik şairlerde aynı şekilde Arapça-Farsçaya ağırlık veriyorlardı.

İşte bu durumlar karşısında, tıpkı XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud gibi Ahmed Yesevi de XII. yüzyılda Türkçenin önemine dikkat çekiyor, toplumun hocası olarak, özellikle dini ve tasavvufi konuları Türkçe anlatıyordu. Herkesin de her konuyu Türkçe olarak vermesini istiyor bu vesile ile de Türkçenin önemini ve Türkçe-dil şuurunu aşağıdaki dörtlüğü ile ortaya koyuyordu.

Hoş görmemekte âlimler sizin dediğiniz Türkçeyi
Âriflerden işitsen açar gönül ülkelesini
Âyet-hâdis anlamı Türkçe olsa uygundur
Anlamına yetenler yere koyar börk'ünü27

2. Yunus Emre: Türkçe, Müslümanlığı kabul eden Oğuz Türklüğünün dili'dir. Devrin medreselerinde, saraylarında konuşulan Farsçaya karşı, Yunus ve takipçileri, herkesin anlayacağı bir dille "dava"yı dile getiriyordu. Esasen henüz bir "Halk Edebiyatı" "Divan Edebiyatı" ikililiği de yoktu. Edebiyatımızın müşterekliği söz konusuydu. Muhtevâ itibariyle Mevlana'dan, Gülşehri'den, Aşık Paşa'dan, hatta klasik Arap mutasavvıflarından hiç farklı olmayan Yunus'un asıl farkı, kullandığı kelimelerde değil, kelimelere yüklediği yeni ve mücerret (soyut) manalarda,

dolayısıyla üslûptadır. Yunus'un milliliği de sadeliği de üslûbundan kaynaklanır. Çünkü Yunus Emre de yaşadığı devrin Türkçesiyle konuşmuş yazmıştır. Bu dili herkes seviyor ve anlıyordu.Yunus, Arapça ve Farsça tasavvûfî terimlerin Türkçe karşılıklarını bulan ve ilk defa kullanan kişidir.

"Kanatlandık kuş olduk uçduk elhamdülillah"

mısrasında; kanat, kuş, uçmak kelimeleri Türkçedir ve tamamı tasavvûfî birer kavramdır. Yunus "kanat" ile aşkı, "kuş" ile "rûh-ı kudsî"yi, "uçmak" ile "sülûk"ı kastetmiştir.

Yunus'un sade, derin ve milli olmasının bir diğer sebebi de, şiirdeki konuşma "mukaleme" üslubudur. O, hakikatleri söylerken çarpıcı, kısa, ahenkli kelime ve ifade kalıplarıyla karşısındakiyle senli-benli olmaktadır.

"İlahi bir aşk ver bana kandalığum bilmeyeyim.

Yavu kılayum ben seni isteyüben bulmayayım"

beytinde Yunus, iç diyaloga girmiştir. O, daha pek çok şiirinde dış âlemle veya iç alemiyle hep diyalog halindedir.

Yunus'un dilindeki bir diğer sihir, dış alemin, eşya unsurunun şiirinde çok rahat kullanılması ve o eşyaya yoğun manalar yüklemesidir.

"Dağlar ile taşlar ile çağırayım Mevlâm seni

Seherlerde kuşlar ile çağırayım Mevlâm seni"

veya;

"Gider idim ben yol sıra yavlak uzanmış bir ağaç

Böyle latif böyle şirin gönlüm eydür birkaç sır aç"

beyitlerindeki dağ, taş, kuş, ağaç motifleri doğrudan bir "fenomen" değil, derinden idrâk edilmiş bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Yunus çevresinde, hemen yanı başında gördüğü eşya ile Allah'a sefer halindedir. Dağ, taş, kuş bu bakımdan ayrı bir mana taşır. Yol sıra ile uzayıp giden bir ağaç, esasen insan ile özdeştir. O normal bir ağaç değildir.

İşte Yunus'un Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı mensubu olarak şairliğindeki üstünlük, millî dili kullanışındaki şiir üslubundadır. Bu bakımdan diyebiliriz ki, Yunus, İslam tasavvûfunu, Kur'an'ı ve hadisleri, insanî ve beşerî olan duyguları, ilahi aşkı, varlık ve birlik görüşünü, çağının Türkçesiyle, sade, fakat derin bir üslûpla açıklayan mümtaz bir şahsiyettir.

Bütün bunların içinde Yunus'un Türkçesi, fikirleri gibi müstesna bir yere sahiptir. O'nun asıl dehası, dili sanatkarane bir üslûpla kullanmasında aranmalıdır. Mutasavvıf şair Yunus'un kanaatimizce en dikkat çekici tarafı Türkçede dini-tasavvufi bir ıstılah ve mecaz dilinin kurucusu olmasıdır. Türkçe Yunus'un dilinde ve kaleminde estetikleşmiş, canlanıp yayılmıştır. Bu dil, İslamî Türk medeniyetinin o devirde taşıdığı bütün zenginliği içine alan ve aksettiren bir özellik arz eder.

Yunus'un kullandığı dil sadedir. Bu sadelik, şiirin özündeki derinliği veren bir sadeliktir. Bununla birlikte O, devrinin Türkçesinde var olan ve halk tarafından da anlaşılan Arapça ve Farsça kelimeleri de kullanmıştır. Zira bu zamanda Türkler, İslam medeniyeti dairesine çoktan girmişler ve Kur'an'a, sünnete ve mezheb'e hatta tasavvûfa ait bilgileri hazmetmişlerdir. Bu sebeple Yunus halkın âşina olduğu bir dil kullanmıştır. Hakikatte O'nun geniş bir zaman ve mekânda şöhret bulmasının esaslı sebeplerinden biri de ifadesi ve dilidir.

Yunus Emre'nin Divan'ı incelendiğinde, pek çok Arapça ve Farsça kelimenin Türkçe fonetiği uyarlandığı görülecektir; şiirde mesela çerağ (f), çırak; berk urmak (a-t); balkurmak, vasiyyet (a), vasyet; hecâ (a) hece şekillerine dönüşmüştür. Şiirdeki diğer bir özellik, manaları aynı olan Arapça, Farsça bir kelimeyle aynı manadaki bir başka kelime aynı şiirde, hatta aynı mısrada birlikte kullanılmaktadır. Devrin bütün kültür unsurlarında olduğu gibi dilin de bir istihale (değişme) yaşadığı bir zamandır.

Şiirde dikkat çeken bir başka özellik de, artık bugün unutulmuş pek çok arkaik kelimenin kullanılmış olmasıdır.

Yunus Emre, kullandığı dil, üslûp ve geliştirmiş olduğu terminolojiyle kendinden sonra yaşayan hem halk, hem de divan şairlerini hazırlayan kişi olmuştur. Bu devirde zaten edebî anlayışta ikilikten söz etmek, edebî geleneği zümrelere ayırmak diye bir şey düşünülemez.

Bütün buraya kadar verdiğimiz bilgilerden sonra, Yunus'un şöhretinin ve asıl dehasının sihrini dilinde aramanın lüzumunu tekrar hatırlatalım. Yunus, hangi tefekkür meyvesini hangi lisanda anlatmıştır da bu kadar sevilmemiştir? Bunu Nihat Sami Banarlı şöyle tespit ediyor:

"Yunus Emre'ye kadar, üç milletin, üzerinde asırlarca işlediği Acem lisanı bile vahdet-i vücûd inanışını Yunus kadar kolay söyleyememiştir. Hiçbir yapmacılığı olmayan, âdeta sanat kaygısı ile söyleniyormuş gibi sade ve külfetsiz bir lisanla söylenen Yunus'un şiirlerine hemen bütün tasavvûf edebiyatında benzer şiirler bulmak kolay değildir. Bu şiirlerin benzerleri, ancak O'nun yolunda yürüyen ve O'nun gibi söylemek azmiyle coşkun talebesinin bazı şiirleridir."

Yunus'ta, tasavvûfun söylenmesi güç heyecanları berrak bir su içindeymiş gibi zevkle görülür. Bu su, denilebilir ki, Yunus'un güzel mûsiki dolu saf ve temiz Türkçesidir. Bu öyle bir su'dur ki, bulunduğu kap sarsılıp, O'nu çağıldatan şâirin ruhundaki fırtınalar arttıkça daha çok berraklaşır.

Allah sevgisini, insandaki Allah'ı; her varlıkta Allah diyen bir ifade bulunduğunu söyler ve Tanrı'sına varamamak endişesiyle yandığı zamanlardaki acısını haykırırken Yunus, adeta eskiden söylenmiş şiirleri hatırlıyor ve onları tekrarlıyormuşçasına şiiri kolay söylemiştir.

Böylelikle, Anadolu'da XIII. asırda başlayan ve bir daha yerini hiçbir yabancı dile bırakmayan Türkçenin bu kat'i zaferinde Yunus Emre'nin büyük hizmeti vardır. Ancak, Yunus Emre Türkçesi, bazılarının yanlış

söyledikleri gibi öztürkçe değildir. Bu dil, ortak İslam medeniyeti içinde öteden beri gelişmeye başlamış ve bu ortak medeniyet dillerinden Türkçeleştirilmiş kelimelerle zengin bir İslami Türk dili'dir.

Türk milleti, bilhassa Anadolu ve Balkanlar Türkiyesi'nde, her türlü yabancı menşeli kelimeleri Yunus Emre asrından bu yana, büyük bir temsil kudretiyle Türkçeleştirilmiş, bunların pek çoğunu kendi dilinin söyleyiş inceliklerine uyarlıyarak Türkçe sözler haline getirmiştir.

İmanı ve ideali gereğince, geniş halk topluluklarına ses duyurmaya çalışan Yunus Emre'nin Türkçe'si, işte bu şartlar içinde sade ve çok güzel bir halk lisanıdır.

Nihayet Türkçe, Yunus Emre'nin kalemiyle zafere ulaşmış, en güzel şeklini almıştır. Yunus, bütün edebiyat tarihimiz içinde Türkçenin edebî bir dil haline gelmesinde en büyük, en mühim güç kaynağı olmuştur. Çünkü O'nun dili, kısacası İslâmî Türk medeniyetini ve inanç değerlerini bütün derinlikleriyle aksettirmektedir.28

3. Kaygusuz Abdal; Türkçeyi anasının ak sütü kadar berrak, helal ve Tanrı'nın dilinde konuşturan bir şâirdir.

Alâiyeli Alâadin Gaybî (Kaygusuz Abdal); eserlerinde dini-tasavvufi duygu ve düşüncelerini Kur'an-ı Kerim hükümlerine göre Türk dilinin de "fonotik-morfolojik-sentaks-semantik… vb." bütün kurallarına uygun olarak en mükemmel bir şekilde işleyen büyük bir şairdir. O, dinî konuları halkın en kolay anlayabileceği sade bir ifade gücüyle ele alır. Hatta o her eserinde Türkçenin üstünlüğünü çeşitli vesilelerle işler ve

"… ben Türkiceden başka dil bilmezem…" derken, Türk dilinin de sonradan ortaya çıkmış bir dil olmadığını vurgular.

Kaygusuz'a göre Türkçe; Hz. Âdem'den bu güne kadar varlığını sürdürmekte ve Gülistan adlı eserinde "Türkçe"nin kökeninin Hz. Âdem'e

kadar götürülmekte ve Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın Cennet'teki hayatları kısaca ele alınmaktadır. Burada bilinen suç sebebiyle Hz. Âdem'in Cennet'ten çıkması emredilmekte ise de Hz. Âdem'in

"belki affedilirim" ümidiyle bir müddet daha Cennet'te kalmayı düşünmesi karşısında Cenab-ı Hak, Cebrail'e şöyle buyurdu:

- "Ya Cibril, git Âdem'e söyle. Cennet'ten çıksın!"

Cibril, görevini harfiyen yerine getirir. Fakat Hz. Âdem Cennet'te kalma arzusunda ve suçunun affı konusunda ısrarlı gibi görünür. O zaman Cenâb-ı Hak Cebrail'e tekrar buyurur:

- "Ya Cibril, git Âdem'e Türki dilince söyle, durmasın, Cennet'i en kısa zamanda terk etsin"der.

Gülistan'da bu durum manzum olarak kısaca şöyle anlatılmaktadır:

Hak buyurdı Cebrâil'e var didi

Âdem'i cennet içinden sür didi

Geldi Cebrâil Âdem'e söyledi

Hak (buyrugunı) âyân eyledi

Cebrâil didi: "çıkgil Uçmag"dan Âdem

Tanrı'nın buyrugu budur iş bu dem

Nice ki söyledi Âdem gitmedi

Cebrâil'ün sözini işitmedi

Türk Dili'n Tanrı buyurdı Cebrâil

Türk Dili'nce söylegil dur git digil

Türk Dili'nce Cebrâil "hey dur" didi

"Duru-gel Uçmag'un terkin ur" didi.29

İşte bu buyruktan sonra Hz. Âdem Cennet'ten çıkar. Kaygusuz, bu eseriyle Hz. Âdem'in de Türkçe bildiğini ve Türkçe ile anlaştıklarını özellikle ifade etmek ister. Yani Kaygusuz Abdal, Türkçeyi;

“İlk İnsan Hz. Âdem’in de bildiğini, kendisine Cennet’te bu dille hitap edildiğini, bu dili anladığını ve bu sebeple de Cennet’ten çıktığını” vurgulamaktadır.

Ayrıca Kaygusuz Abdal, “Digûşâ” adlı eserinde bütün tasavvûf şair ve ediplerinin Türkçe şuurunu dillerinde ve gönüllerinde yaşattıklarını ifade etmektedir:

Ey derviş, mî-danî mî-dânî dir durursun

Sen hiç Türkîce bilmez misün?

der. Yine aynı şairimiz bu eserinin devamında:

…. biz dillerden Türk dilün bilirüz:

gün dogıcak irte oldı dirüz, tonalıcak gice

oldı dirüz. Suyun geldiğünden yana yukarı

dirüz, gittiğünden yana aşağı dirüz.

Türk dilince hemân bu kadar bilürüz.

demekle dillerden yalnız Türkçeyi bildiklerini açıkça ifade ediyorlar. Bu dönemde, Türkçenin mutasavvıf halk şairleri tarafından bu kadar ustaca kullanılmasının yanında dünyada başka milletlerin şairlerinde kendi dilleri için bu derece duyarlılık görülmemiştir. Hatta, yine aynı şairimiz:

“… biz yalnız Türkîceyi biliyoruz… bu dil dünya durdukça duracaktır ve bu dili herkes de öğrenecektir” şeklindeki son ifadesiyle Türkçenin her zaman ve her yerde sürecek olan önemini, devamlılığını ve bilim dili oluşunu vurgulamaktadır.

Demek oluyor ki Türkçenin bu ve buna benzer pek çok özellikleri dünyanın hiçbir kültüründe, edebiyatında ve şairinde bu kadar samimi bir şekilde ele alınmamıştır. Zirâ şâir, Yaradanı ile böylesine iç içe “Türkçe” konuşabilmektedir. Ayrıca Kaygusuz Abdal; Allah’ın “alîm” sıfatı ile bütün dilleri bildiğini, insanoğlunun Allah’a her zaman

“şah damarından daha da yakın olduğunu” bu vesileyle de olsa anlatırken, Türklerin İslam dini ve tek Tanrı inancının sonradan değil, tâ ezelden beri ilk insan Hz. Âdem’in yaratılışından bu yana kabul etmiş olduğunu da açıkca bilen ve vurgulayan bir şâirdir.

Kaygusuz Abdal, Atasözlerinin yanında deyimleri de en mükemmel bir şekilde eserlerinde kullanmaktadır:

İy gâfil ki sen uyursun

Kanı sen yine kan ile yursın

Ne baluk var ne su var tor salarsun

Balı tutmadın barbagun yalarsun

Tuz ekmek hakkını sakla iy safâ

Ta ki hoşnud ola senden Mustafa

Şöyle meşguldur bular kim işine

Elleri değmez ki başun kaşına

“Kaya kuşu gibi ömruni laklak ile geçirme, â’mâ gibi deve tepmesin somun sanma… boş tulumdan her ne agzuna gelirse fır-fır söylersün…”30

4. Hacı Bayram Veli: Medeni toplumların geçmişlerini inceleyen bilim adamları, yükselme çağlarının temelinde inanan, çalışan, şuurlu şahsiyetlerin varlıklarını görürler. Bu şahsiyetler milletlere hayat veren ebedî bir ruh gibidirler. İşte bu şahsiyetleren biri de Hacı Bayram Veli’dir.31

İslâmiyet’in Türkler tarafından kabulünden sonra nesillere; terbiye ile vicdani ve ahlaki davranışları telkin eden, toplumu mana etrafında bütünleştirmeye yönelten tevhid değer hükmünü benimsemiş örnek şahsiyetlerden biri olan Hacı Bayram Veli, Anadolu ve Rumeli’de birlik ve beraberliğin sağlanması ve Türk’e Türk dili ile seslenilmesi idealiyle hareket etmiştir.

Hacı Bayram Veli, eser yazmaktan çok, “insanla meşgul olma”yı tercih ederken “Şeyhü’r-Rûm” diye tanınan ve devletin resmi dil politikası doğrultusunda hareket eden, Anadolu halkı arasında da birlik ve beraberliğin sağlanması ve manevi hayatın şekillenmesi konusunda büyük katkıları olan bir şahsiyettir.

XIV. yüzyılda Anadolu ve Rumeli’de devam eden islamlaşma ve Türkleşme olayı, XV. yüzyılda daha güçlü bir biçimde devam etmiştir. Bu yüzyılda, Türk dili ve edebiyatının gelişmesine dönemin sultanı II. Murad önderlik yaparken, Anadolu’nun manevi mimarlarından Hacı Bayram Veli de bu Türkçe dil şuuru politikasını destekleyici gayretler içinde bulunmuştur.

Hacı Bayram Veli, Anadolu’da dil ve kültür birliğinin sağlanmasında Türkçenin önemini idrak etmiş, Türkçe eserler yazılmasında ve bazı eserlerin Türkçeye tercümesinde önemli yol göstericisi olmuştur. O’nun tasavvuf tefekküründe dil, fonksiyoner olarak yaşadığı dönemde Anadolu Türk’ünü birliğe götüren yegâne araç’tır.

Ahmed Bîcan’ın Envârü’l-âşıkîn’ı, Yazıcızade Mehmed Efendi’nin Muhammediye’si, Eşrefoğlu Rûmi’nin Müzekkinü’n-Nüfus’u bu ideallerin ışığı altında ve Hacı Bayram Veli’nin direktifleri ile Türkçe yazılmıştır.32

Hacı Bayram Veli’nin Türkçeye yönelmesinin ilginç örneklerinden biri de, O’nun tercümeye önem vermesidir. O, sohbetlerde okunmak üzere Fahruddin Iraki’nin “Leme’ât” adlı eserini İnce Bedrettin’e tercüme ettirmiştir.33 Yine Hacı Bayram Veli’nin halifelerinden Şeyh Ulvan Şirâzi’nin, şeyhin vefatından önce Şeyh Mahmud Şebusteri’ye ait “Gülşen-i Râz” adlı eseri Türkçeye kazandırdığını biliyoruz.34

5. Ahmed Bîcan: Ahmed Bîcan; dini ve tasavvufi konuları, ansiklopedik ve halk inanışlarıyla ilgili verdiği bilgileri halkın anlayabileceği basit kelimelerle, benzetmelerle ve sade bir şekilde ortaya koymuştur. O’nun

eserlerinde “tahkiye’den delil ve isbat yolu”na kadar bütün anlatım şekiklerine rastlamak mümkündür. Bu sebeple O’nun eserleri yüzyılar boyu halk tarafından ilgiyle okunmuş, yaygınlık kazanmış eserlerdir.

Ahmed Bîcan’ın eserlerinin anlatılışında; “müşâhede, tasvir, tefekkür, rivayet, efsane, hurafe, menkabe, din, öğretim, öğüt vb.’leri yan yana yürümektedir” diyen Kocatürk, V. M., ayrıca O’nun sade dille yazılmış eserlerinin kelime ve kavram yönünden de zengin ve üslubunun da tabiî ve canlı olduğunu belirtmektedir.35

Ahmed Bican’ın eserlerindeki cümle yapısı ve ifade şekli, eserin konusuna ve hitap ettiği zümreye göre değişiklik göstermektedir. Tasavvufi bir mahiyet taşıyan Münteha’daki dil ile ansiklopedik muhtevalı Acâibü’l-mahlûkât ve Dürr-i Meknûn’daki cümle yapısı ve ifade şekli farklıdır. Buradaki cümlelerin halka yönelik eserlerindeki düz cümlelerden oluşmasına karşılık, belli bir zümreye hitap eden eserinde ise Farsça edatlarla yapılmış birleşik cümlelerin oranı daha fazladır.36

Ahmed Bîcan, Envârü’l-âşikîn adlı eserini Türkçe yazış amacını şöyle belirtmektedir:

“Bir karındaşım var idi. Âlim va ‘ârif ve fâzıl ve kâmil Tanrı’nın hâsı ve erenlerün serveri idi. Ve dahı cihanun kutbı Şeyh Hacı Bayram’un sırrı idi. Ve dâim ben miskin ve derviş Ahmed Bîcan aydurdum ki, âlemlerde okunsun…. El-hâsul ilmün hâsılun bir yire cem eyledi ve andan sonra bana ayıtdı:

İy Ahmed Bîcan işit, ben senün sözünle cemî âlemün şerây’ın ve hakâyıkun bir yire cem eyledüm. İmdi sen dahı gel, bu kitabı ki Megâribü’z-zamân’dur Bunu Türkî dilü’ne döndürgil. Tâ kim bu bizüm ilün kavmi dahı marifet’den ve envâr-ı ilim’den fâide göreler. Ben miskin dahı anun mübarek sözi ile işbu kitabum kim Envârü’l-âşik’in’dür.37

Ahmed Bîcan, diğer eserlerini de halkın anlayabileceği sade Türkçe ile yazmış ve kendi İli halkının bu eserlerden faydalanmaları idealini taşımıştır.

"Veli Hacı Bayram, âli himmetinden istifade idüb bu Acâibü'l-mahlukat'ı Türkiceye döndürdüm. Bir yire cem idüb gene aduna Acâibü'l-mahkûkât didüm. Ümid budur ki, temam olub okuna, Bîcan'ı duâ'dan unutmayalar"38

Ahmed Bicân eserlerini, belli siyasi ve kültürel eğilimler doğrultusunda verdiği, O'nun kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.39 O, pek çok yabancı dille yazılan eserlerin bile kendi halkının da yararlanabilmesi için, onların da mutlaka Türkçe tercümelerinin yapılmasını ve herkesin eserlerini Türkçe yazmaları gerektiğini vurgulamaktadır.

6. Yazıcızâde Mehmed Efendi: Yazıcızâde Mehmed Efendi, Ahmed Bîcan'ın kardeşidir. Yazıcızâde'in Türkçeye en büyük hizmetlerinden biri olan Muhammediye'si Türkçe için âbide bir eserdir. Bu eser; dil, üslûb ve anlatım tarzları itibarıyla Türk halkının gönlünü fethetmiştir. Yazıcızâde bu eserinin "Hâtimü'l-kitâb" bölümünde Türkçe için de şöyle der:

….

Cihânun kutb u mâh'ı Hacı Bayram
Cihânun şeyh-i şâhı Hacı Bayram
Gözükdü sırr ile der müjdigâni
Ki verdi Hakk sana şol zindigâni
Ki sana bir kitab kıldı ihsan
Ki mislin düzmedi dünyada insan
Düzüldüyse arab düzdü ya a'câm
Denildiyse biraz dendi serencâm
Eger Türkî dili'nce varsa divân
Senüge düzülübdür yüce livân
Ayıttılarsa türlü dâsitânı

Ayıt kim gördü bu hoş gülsitânı

Bularun sözü budur kim bir insan

Bir insanı sevüb bulmuştu ihsan

Senin de cümle âlem ilmini Hakk

Sana verdi ona yazdun muhakkak

Cihan doldı nolısar söyledin sen

Cihânun halkını pes toyladun sen

Meşâyih sırrını keşfeyledün sen

Tamâmet kıl be kıl vasf eyledün sen.40

7. Eşrefoğlu Rûmi: Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı'nın önemli temsilcilerinden biri olan Eşrefoğlu Rûmi de Hacı Bayram Veli'den aldığı dini ve milli şuur ve feyzle üç mühim eserini halkın hizmetine sunmuş bu sebeple de asırlardır Türk halkının gönlünde hâla yaşamaktadır. O'nun Divan'ındaki İlâhileri bestelenmiş ve değişik meclislerde terennüm edilmektedir.

Eşrefoğlu Rûmi; nefis terbiyesini, ruh terbiyesini ve huy terbiyesini esas alan eseri Müzekkinü'n-Nüfus'u, herkes anlasın diye Türkçe kaleme almış ve zaman zaman tekrar metoduna baş vurmuştur. O, özetle şöyle seslenir;

"Zira fâideli sözleri takrir ve tekrar etmenin faidesi çoktur… Her kişi kim bu kitaba mütalaa kıla veyahud bu kitabı okuyub dinleye ve bu kitabun içinde olan nasihatları kabul edip onun ile amel eyleye, şeksiz o, nefsi emmâresinden halas olup mütmainne nefsiyle karar tuta…"41

Cihanı hiçe satmaktır adı aşk

Döküp varlığı gitmekdir adı aşk

Elinde şekkeri ayruğa sunup

Agu'yu kendi yutmakdur adı aşk

Belâ yağmur gibi gökten yağarsa

Başunı ana tutmaktur adı aşk

Bu âlem sanki Od'dan bir denizdür

Ana kendiyi atmakdur adı aşk

Var Eşrefoğlu bil hakikat

Vücudu fâni etmekdür adı aşk42

7. Hatipoğlu: Hatipoğlu, Türkçeye son derece önem veren, yaptığı tercümelere bile tercümeden ziyade Türkçe yazdıklarım diyen ve bu tür fikirlerin de öncüsü olan bir kişidir. Bu hususla ilgili olarak Hatipoğlu;

Genc hod budur peygamber sözidür

Kamu sözler gice bu gündüzidür

Yidi yıldur bellemişidüm bunı

Saklarıdum kim toga bir gün güni

Bu ‘arab dilini görem söyleyem

Döndürem Türkî dilince söyleyem

Tâ ki gizlü mâ'niler zâhir ola

Kıymeti dürlü cefâ vâfir ola

Yüz hikâyet yüz hadis'dür bu haber

Okıyan kişi göre kıla nazar

Kim resulullah sözidür bu kelâm

Türkî dil'de nazm idüb kıldum tamâm

Çün ‘arab dili'ni kıldum tercüme

Sözlerün hâssını sürdüm harcuma

Gözledüm kim bir yirin bulam nâ-gâh

Eyledüm kılam bunı bana penâh

Nâ-gehân göredüm ki bu devr-i zamân

Bir nazar ehlin ögüp virdi amân43

beyitlerinde bu fikre yer vermektedir. Hicri 812'de Bahrü'l-hakayik adlı eserini Karamanoğullarından Mehmed b. Halil Bey'e sunan Hatipoğlu, her ne kadar Ferahnâme'sini ilk defa olarak hicri 829'da Sultan Murad Han'a

sunmuşsa da, bazı yerlerini değiştrirerek bir yıl sonra Karamaoğlu İbrahim Bey'e sunarak bir Karamanoğlu Beyliği şairi olarak kalmıştır. Zaten Ferahnâme'nin 172. sayfasında;

Türk dili'nden ben bu sözi söyledüm

Terceme kıldum u hem nazm eyledüm

Çün tamam oldı bu söz kıldum nazar

Söz nizamın nâsiden kıldum hazer

Fikr idüb gördüm ki bu çarh-ı girân

Kıldı peydâ devr bir sâhib-kırân44

beytiylerinde eserini Türkçeye çevirip söylediğini ve bu tercümeyi de nazma çektiğini söylerken yine de bu durumlar anlatmaktadır. Mevlâna, Nizâmi, Sâdi, Şeyh Attar, Dehhâni, Ahmedî ve Şeyhoğlu'nu üstâd gösteren Hatipoğlu;

Dürişigör Hatipoğlı bu tuşda

Hebâ olmaz emeklerün bu işde45

beytinde, maddi durum bir tarafa, belki Türkçeye yapmak istediği hizmeti de gönlünden geçirmektedir. Ayrıca;

Eger Türkî vü Tat'ca vü 'arabca

Tefavüt olmaya 'ıyş u tarabca46

derken Türkçenin de diğer dillerden seviyesi itibariyle aşağı olmayan bir dil olduğunu vurgulamaktadır.47

8. Ali Şir Nevâi; bir mecazlar, cinaslar, kafiyeler ve fiiller dili olan Türkçenin ses ve mana inceliklerini, fiil zenginliklerini ve bunlara sağlanacak ifade imkanlarını çok iyi bildiği için, Türkçenin, bilhassa Farsçadan üstün tarafları bulunduğunu başkalarına da anlatmak ve ispat etmek ihtiyacını duymuştur.

Nevâi, Arapçanın büyük ve zengin bir dil olduğunu kabul ediyor; Kur'an ve Hadis diline karşı saygı gösteriyor; bu dilin güzelliğini, Kur'an

ve Hadisten örnekler getirerek belirtiyordu.

Buna mukabil, Türk ve Acem dillerini âdeta tarafsız bir görüşle mukayese ve muhakeme ediyor; Türkçenin üstün ve ağır basan taraflarını birer birer belirterek bunları Muhakemetü'l Lügateyn adlı eseri ile ifadeye ve ispata çalışıyordu. Türkçe ile Farisî'nin karşılaştırılması konusundaki bu kitapta Nevâî, Türkçenin neden ve hangi bakımdan Farsçadan daha üstün olduğunu pek çok delillerle ortaya koyuyordu.

Arapçada ve Türkçede bulunup Farisî'de bulunmayan bazı gramer inceliklerine de dikkati çeken Nevâî, Türkçede daha böyle nice incelikler olduğunu söyleyerek kendi zamanına kadar kimselerin bunları incelemediğini, inceleyip meydana çıkarmadığını da belirtmeye lüzum görür ve der ki:

"Farisî'de böyle bir mazmûn olmayınca, şâir ne yapacaktır?": "Türkçede böyle incelikler, derinlikler, yükseklikler çoktur. Bugüne kadar hiç kimse bunları inceleyerek meydana çıkarmadığı için gizli kalmıştır." "Türk'ün bilgisiz ve zavallı gençleri, güzel sanarak, Farsça şiir söylemeye özeniyorlar. Gerçekten bir insan iyi ve derin düşünse, Türkçede bunca zenginlik dururken bu dilde şiir söylemenin daha yerinde ve daha kolay olacağını anlar."; "Türk dilinin zenginlik ve genişliği bunca delillerle sabit olduktan sonra da lazımdır ki bu halk arasında yetişen sanat adamları, öz dilleri dururken, özge dillerle şiir söylemeleridir.": "Ve eğer her iki dille de söyleyip yazma kabiliyetleri varsa, öz dilleriyle, özge dille söylediklerinden daha çok söyleyip yazmalıdırlar."

Nevâi, Türk dili üzerindeki çalışmalarını Türkçenin güzelliğini, Türkçenin üstünlüğünü ayrıca şöyle dile getiriyordu:

"Anadili üzerinde düşünmeğe koyuldum: Türkçenin derinliklerine dalınca gözlerime on sekiz bin âlemden daha yüksek bir âlem göründü. Bu âlemin süsler, ziynetler içerisinde enginleşen göğü, Dokuz Gök'ten daha

yüksekti. Orada nice faziletler, nice yücelikler hazinesine rastladım. Bu hazinenin incileri yıldızların mücevherlerinden daha parlaktı.

Bu âlemin gül bahçelerine girdim. Gülleri, feleğin güneşinden daha parlaktı. Her yanında göz görmedik, el değmedik daha neler ve neler vardı.”

“Ama bu mahzenin yılanı kan dökücü ve güllerinin dikeni sayısızdı. Bunları görünce düşündüm ve dedim ki: Demek bizim Türk şâirleri bu korkulu ve dikenli yollardan çekindikleri için Türkçeyi bırakıp gitmişler.”

“Bu yol yüksek himmet istiyordu. Ben bu yoldan vazgeçmedim. Onun seyrine doyamadım. Bu yolda yürümekten korkmadım ve yılmadım.”

“Türkçenin fezâsında tabîatımın at’ını koşturdum; hayâlimin kuş’unu kanatlandırdım. Vicdânım bu hazineden, nihayetsiz kıymetli taş’lar, lâ’ller, inci’ler aldı; gönlüm, bu gül bahçesinin türlü çiçeklerinden uçsuz bucaksız güzel kokular kokladı.”

Nevâi, bundan sonra böyle bir dille yazdığı divanların ve diğer eserlerin adlarını söylüyor, haklarında kısa bilgiler veriyor. Bu arada:

“Zannedilmesin ki benim Türkçeyi övüşüm Türk olduğumdan ve tabîatımın Türkçe sözlere alışmasından ve Farisi bilmeyişimdendir. Aslında Farisi’yi öğrenmekte hiç kimse benim kadar gayret sarfetmemiş ve bu dilin doğrusunu yanlışını benim kadar iyi öğrenmemiştir.”

diyerek mevcut ve muhtemel itirazları karşılamış oluyor; daha başka mevzûlara, bu arada Hüseyin Baykara’ya hasrettiği yazılarından sonra kitabını şu sözlerle tamamlıyor:

“Türk ve Sart dillerinden keyfiyet ve hakikatlerini bu risâlede toplayıp, açıklayıp yazdım ve ona Muhâkemetü’l-Lügateyn adını koydum. Öyle sanıyorum ki Türk milletinin şairlerine büyük hak kazandırdım. Kendi öz dillerinin nasıl bir dil olduğunu öğrendiler ve Acemce söylenenlerin Türkçeyi küçümseyen sözlerinden kurtuldular.

Türk şâirleri benim bu gizli hakîkati ortaya koymaktaki gayretimi öğrenirlerse umarım ki beni hayır duâ ile anacak ve rûhumu şâd edeceklerdir.”

Bu satırlar ve bütün eserlerini Türkçe ile yazması bu idealist Türk şâiri’nin Türkçe dili için nasıl bir gayretle çalıştığını gösteren açık delillerdendir.48

9. Süleyman Çelebi: Süleyman Çelebi’nin Vesiletü’n-Necât’ı XV. yüzyıldan bu yana Türk halkı tarafından sanki Gök’den inmişçesine okumaktadır. Bu yaşayışın sırrı elbette ki O’ndaki Türkçedir. Çünkü Süleyman Çelebi eserinde; ağdalı, anlaşılmaz ve yapmacık cümle ve tamamlamalardan uzak, halkın bizzat anlayabileceği, anlaşılır ve sade bir Türkçe kullanır. O Türkün anlayacağı her türlü Anlatım Şekillerinden, atasözleri, deyimleri ve halk söyleşilerinden faydalanarak eserinde yer verir.

Allah âdın zikr idelüm evvelâ

Vâcib oldür cümle işde her kula

……….

Susadum su diledüm içmekliğe

Verdiler bir kıf ki dolu şerbeti

Kar’dan ag idi vü hem soğuk idi

Dahı şirin’di şekerden lezzeti

beyitlerindeki Türkçe onu asırlardır yaşattı ve yaşatacaktır da…

10. Aşıkpaşa: Şark’ın inanç sistemini iyi biliyordu. Farsçayı da iyi bilmesine rağmen, Garipnâme adlı eserini Türkçe yazmıştır. Çünkü O, Türkçeyi halka hitap için kullanmakla beraber bu dile layık olduğu kıymeti veriyor, milli dile bilerek hizmet yoluyla milli vazife görüyordu.

Âşıkpaşa’nın Türkçeciliği, yalnız asrının sade Türkçesiyle eserler yazmaktan ibaret değildir. Çünkü O, tıpkı Yunus’ Emre gibi Türkçe

yazmanın şuuruna ermiş, bizzat Türkçenin ehemmiyetini belirtmiştir. Bakınız O, Garibname'yi Türkçe yazışını;

Gerçi kim söylendi bunda Türk dili
İllâ malum oldı ma'nî menzili
Tâ ki mahrum kalmaya Türkler dakı
Türk dili'nde anlayalar ol hakı
Çün bilesün cümle yol menzillerün
Yirmegil sen Türk ü Tâcik dillerün
Kamu dil'de var-ıdı zabt ü usûl
Bunlara düşmüş idi cümle ukûl
Türk dili'ne kimsene bakmaz-ıdı
Türkler'e hergiz gönül akmaz-ıdı
Türk dahı bilmez-idi bu dil'leri
İnce yolu ol ulu menzilleri
Bu kitab anun-ıçun geldi dile
Kim bu dil ehli dakı ma'ni bile

mısralarıyla anlatırken böylece asrının Türkçecileri arasında da şerefli yerini almaktadır.

Bilindiği gibi Âşıkpaşa, Türklerin Hakk'ı anlamalarını, her dilin mutlaka Hakk'ı söylediğini ve hiçbir dilin yerilemiyeceğini, bu yüzden Türklere ve asla gönüllere akmadığını ve Türk diline değer vermediklerini söylemektedir. Ayrıca her dilin zabt u rabt altına alındığını, fakat Türkçenin bundan böyle mahrum olduğunu, hatta dil ilmini Türklerin de bilmediğini, bu kitabı sırf bu sebeple yazdığını, okuyanların Türkçe ile yazılmış olan bu eserde manaları bulmalarını istemektedir.49

11. Gülşehrî: Gülşehri, Mantıku't-tayr adlı eserini Türkçenin kudretini herkese göstermek için yazmıştır. Gülşehri, hemen hemen her bendin

sonunda kendi ismini veren ve Türkleri ve Türk dilini de ortaya koymayı ihmal etmeyen bir mutasavvıfdır ki;

Anı Türkî suretinde biz dakı
Söyledik tâzı gibi Tanrı hakı
Türk dilince dahı tâzıdan latif
Mantıku't-tayr eyledük ana harif
Ben bu Türkî defterün çün dürmeyen
Pârisicvesiyle degşürmeyem

derken O'nun Türk-i basit'in de ilk müjdejilerinden biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.50

12. İlyasoğlı Mercimek Ahmed, tercüme eseri olan Kâbusname'sinin her bölümünde Türkçesini anlaşır bir dil kullanılması zarureti hakkında şöyle söyler:

"Ey oğul şâir olup da şiir söylemeğe niyetlenirsen, şiirde sözünün rûşen olmasına, yani açık olmasına çalış, sakın gamsız söylemesin, yani örtülü söylemesin. Mesela, bir şiirde bir sözün anlamını yalnız sen biliyorsan, başkası bilmiyorsa böyle sözü söylemeye, çünkü şiiri halk için söylerler, kendi kendileri için söylemezler. Öyleyse şiirin anlamını açık gerektirir ki açıklığından ötürü herkes beğensin."51

13. Erzurumlu Kadı Darîr: Kadı Darir de Türkçecilik şuuru içinde eserler veren mutasavvıflarımızdan biridir. Nitekim Mısır Sultanı Bakuk'un emriyle yazdığı Türkçe Siyretü'n-Nebi adlı eserinde Türkçecilik şuurunu şöyle işlemektedir.

Söylemişdür Darir Türkî dilin
Sec'ini şi'rine şi'ar itmiş
……
Resul'ı sevdügi gayet de siresin anun
Buyurdı Gözsüz'e kim Türkî dilce söyle sen

beyitlerinde ifade ettiği şekliyele Türkçe söylemek, onun seciini şiirine şiar ettiğini, fakat eserin Türkçe yazılması için Sultan Berkuk'un kendisini teşvik ettiğini söylemektedir.52

14. İzzeddin Ahmed; Süheyl ü Nevbahar'ın da Türkçeye olan sevgisini ve Türk dili karşısındaki hassasiyetini şöyle ifade eder:

"Cihanda bugün resmi ile gider

Ki öküş kişi Türkiye meyleder

Bu hikmet durur kişi ger eyleye

Ki dilince her kavm ile söyleye"53

Türk diline yabancı unsurların girmesi 14. yüzyılda başlamış, 17 ve 18. yüzyıllarda da doruk noktasına ulaşmıştır. Divan şiirinin kendine ait estetiği ve dil özellikleri bir bakıma bunu zaruri kılmıştır. Ancak, halk şiiri de kendi estetiği ve hitap ettiği kesimin dili ile varlığını sürdürmüştür.

Kültür unsurları bakımından ayrı özelliklere sahip olan bir saz şairi ile divan şairinin aynı estetik özellikleri kullanılıp işledikleri iki şiir arasında yapılacak basit bir mukayese bile, yazımızda işlemeye çalıştığımız dil bilincinin ne olup olmadığını ortaya koyacaktır. Aynı kültür unsurlarını işleyen, ancak, sunuş ve üslûp farkları taşıyan bu şairlerimizden biri olan Köroğlu'nun şiirini ele alalım.

14. Varsak: Varsak tesadüfen seçilmiş bir örnektir. Burada, Said Emre, Karacaoğlan, Dadaloğlu gibi şâirlerimizden de fazlasıyla örnekler verebiliriz. Ancak halk şâiri Varsak'dan bir örnek verelim:

Hey salınup giden gonca

Hırâman dala benzersün

Ezel bahârda açılmış

Goncecik güle benzersün

Ezel baharda açılur

Yoluna serden geçilür

Altın kadehten içilür

Kırmızı güle benzersün
Şol dilberin ala gözü
Mest ü hayrân itdi bizi
O mestâne didüğüm sözi
Ârifsen bile benzersün
Seni Yaradan'a minnet
Hüsnin bağı olmış zinet
Hey zâlim gamzesi cellâd
Gönlümüz ala benzersün
Varsak şeydür hey cihanun
Sensiz karar itmez cânun
Âhır varı varı benüm
Didügüm ola benzersün54

şiirindeki gonce, hırâmân, bahar, gül, altın, kâdeh, mest, ârif, gamze, cellâd… gibi benzetme unsurları, Divan edebiyatının, teşbih ve mecaz unsurları ile aynıdır. Bu ise, üslûpları birbirinden biraz farklı olsa da, şairlerin ortak bir kültürü yaşadıklarını ve aynı kültürü ifade ettiklerini göstermektedir. Ancak, halk şairlerinin dili daha sadedir.

15. Kul Himmet: XVI.yüzyıl Bektaşi şâiri olan Kul Himmet, Türkçeyi sade ve herkesin aladığı bir şekilde kullanmalktadır. O'nun bu sahada verdiği eserlerden birkaç örnek vermeye çalışalım:

Seyyâh oldum şu âlemi gezerim
Bir dost bulamadım gün akşam oldu
Kendi efkârımca okur yazarım
Bir dost bulamadım gün akşam oldu
İki elim gitmez oldu yüzümden

Ah ettikçe yaşlar gelir gözümden

Kusurumu gördüm kendi özümden

Bir dost bulamadım gün akşam oldu

Bozuk şu dünyanın temeli bozuk

Tükendi daneler kalmadı azık

Yazıktır şu geçen ömre yazık

Bir dost bulamadım gün akşam oldu

Kul Himmet üstadım ummana dalam

Gidenler gelmedi bir haber alam

Abdal oldum şal giyindim bir zaman

Bir dost bulamadım gün akşam oldu55

mısralarında sade vatandaşın anlayacağı bir dil ve anlayış seviyesi söz konusudur. Şair, şiirinde "meramını anlatmayı" esas almaktadır.

Netice olarak diyebiliriz ki: halk ve tasavvûf şairleri eserlerinde genellikle halktan biri gibi konuşmakta, çarşıda pazarda yaşayan insanlar gibi hitap etmektedir. Atasözleri ve deyimlerle de desteklenen halk söyleyişleri sade ve akıcı bir üslûbun ortaya çıkmasını temin etmektedir. Bunun yanında; aşk, tabiat, güzellik konuları ve tasavvûfî temalar halkın anlayabileceği kelimelerle, benzetmelerle ve sade bir dille verilir.

Tasavvûf şairleri Türkçenin bütün üslûp özelliklerinden de azamî derecede istifade etmişlerdir. Hatta onlar; aruzu bile bu rahatlıkla kullanır ve tasavvûfî konuları işlerken müracaat ettiği pek çok üslûp özelliklerinden de faydalanmasını bilmişlerdir. Bu cümleden olarak onlar nasihat ve hitap yoluyla da istedikleri konuyu anlatmaktadır:

Toprak ol acîb tekebbür eyleme

Haddünden artuk keleci söyleme

Kanda bir miskin görürsen dut elin

Böyle varmışlar bu yolın evvelin

Gül olgıl bu yolda diken olmagıl

Yol varan miskine düşman olmagıl56

……

Fikriyle Hakk'ın hikmetün

Cümle O'dur zâhir bâtun

Ko, bu ikilik sıfatun

Cehd eyle bir ile "bir" ol

Acep niçün yabandasun

Hak sende sen ki kandasun

Irak yire uzanmagil

Kendözüne gel hazır ol57

Nasihat ve hitap yoluyla anlatmada, atasözleri ve deyimlerin de kullanıldığı görülmektedir. Böylece bu şairler, halk diliyle konuşmakta, eserlerini halkın rahatça anlayacağı bir şekilde söylemektedir. Özellikle, bu üslûp içinde halk şairlerinin, atasözlerine sık sık başvurduklarını görmekteyiz.

Ana kim yitmedün elün sunmagıl

Sınacak budağa zinhar konmagıl

Bitmeyecek yere tohum ekmegil

Boynunu sun yola başun çekmegil

Yorganın bak ayagun daşdan sakun

Sırrınu sevdügün kardaşdan sakun

Cetük arslan ile dutmaya pençe

Deve yükin çekebilmez karınca

Su görmeden etegün çemrenürsin

Meger sen bülbüli legleg sanırsın

Ata arpa, sığıra saman gerek

Hayvanın budur âdeme nân gerek

Eşegün boynuna dakma inciyü

İnsanun insan gerekdür her huyı

Devenün nesüne gerekdür hamam

Her işün özge hâli var iy âdem

Tanbura sazına dana oynamaz

Kerkes ile hem-nişîn olmaya bâz

Eve geldün-ise dökül çalmagıl

Yola diken halvaya tuz sarmagıl58

Bu söyleyişler Yozgatlı Hüzni'de şu mısralarda ifadesini bulur:

Dost kazan düşmanı doğurur ana

Her vardığın yerde kuzum yap binâ

Kötü söz içerden çıkmaz dâ'imâ

İyilikde hiç olmaz nisyan dimişler

……

Herkes ittiğini elbette bulur

Sanma ki zâlim de zulm ile kalur

Dünyâda Hak kulun imtahân kılur

Hüznî'ya incitme bir cân dimişler59

Verdiğimiz bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, bütün dillerde mevcut olan dilin psikolojik özelliği, şairlerin Türkçe söyleme temayülünün başlıca sebebidir.

Dil her şeyden önce şuur işidir. Türk milletinin muhtelif kültür ve coğrafyalarda bulunmasına rağmen, unutmadığını ve bu güne getirdiği bir millî dili vardır. Bu dil, gençlere sirayet ederken gelişen canlı bir varlıktır.

Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde klasik İslam mutasavvıflarının en grift İslami ve tasavvûfî fikirlerini anlaşılır bir Türkçe, yani halk Türkçesiyle aktardığı bilinmektedir. Yine, Yunus Emre, özellikle divanındaki derin

fikirleri, sehl-i mümteni diyebileceğimiz basit söyleşileriyle ifade etmektedir. Meselâ; ölüm fikrini işlerken şöyle hitap eder:

Ölümden ne korkarsın

Korkma ebedî varsın

demektedir.

Tarif ve izah etme üslûbu olarak da adlandıracağımız doğrudan doğruya anlatma üslûbu, halk şairlerinde hâl ve hislerin, tasavvûfî umdelerin tarif edildiği üslûp şeklidir. Kaygusuz Abdal:

Dokuz felek bizim sevyânumuzdur

Yedi yir yüzi hem seyrânumuzdur

Zirâ insân sûretidür don'umuz

Kamu âlem bizüm hayrânumuzdur60

mısralarında ise bu üslûbu halk şairlerine has bir sadelikte kullanmaktadır.

Demek oluyor ki Türkçeyi; Türk devlet ve bilim adamları ile mutasvvıf şâirlerimiz, ana sütündeki helallik inanacında olduğu gibi, hem berrakça kullanmışlar, hem de en mükemmel bir şekilde korumuş ve kollamışlardır. Türkçe, Türklüğün şanı, şerefi ve bayrağıdır.

1 Kaplan, Mehmet, Hikaye Tahlilleri, İst. 1979, s. 8.

2 Mengi, M., Eski Türk Edebiyatı Tarihi, s. 5.

3 Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, İstanbul 1985, C. 1, s. 15.

4 Kaşgarlı Mahmud, (Tercüme Eden: Besim Atalay), Divânü Lûgati't-Türk, Tıkı basım s. 2-3; Köprülü, M. F., Edebiyat Araştırmaları, s. 35-36.

5 Kaşgarlı Mahmud, (Tercüme Eden: Besim Atalay), Divânü Lûgati't-Türk, Tıkı basım s. 3-4; Caferoğlu, Ahmet, Kaşgarlı Mahmud, (1000 temel eser serisi, 30 İst. 1970).

6 Kargarlı Mahmud, Divân-ı Lügati't-Türk, s. 3.

7 Bananlı, N. S., a.g.e., C1, s. 298-299.

8 Yavuz Kemal, XIII-XVI. Asır Dil Yâdigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Yıl: 2, C. 2, Sayı: 7, İstanbul 1980, s. 11-12.

9 Yavuz, K., a.g.m., s. 35-36.

10 Milli Kütp. Nu 754, t. 3/68).

11 Yavuz, K., a.g.m., s. 12.

12 Yavuz, K., a.g.m., s. 13.

13 Yavuz, K., a.g.m., s. 13; Kadı Dair, Siyretü'n-Nebi, Topkapı Saray Ktp., Koğuşlar Böl., No. 993, s. c., v. 2a, 16-20. beyitler.

14 Banarlı, N. S., a.g.e., C. 1, s. 567-568.

15 Yavuz, K., a.g.m., s. 15-17.

16 Bak. İpekten, H., Güzel, A., Kaygusuz Abdal, Divân Eedbiyatında Edebi Metinler, İstanbul 1996, s. 24.

17 Yavuz, K., a.g.m., s. 22-23.

18 Güzel, A., Milli Kültür ve Milli Birlik, Anakara 1991; Mustafa Kemal Ataürk'de Milli Birlik ve Beraberlik, Çanakkale, 1997; Kaplan, M., Kültür ve Dil, İstanbul 1982, s. 45.

19 Cunbur, Müjgan, Atatürk ve Milli Kültür, Ankara 1981, s. 35.

20 Korkmaz, Zeynep, Dil İnkılabının Sadeleşme ve Türkleşme Akımları ve Arasındaki Yeri, Anakara 1985, s. 17; Güzel, A., Milli Kültür-Milli Birlik, s., 239-252.

21 Genel Kurmay Başkanlığı, Atatürkçülük, Ankara 1982, s. 8.

22 Güzel, A., Mustafa Kemal Atatürk'de Milli Birlik ve Beraberlik, s. 34-37.

23 Güzel, A., Hilâfet'den Cumhuriyet'e Geçiş, Ankara 1989, s. 200.

24 Sadi Borak, Atatürk ve Edebiyat, İstanbul 1972, s. 71.

25 Utkan Kocatürk, Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri, Ankara 1984, s. 124.

26 Sever, Sedat, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi, MED, sayı: 6, Ankara 1986 s28-29.

27 Bice, H., Hoca Ahmed Yesevi, Ankara 1993, s. 92.

28 Bak. Mustafa Tatçı, Yunus Emre Güzel, A., Kaygusuz Abdal, Divânı, Ankara 1991, s. 34-36.

29 Güzel, A., Kaygusuz Abdal, s. 220-221.

30 Güzel, A., Kaygusuz Abdal, s. 211-212.

31 Bak: Bayramoğlu, Fuat, Hacı Bayram Veli, Ankara 1983, C. 1; Güzel, A. Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı, Ankara 2000, s. 295-302.

32 Cebeci, Ethem, Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1994, s. 160.

33 Ayni, Mehmet Ali, Hacı Bayram Veli, İstanbul 1343, s. 80-81.

34 Cebecioğlu, E., a.g.e., s. 160-161.

35 Kocatürk, V. M., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 301.

36 Kocak, A., Gelibolulu Ahmed Bican’ın Eserleri Üzerine Bir İnceleme, Basılmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale, 2000, s. 108-109.

37 Ahmed Bîcan, Envârü’l-âşikîn, Süleymâniye Kütp., Hasib Ef. Böl., no. 211, v. 2b.

38 Ahmed Bîcan, Acâibü’l-mahlukât, İstanbul Üniv. Kütp., TY., No. 6797, v. 3a.

39 Daha geniş bilgi için bak: Koçak, Aynur, Gelibolulu Ahmed Bîcan’ın Eserleri Üzerine Bir İnceleme, (basılmamış Doktora tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2000, s. 58-109, vd.

40 Çelebioğlu, Âmil, Muhammediye, C. II, Ankara 1996, s. 592.

41 Kara, Mustafa, Eşrefoğlu Rûmi, Ankara 1995, s. 51.

42 Ahmet Necdet, Tekke Şiiri (Dini-Tasavvufi Şiirler Antolojisi), İstanbul 1997, s. 209.

43 Ertaylan, İ. H., Bahrü'l-Hakâyık, İstanbul 1960, s. 16.

44 Ertaylan, İ. H., a.g.e., s. 18.

45 Ertaylan, İ. H., a.g.e., v. 4b/beyit 12.

46 İsen, Mustafa, Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, İnceleme metin,

Doktora Tezi, Erzurum 1973, s. 8-9, 1.

47 Yavuz, K., a.g.m., s. 49-51.

48 Banarlı N. S., a.g.e., C. 1, s. 425-427.

49 Yavuz, K., a.g.m., s. 33-35; Âşıkpaşa, Garibnâme, Atatürk Üniv. Özege Ktp., A. S. Levent Yaz., No. 389, v. 287b/10-19. beyitler.

50 Yavuz, K., a.g.m., s. 43-44.

51 İlyasoğlu Mercimek Ahmed; Kabusname, (Haz. Atilla Özkırımlı), s 73.

52 Yavuz, K., a.g.m., s. 46-47.

53 Levend, A. S., Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, (3. Baskı), s. 8.

54 Elçin, Şükrü, Halk Edebiyatına Giriş, Ankara 1986 s. 204.

55 Ergun, S. N., Bektaşi Şairleri ve Nefesleri C. 1-2 İstanbul 1955, s. 197.

56 Güzel, A., Kaygusuz Abdal, Ankara 1981 s. 186.

57 Güzel, A., Kaygusuz Abdal, s. 187.

58 Güzel, A., Kaygusuz Abdal, s. 209-212.

59 Oğuz, Öcal, M., Yozgatlı Huzni, Ankara 1988, s. 166.

60 A. Güzel, Kaygusuz Abdal, s. 190.

Sözlükçülük Tarihinde Farsça-Türkçe İlk Çeviri Sözlüklerinin Ortaya Çıkması / Dr. Cemile Alikızı Sadıkova [s.838-844]

Bakü Üniversitesi / Azerbaycan

Aynı coğrafi mekânda oturan Azerbaycan Türkleri ile Farsların çok eskiden birbirleriyle toplumsal, ekonomik ve kültürel ilişkide bulunmaları ilim aleminde bilinmektedir. Şüphesiz ki, herhangi bir halkın diğer halklarla kültürel ilişkisi onun mânevi gelişimini de etkiler. Azerbaycan Türkleri'yle Farslar arasındaki asırlardır süren çok yönlü edebî-kültürel ilişkiler sonraki kuşaklarda etkili olmuştur. Bu durum Fars dilbilim tarihinde sözlükçülüğün oluşması ve gelişimi sürecinde de açıkça izlenilmektedir.

Farsça sözlükçülük geleneğinin ortaya çıkması ve gelişiminde Doğu halklarının aydınları ile birlikte Azerbaycan Türklerinin de hizmeti inkar edilemez. Bu ilmin araştırılmasında Azerbaycan bilginlerinin birçok katkısı vardır. Çeşitli ilim alanlarında onların yararlı faaliyeti Orta Çağlarda daha

fazla gözükmektedir. Bu bakımdan Fars dilinin sözlükçülük tarihini ele almak, onu araştırmak kaçınılmaz olduğu kadar aktüeldir de.

Orta Çağlarda Yakın Doğu'da İslam kültürünün geniş yaygınlaştığı İran ve diğer Doğu ülkelerinde Arap dili yalnız devlet dili, din dili olarak kalmıyor, aynı zamanda edebiyat ve bilim diline, diğer bir ifadeyle, İslâm dünyasının iletişim diline (Lingua Franca) dönüşüyordu. İşte bu yüzdendir ki, Arapların kuvvetli etkisinde bulunan ülkelerin aydınları da Arapşinaslığın gelişimine katkı yaptılar.

Samanilerin hâkimiyete gelişiyle canlanmağa başlayan Fars dili daha Gazneliler Dönemi'nde oluşmuş bir dil olarak, devlet dili düzeyine yükselmişti. X. yüzyıldan başlayarak, İran'da yazı dili iki farklı alanda iki farklı dilin kullanımı şeklinde karşımıza çıkar. Devlet dili düzeyine kalkan Farsçayı ve ilmi çalışma dili olarak Doğu'da yaygınlaşmış olan Arap dillerini araştırmak ve genç kuşağa öğretmek Türk dünyası aydınlarını daha fazla düşündürmeğe başlamıştır. Onlar bu dilleri öğrenmenin esas temel yollarından biri olarak çeviri sözlükleri hazırlamağa başlamışlardır.

Bin yıllık bir gelişim yolu olan Fars sözcüklüğü çağdaş Fars dilinin oluştuğu dönemden sonra meydana gelmeğe başlıyor. Arap sözlükçülüğünün en yüksek gelişim aşamasında bu ilimden kaynaklanıp ilk adımlarını atmağa başlayan Fars sözlükçülüğünün meydana gelmesinde en büyük ağırlık Azerbaycan bilginlerinin üzerindedir. Onlar Fars sözlükçülüğünün temelini oluşturan ve ilerideki gelişiminde büyük önemi olan çok sayıda değerli sözlükler ortaya çıkarmışlardır. Asırlardır Azerbaycan halkının ilim ve sanat doruğunda bulunan bilginlerinin ortaya çıkarmış oldukları ve şimdiki varislere ulaştırılamamış benzersiz eserleri bulunup incelenmemiştir. Azerbaycan Türklerinin ilim alanında pek az bilinen veya tam unutulan eserlerini keşfedip, onun kültür tarihindeki yerini tespit etmek oldukça kıymetlidir.

Türkoloji ve İranşinaslıkta ilk çeviri sözlüklerinin ortaya çıkması aynı döneme rastlar. İlk kez XI. yüzyılda Türkolojide Türkçe-Arapça, İranşinaslıkta Arapça-Farsça sözlüklerin hazırlandığı görülür.

Mahmut Kaşgari XI. yüzyıl'da Türkçe-Arapça ilk çeviri sözlüğü olan ünlü "Divanü Lüğat-it Türk" adlı eserini yazmakla, yalnız Türk dilinin değil, aynı zamanda Yakın Doğu sözlükçülüğü tarihinde çeviri sözlüklerinin temelini atmış oldu.

XI. yüzyıl Fars sözlükçülüğünde çeşitli (Arapça-Farsça iki dilli ve Farsça yorumlu) sözlüklerin hazırlandığını görmekteyiz. Bu dönemde filolojik yorumlu Farsça sözlüklerin hazırlanması daha çok tercih edilmiştir. Bu tür ilk yorumlu sözlüklerden "Tefasir fi lügat-il Furs"u Tebriz'de Azerbaycan şairi Katran Tebrizi, "Lügat-i Fors"u Nahçıvan'da İran şairi Esadi Tusi yazmışlardır.

Fars sözlükçülüğünün ilk döneminde (XI. yüzyıl) Farsça-Türkçe sözlüklere rastlanmaktadır.

Fars sözlükçülük tarihinde XII. yüzyılda pek fazla çalışma yapılmamıştır. Temeli XI. yüzyılda Azerbaycan'da atılan Fars lügatçiliğinin XII. yüzyılda kaydedilen boşluğunu bu dönemde yeni bir yönde ansiklopedik sözlükler yazan Azerbaycan bilgini Hubeyş Tiflisi doldurmuştur. Bu dönemde Fars sözlükçülüğünde ansiklopedik Fars sözlüklerinin meydana gelmesi ünlü bilgin Hübeyş Tiflisi'yle başlamıştır.

Azerbaycan halkının Orta Çağlarda yetiştirdiği ünlü kişiler arasında Hübeyş Tiflisi'nin kendine has bir yeri bulunmaktadır. Ama ne yazık ki, onun hayatı ve eserleri üzerine mufassal bilgi veren bir kaynağa henüz rastlanmamıştır. O'nun hayatı ve eserleri üzerine üstünkörü bilgiyi zaten kendi eserlerinin önsözlerinde verilen kısa notlardan ve bilginin eserlerine dayanan kimi kaynaklardan almak mümkündür. İşte bu büyük bilginin hayatının Tiflis Dönemi, çocukluk ve gençlik yılları üzerine bilgiler, ne

eserlerinin önsözlerinde olsun ve ne de diğer bilimsel kaynaklarda bulunmamıştır.

E. N. Munzevi'nin yazdığına göre Hübeyş Tiflisi'nin adları kaydedilen 16 eserinden 9'u elimizdedir. Bu 9 eserden 8'i Fars, biri Arap dilinde yazılmıştır. Geriye kalan belirsiz 7'sinin dili üzerinde bir fikir söylemek zordur.1 O'nun Arap ve Fars dillerini mükemmel bildiğini eserlerine dayanarak söylemek mümkündür.

Hübeyş Tiflisi hayatının gençlik yıllarından sonra gelen esas kısmını Türkiye'nin Konya şehrinde Anadolu Selçuklarının sarayında geçirdiği, ömrünün sonuna kadar II. Kılıç Arslan bin Mesut'un Sarayı'nda yaşayıp, eserlerinin çoğunu da burada yazdığı eserlerinde kaydedilmiştir. O, eserlerinin önsözünde bu eserini siparişiyle yazdığı kişiyi veya eserini ithaf ettiği kişiyi belirtmiş, fakat H. 550 yılından önce yazdığı eserlerinin önsözünde bu kayda rastlanmamıştır. O, yalnız H. 550 yılında tamamladığı "Kifayet-et-Tıp" eserinin önsözünde kitabı II. Kılıç Arslan bin Mesut'un oğlu şehzade Kutbettin II. Melikşah'a ithaf ettiğini kaydediyor. O'nun H. 550-551 yılları sonrası yazdığı eserlerinin önsözlerinde II. Kılıç Arslan'ın adına sıkça rastanılır. Bu kayıtlar Hübeyş'in H. 550-551 yıllarında II. Kılıç Arslan'ın hâkimiyeti döneminde Konya'ya geldiğini kanıtlıyor.

Kendi döneminin yetenekli astronomi uzmanı, astrolog, tabip, sözlük uzmanı, matematikçi olarak tanınan ve ilmin çeşitli alanlarında kalemini deneyen Hübeyş Tiflisi tıbba ait "Kifayet-et-Tıp", "Beyan-et-Tıp", "Takvim el-Edviyye", sözlükçülüğe ait "Kanun-e-Edep", "Vücuh-el-Kur'an", "Tercüman-e Gevafi", astronomi ve astrolojiye ait "Medhel ile ilim-in-Nücum", "Beyan-en-Nücum", "Melhemeye Daniyal", "Kamil-et-Tabir" vs. gibi eserler yazmış, fakat onların çoğu bizlere ulaşmamış, belli olanları ise araştırmacılarca detaylı olarak araştırılıp incelenmemiştir.

Hübeyş Tiflisi’nin eserlerinin el yazmaları eski Sovyetler Birliği ülkesinde pek az bulunmaktadır. Onlardan “Kifayet-et-Tıp” (S. Petersburg, Taşkent), “Melhemeye Daniyal” (S. Petersburg), “Kamil-et-Tabir” (Taşkent, Bakü), “Lügat-i-Gevafi”nin (Bakü) el yazması nüshaları bulunmaktadır.

Kaydetmek gerekiyor ki, Selçuk sultanları sarayında yazılan eserlerin dilinin Farsça olması tercih edildiği için başarılı ve verimli dönemini bu saraylarda ortaya koyan Hübeyş Tiflisi eserlerinin ekseriyesini Fars dilinde yazmış, düşüncelerini halkın anlayabileceği sade bir dilde ifade etmeğe çalışmıştır. O’nun Türk dilinde yazdığı eserlere rastlanmamıştır.

Tüm bu söylenenlere dayanarak, şu kanıya varmak olur ki, derin zeka, zengin deneyim sahibi Hübeyş Tiflisi sözlük çalışmalarıyla Fars sözlükçülüğüne birçok yenilikler getirmeği başarmıştır. Farsça ansiklopedik sözlüklerin, alfabe dizisiyle sözlük hazırlamanın özünü, temelini atmış, geleneksel Arapça-Farsça çeviri sözlüklerinin gelişimine öncülük etmiş ve yazdığı sözlüklerle XII. yüzyıl Fars sözlükçülüğündeki açığı kapatmıştır. XI-XII. yüzyıllarda hazırlanan eserler de dönemin talebi uyarınca Arap, Fars dillerinde yazılmıştır.

XIII. yüzyıl, Azerbaycan tarihine çalkantılar, çelişkiler yüzyılı, Moğol saldırıları dönemi olarak geçmiştir. Zaten bu dönemde çok karmaşık ve ilginç bir gelişim yolu izleyen Fars sözlükçülüğü yeni bir aşamaya girmiştir. XI. yüzyılda temeli atılmış, XII. yüzyılda yeni tip sözlüklerle zenginleştirilmiş Fars lügatçilik gelenekleri, XIII. yüzyılda yeni bir aşama oluşturarak, yeni yöntemde, yeni tipte sözlüklerin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır.

Hülaguların hâkimiyeti ele geçirmesiyle Türk dilinin etkinliği bu coğrafyada artmıştır. Azerbaycan’da yazı dilinin üçe çıkması (Arapça, Farsça, Türkçe) müşahede olunur. Bu dönemde eser veren Azerbaycan bilgin ve şairleri eserlerini bu dillerde yazmamışlardır. Türk dilinin

etkinliğinin arttığı böyle karmaşık tarihi koşullar Farsça-Türkçe, Arapça-Türkçe sözlüklerin yazılmasına zemin hazırlamıştır.

Blochet, Moğol Dönemi'nde Türkçe sözlüklerin tertibi fikrini reddetmiştir.2 S. İ. Bayevski'nin fikrince Farsça-Türkçe sözlükler XV. yüzyıldan başlayarak, Türk sultanlarının sarayında Fars dilinin yaygınlaşması ve Farsça edebiyatın oluşmasıyla aynı dönemde meydana gelmiştir.3 Fakat bu türden sözlüklerin meydana gelmesi tarihi XIII. yüzyıla rastlamaktadır.

İlim aleminde XIII. yüzyıl başlarında araştırmacı Şemseddin Muhammet bin Kays Razi'nin Türk diline ait "Tibyan -el- Lügati-t-Türki ile Lisani -l- Ganglı" adlı eseri yazdığı bilinse de, şu zamana kadar bulunamamıştır.

XIII. yüzyılda Farsça-Türkçe çeviri mensur ve manzum sözlük çeşitlerinin meydana geldiği müşahede edilir:

1. Farsça-Türkçe Mensur Sözlükler.
2. Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler.

XIII. yüzyılda yazılan ve bize ulaşan en eski Farsça-Türkçe mensur çeviri sözlüklerinden birisi "Es-Sıhah el-Acemiyye"dir. Son dönemlere kadar kayıp sözlük gibi araştırmacıların dikkatinden kaçmış bu sözlüğün adı, biçimi, tertip prensipi, kapsamı ve yazarı üzerine İranşinaslıkta uzun süre tartışmalara neden olan düşünce ve mülahazalar ileri sürülmüştür.

Çeşitli tarihi dönemlerde yazılmış kaynaklarda bu sözlüğün adı farklı şekillerde geçmektedir: "Es-Sıhah-el-Acemiyye",4 "Sıhah-el-Acemiyye",5 "Sıhah-i Acemiyye",6 "Sihah el-Acem",7 "Lügat-i Sihah el-Acem bi-l-Lisani-l-Farisi" 8 vs.

Adı geçen sözlüğün el yazması nüshalarını tespit etmek amacıyla çeşitli ülkelerin kütüphanelerindeki el yazmalar arasındaki sözlüklerle ilgilenip, onun çok sayıda el yazması nüshalarını belirledik. Yapılan çabalara rağmen,

sözlüğün çeşitli dünya kütüphanelerinde bulunan el yazması nüshalarından yalnız üçünü -S. Petersburg (XV.), Bratislava (XVI.) ve Batı Berlin (XVIII.) nüshalarını- elde edebildik. Yukarıda adları geçen el yazması nüshaların elde edilmesi onun adını, biçimini, düzenlenme kaidesini, kapsamını kesin olarak saptamaya ve çeşitli kaynaklarda ileri sürülen yanlış mülahazalara son vermeye yardım etti.

Sözlüğün elde edilen el yazmalarına müellifin yazdığı önsözde kitabın adı üzerine şu cümlede açıkça, şekilde verilmiştir: “Kitap Cevherinin ‘Es-Sıhah el-Arabiyye’sinin üslubunda olduğu için onu ‘Es-Sıhah el-Acemiyye’ adlandırdım”.9

Eserin müellif önsözünden alınan bu kayıt ilmi kaynaklarda sözlüğün adı üzerine ileri sürülen yanlış fikirlere son vermek için etkin bir kanıttır.

“Es-Sıhah el-Acemiyye” el yazması nüshalarının tespiti yalnız onun adı üzerine söylenen yanlış düşüncelere son vermekti. Aynı zamanda onun dili, türü, biçimi, derleme prensibi, kapsamı vs. hakkında da birçok hususun aydınlatılmasına ışık tuttu.

Önsözde gösterildiği gibi sözlükte Farsça kelimeler Cevheri’nin üslubunda -kafiye üslubunda sonuncu ve birinci harflere dayanarak alfabe sırasıyla- sıralanmış, karşılığı Türkçe verilmiştir. El yazmalardan belli olduğu gibi “Es-Sıhah el-Acemiyye” Farça-Türkçe çeviri sözlüğü olsa bile, yorumları ve gramer denemeleri Arapça yazılmıştır.

Biçimine ve gramer kaidelerine göre hazırlanan bu sözlük üç kısımdan -1. Adlar; 2. Mastar; 3. Fars diline ait Arapça yazılmış gramer deneme prensipinden- oluşmaktadır. Birinci ve ikinci sözlük kısımlarında kelimeler sonuncu harflerine göre bablara, birinci harflerine dayanılarak bölümlere ayrılmıştır. Kapsamına göre sözlükte 4280 Farsça kelimenin Türkçe karşılığı verilmiştir.

Sözlükte müellif kendisini tanıtmadığı için İranşinaslıkta onun Hinduşah Nahiçevani, Muhammet ibn Hinduşah Nahiçevani, Tagiaddin Muhammet ibn Pir Ali Birgevi tarafından yazıldığına dair zıt fikirler mevcuttur.

Araştırma sırasında rastlanan bir sıra kanıtlar “Es-Sıhah el-Acemiyye”nin Muhammet ibn Pir Ali Birgevi tarafından kaleme alınmasını söyleyen bilginlerin fikrini doğrulamamaktadır. Böyle ki, bu sözlüğün dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulundurulan el yazmalar sırasında H. 926 yılında doğmuş Muhammet İbn Pir Ali Birgevi’nin doğum yılından önce, henüz 822/1419 (S. Petersburg), 868/1463-64 (Kembriç), 900/1494-95 (Bodlean), 916/1510 (Kahire), 918/1512 (Meşhet Kutsi Rezevi) vs. yıllarında kopya edilen el yazması nüshaları mevcuttur.10

“Es-Sıhah el-Acemiyye”yi yanlış olarak “Sıhah el-Furs”la karıştıran bilginler onu yorumlu sözlük sanmışlardır. Fakat onlar birbirine benzemeyen iki türden- iki dilli ve yorumlu sözlüklerdir. “Sıhah-el-Furs”un eleştirel metnini hazırlayan E. Taeti onu neşrettikten sonra Muhammet İbn Hinduşah’ın “Sıhah el-Furs” adlı yorumlu sözlük11 yazdığı kesin olarak kanıtlandı.

Yukarıda söylenenlerden şu kanıya varmak olur ki, “Es-Sıhah el-Acemiyye”yi Hinduşah Nahiçevani kaleme almıştır.

Döneminin ünlü tarihçisi, tercümanı, yazarı, dilcisi olarak tanınmış ünlü Azerbaycan bilgini, devlet adamı Hinduşah Nahiçevani Arapça, Farsça ve Türkçeyi mükemmel olarak biliyordu. O, kalemini her üç dilde denemiş, ayni dillerde birbirinden kıymetli eserler yazmıştır. O, Arapça yazdığı “Mevarit-el-Arap” (H. 707/1307) adlı antolojisini, Farsça yazdığı “Tecarip es-Selef” (724/1323) adlı ünlü tarihi eserini, “Es-Sıhah el-Acemiyye” adlı Farsça-Türkçe çeviri sözlüğünü bir takım şiirlerini vs. kendisinden sonra miras bırakmıştır.

Hindüşah Nahiçevani’nin hayatı üzerine bilgi pek azdır. Bunun üzerine çok az bilgiyi kendisinin “Tecarip es-Selef” eserinde ve kimi kaynaklarda verilmiş kısa notlardan almak mümkündür.

Hinduşah soy kökeninin Nahçıvan’dan olmasına şiirlerinde de işaret etmiştir. O, kendisini “Tecarip es-Selef”te Hinduşah İbn Sencer İbn Abdullah es-Sahibi Girani (Giran Azerbaycan’da Tebriz ile Beylegan arasında Nahçıvan’a ait bir bölge) adı ile tanıtmıştır.

Kemaleddin el-Fuvati’nin yazdığına göre Fahreddin Hinduşah’ın babası Sencer İbn Abdullah en-Nahiçevani’nin dört oğlu olmuştur: 1. Nasireddin Kutlukşah, 2. İzzettin Devletşah, 3. Hüsameddin Tuganşah ve 4. Fahreddin Hinduşah.

Kemaleddin İbn el-Fuvati onun Arap, Fars dillerinde nefis şiirler yazdığını kaydediyor: “O’nun Fars dilinde güzel şiirleri var ve Arap dilinde şiir yazdığını duymuşumdur”12

Hinduşah Nahiçevani’nin Farsça şiirlerinden yaklaşık 50 kıta (beyt) oğlu Muhammetin “Sıhah el-Furs” sözlüğünde ayrı ayrılıkta her bir kelimeye ait verilmiş örnekler arasında korunup kalmıştır.

Kaydetmek gerekir ki, Fars dilciliği tarihinde gramer üzerine yazılan en eski eserler XIII. yüzyıla rastlar. Hinduşah Nahiçevani Fars dili kuralları üzerine ayrıca gramer deneme eseri yazan ilk Azerbaycanlı bilgindir. Fars sözlükçülüğü tarihinde fonetik ve gramatik yönden açıklama üsulleri de ilk kez olarak “Es-Sıhah el-Acemiyye”de bir takım Fars kelimelerinin açıklamasında kullanmıştır.

Fars dilciliği tarihinin mühim önemini anlayan, fakat tek bir eksik Bratislava nüshasını ender bir buluntu gibi elde eden ve diğer el yazması nüshalarından habersiz olan G. Begdeli aynı nüshalarda eksik babları ve bölümleri diğer araştırmacıların sözlükleri hesabına onararak, “Es-Sıhah-el-Acemiyye”yi yayım için hazırlayıp, “Sıhah-el-Acem” adı ile Tahran’da

neşrettirmiştir.13 Tebatebai'nin yazdığı gibi bu kitap eserin müellif önsözünde "Sıhah-el-Acem" değil, "Sıhah el Acemiyye" adı ile yayımlamıştır.14

G. Bigdeli kendi yazılarında sözlük üzerine ikinci bir yanlışlığa yol açarak yazıyor: "Müellif bu eseri Farsçayı yeni öğrenen aşıklara hediye ettiği için kendi eserinin diğer adını 'Tuhfet el-Uşşak' koymuştur".15

Nitekim gerek tezkireler, gerek de katalog bilgileri olsun, gerek ilmi okullar ve gerekse de sözlük yazarının kendisinin yazdığı önsözünde G. Bigdeli'nin gösterdiği "Tuhfet-el Uşşak" adına rastlanmamıştır. "Es-Sıhah el-Acemiyye" ve "Tuhfet-el-Uşşak" birbirine benzemeyen ve çeşitli tarihi dönemlerde yazılmış iki ayrı sözlüktür.

"Es-Sıhah el-Acemiyye"nin Türk, Fars dillerinin sözlükçülük tarihindeki emsalsız katkısını göze alıp lügat üzerine çeşitli kaynaklarda ileri sürülen karmaşık fikirlere, Tahran yayımında yapılan gözle görülür kusurlara ve yanlışlara son vermek amacı ile S. Petersburg, Bratislava ve Batı Berlin'den getirilen el yazması nüshalarına dayanılarak "Es-Sıhah el-Acemiyye"nin (T. Aleskerova ile beraber) ilmi eleştirel metnini hazırlayıp, 1993 yılı'nda Bakü'da "Doğu-Batı" Basımevi'nde 3000 tirajla bastırdık.

Hacı Halife'nin yazdığına göre Fahreddin Hinduşah 1330 yılında vefat etmiştir.16 Fakat oğlu Muhammed'in 1328 yılında bitirdiği "Sıhah el-Furs" sözlüğüne müellifin yazdığı önsözdeki "Kendi babam marhum Fahreddin Hinduşah" gibi kaydından malum oluyor ki, o daha 1328 yılına kadar hayattadır.

Çeviri sözlükleri tarihinde Farsça-Türkçe mensur sözlüklerin hazırlandığı XIII. yüzyıl dönemini tek bir "Es-Sıhah-el Acemiyye" ile sınırlamak doğru olmaz.

XIII.-XIV. yüzyıllarda Farsça-Türkçe sözlüklerin meydana gelmesine kendi öz yeri ve katkısı olan müelliflerden biri de Moğollar döneminde

yaşamış ve zamanının ünlü bilgini olarak tanınmış İbn-i Mühenna'dır. O'nun Fars, Türk, Moğol dillerine ait yazdığı sözlük yüzyıllardan beri Doğu'da meydana gelen olayların etkisine uğramadan zamanımıza kadar gelmiştir.

Dönemi açısından mükemmelliği ile dikkat çeken İbn Mühenna Sözlüğü XIX. yüzyıla kadar uzmanların incelemeleri dışında kalmıştır. Aynı sözlüğe ilk kez temas eden kişi Baron V. R. Rozen olmuştur. Üç kısımdan oluşan eserin Türk ve Moğol dillerine hasredilmiş parçaları üzerine üç Oksfort elyazmasına dayanarak malûmat vermiştir.17 Oksfort elyazmalarına Berlin ve Paris nüshalarını da ekleyen P. M. Melioranski beş elyazma nüshasına dayanarak aynı eserin Türk diline hasredilmiş II. kısmını 1900, Moğol diline ait III. kısmını 1903 yılında Petersburg'da bastırmış. Fars dilinden söz eden I. kısmını elde edemediği için yayınlatmamıştır. P. M. Melioranski mevcut beş elyazmasında bulunduğu gibi eseri "Ketab-e Tercomane Farsi ve Torki ve Moğoli" adlandırmıştır. Eserin adı ve müellifin ismi tam şekilde kaydedilen, hem de tüm kısımları el yazmasına yansıyan diğer bir nüshayı Kilisli Rıfat elde etmiş ve eserin tam nüshayı oluşturan aynı elyazması esasında XX. yüzyılın başlarında neşrettirmiş, onu "Hilyet el-İnsan ve Helbet-el Lisan", müellifini ise Cemalettin ibn el Mühenna ismi ile tesmiye etmiştir. O eserin kendisi üzerinde şöyle yazıyor: "Bu eser üç kısımdan oluşuyor ki, I. kısım Farsçadan, II. kısım Türkçeden, III. kısım Moğolcadan bahsediyor."18

İbn Mühenna'nın sözlüğünde Fars, Türk ve Moğol dillerine hasredilmiş kısımların XIII-XIV. yüzyıllarda bu dilleri araştıran bilginin dilcilik tarihindeki tutumunun belirlenmesinde ve gramer ilmi tarihinin araştırılmasında büyük önemi vardır.

Elde edilen el yazması nüshalarında sözlüğün yazılma tarihi, mekânı ve müellifin milliyetinin kaydolunmamasına rağmen, P. M. Melioranski böyle

bir kanaate varmıştır ki, eser XIV. yüzyıldan geç olmayarak, hatta

XIII. yüzyılın sonlarında Hülagular döneminde Kuzeybatı İran'da yazılmıştır.19

Kilisli Rıfat da P. M.Melioranski'nin düşüncesini tespit ederek şöyle yazmaktadır: "Eserin mezkurun on üçüncü yüzyıl milat sonunda veyahut on dördüncü yüzyıl milat öncesi milliyeti ve kişiliği meçhul bir zat tarafından telif edildiği söylenebilir".20

İbn Mühenna'nın eserini şimdiki Azerbaycan'da yazdığına ait inandırıcı deliller getiren P. M. Melioranski'nin fikrini kabul etmek daha doğrudur. "…öyle olaylar var ki, onun aslen şimdiki Azerbaycan'da vuku bulmasını varsaymak hakkını bize kazandırabilir…

Bizim söz konusu eserimiz gerek Mısır, gerek Anadolu, gerek Avrupa Türkiyesi'nde ve gerek de Orta Çağ İspanyası'nda olsun yazılamazdı, çünkü bu ülkelerde hiçbir zaman Moğol Hanedanı bulunmamıştır".21

XIII-XIV. yüzyıllarda Fars dili gramerinin araştırma bakımından büyük önemi olan bu sözlüğün gramer kaidelerine dayanan birinci kısmında Farsça kelime hazinesi söz bölükleri üzere gruplara ayrılmış, fiil bahsine Arap dilinde yazılmış kimi notlar eklenmiş, geriye kalan söz bölükleri sözlükçük şeklinde sunulmuştur. Kendi orijinalliğiyle önceki sözlüklerden ve gramerlerden farklı olan İbn Mühenna sözlüğünü biçimine göre gramer sözlük adlandırmak da mümkündür.

Fars sözcüklüğünde yeni türden çeviri sözlüklerinin meydana çıktığı dönem olarak bilinen XIII. yüzyılda Farsça-Türkçe çeviri sözlüklerinin yalnız mensur çeşidinin değil, hem de ilk manzum örneklerinin meydana çıkması müşahede edilir. Manzum sözlüklerin hazırlanmasına ilk gayret harcayan kişi XIII. yüzyıl ünlü Fars şairi Abu Nasr Ferahî olmuştur. O, kendisinin "Nisap es-Sibyan" isimli Arapça-Farsça çeviri sözlüğünü ilk

defa nazme çekmekle, Yakın Doğu sözlükçülük tarihinde manzum sözlüklerin temelini atmıştır.

Manzum sözlükler tarihinde kendisinden sonra okul bırakan Abu Nasr Ferahi taraftarları onun Yakın Doğu'da çok geçmeden yaygınlaşmış "Nisap-es-Sibyan" eserine pek çok nazireler yazmışlardır. Bu esere ilk nazire yazan kişi Ferahi'nin çağdaşı XIII. yüzyıl ünlü Azerbaycan şairi ve bilgini Hüsameddin Hasan bin Abdül Mümin'dir. O Arapça-Farsça "Nasip-el-Fityan ve Nasip et-Tibyan" (Gençlerin Kısmeti ve Hayırsever Açıklama) sözlüğünü Farsça ve "Töhfeyi Hüsam" adlı ilk Fars-Türk Sözlüğü'nü ise Azeri Türkçesinde kaleme almıştır.

Kaynakların verdiği bilgiye göre, Hasan İbn-Abdül Mümin -mahlası "Muzafferi"- Hicri VII. yüzyılda Hoy şehrinde doğmuş, çocukluk ve gençlik yıllarını burada sürdürmüş, eser vermeye burada başlamış, sözlüklerini ve ilk edebî eserlerini burada yazmıştır. O, Yakın Doğu ülkelerine gezi yapmış, bir süre Mardin'de yaşamıştır.

Kaynaklarda Hüsam Hoyi'nin Konya'da Anadolu Selçukları'ndan Sultan Rukneddin Kılıç Arslan'ın Sarayı'nda oturduğu kaydedilir.22

Daha sonraları o, Kastamonu'da Çobaniler dönemi'nde üçüncü hükümdar Muzaffereddin Yolug Arslan (1284-1304) ve dördüncü hükümdar Nasireddin Mahmut Bey bin Yolug Arslan'ın (1304-1320) hâkimiyeti döneminde sarayda oturmuş, yazdığı eserleri onlara hasretmiş, Muzaffereddin Yolug Arslan'ın meddahı olmuş, kendisine taktığı "muzafferi" mahlasını da onun isminden almıştır.

Yaşamının en verimli yıllarını Çobanoğullarının Sarayı'nda geçiren Hüsameddin Hoyi tezkire, katalog ve ilmi kaynakların verdiği bilgiye göre şu eserleri yazmıştır:

1. "Nasip el-Fityan ve Nasip et-Tibyan".
2. "Töhfeyi Hüsam".

3. “Nüzhet el-Küttap ve Tuhfet el-Ahbap”.

4. “Gevayet er-Resayel ve Fevayet el-Fezayel”.

5. “Gunyet el-Küttap”.

6. “Mültemesat”.

7. “Divan” (Fars dilinde).

İlim alemince Hüsam Hoyi’nin şimdilik yukarıda adları geçen eserleri bilinmektedir.

Ferahi’nin “Nisap es-Sibyan”ına Hüsam’ın nazire olarak yazdığı “Nasip-el-Fityan ve Nasip et-Tibyan” sözlüğü’nün el yazmalarının geniş çapta yaygınlaşmasının ve çeşitli ülke kütüphanelerindeki el yazmaları arasında korunup sağlanmasının şahidi olursak da, “Töhfeyi Hüsam”ın el yazmalarının çok az yayılmasından dolayı birçok Azerbaycan bilginlerini ve Rus Şarkiyatçılarını eserin kaybolduğu fikrine inandırmıştır.

Araştırmalar süresi son dönemlere kadar kaybolmuş sözlük sanılan “Töhfeyi Hüsam”ın dünyanın çeşitli memleketlerinin kütüphanelerinde korunup sağlanan beş el yazması (Kahire, Musul, Berlin, Sarayevo, Konya) saptanmış, zor da olsa onlardan iki nüsha -Kahire ve Berlin nüshalarını- elde etmek mümkün olmuştur.

Sanatkarlık bakımından eski poetik üslup gelenekleri bulunan klasik Azerbaycan şiir dili üzerine fikir veren bu dilin eski döneminin sözlük tutumu, fonetik (sesbilim) sistemi, gramer biçimine ait zengin materyel bulunan en kıymetli anıt olarak biz (T. Elesgerova ile beraber) bu eserin ilmi-eleştirel metnini yayıma hazırladık.

“Töhfeyi Hüsam”ın Berlin ve Kahire’den getirilen her iki el yazma nüshası hattı-nesihle kopya edilmiş, fakat hiçbir nüshada el yazmasının kopya edilme tarihi belirtilmemiştir.

Aruz’un remel, hezeç, recez, müctes, seri, mutegarip, müzare, münsarih, hafif, müktezep bahirlerinde 20 kıta’da nazma çekilmiş bu eserde kıtaların

sayısı Berlin nüshası'nda 302, Kahire nüshası'nda 295'tir. Sözlüğün diğer el yazması nüshaları elde bulunmaması dolayısıyla, yedi farklı kıtanın (beyt) müellife ait bulunup bulunmamasını kanıtlamak zordur.

"Töhfeyi Hüsam"ın iki el yazmasının ilmi-eleştirel metnini hazırlarken nüshaların sayısı bizleri memnun etmediğinden çeşitli dönemlerde hazırlanmış yorumlu ve iki dilli Orta Çağ sözlükleri karşılaştırmağa celbedilmiş, Türk kelimelerini kesin olarak vermek için onlar eski Türkçe anıtların ("Orhon-Yenisey", "Divan-i Lügat-it-Türk", "Kutadgu Bilik", "Es-Sıhah el-Acemiyye", "Oğuzname", "Abu Hayyan'ın sözlükleri", "İbn Mühenna sözlüğü" vs. sözlüklerindeki leksik birimleriyle karşılaştırılmış ve kesinleştirilmiştir.

Sözlüğün Türkçe bölümünde 1300 Türkçe kelime, kelime birleşmeleri, cümlelerin ve onların Farsça karşılığının transkripsiyonu verilmiştir.

Sözlüğün ilmi-eleştirel metni 1996 yılında 500 tirajla yayımlanmıştır.23

Husam Hoyi şiirlerinin dili daha o dönemde zengin kelimeler kadrosuna sahip gelişmiş bir dilin eskiliğini yansıtıyor olsa da günümüz için de dili anlaşılabilecek kadar sadedir. "Töhfeyi Hüsam'dan alınan şu şiir parçaları bu fikri kanıtlıyor:

Hoda tanrı, tovanger menisi bay,
İşe buyrug edici karfermay.
Bozorg ulu, peyemberdür haberçi
Fereştedür soruş, önden keçen ray.
Setare ıldız o horşid güneş,
Zemin yer, Asoman gök, mahdur ay…
(Birinci kıta).
Cah mensep, çah kuyı, kah saman, rah yol,
Morden ölmek, kerden etmek, nan ekmek, an ol.
Neğz gögçek, meğz beyni, çeğz yani kurbağa,

Ab su, sorhap agıt, ahu geyik, kahu merul…

(IV. kıta).

Balçığa gel deyenler gılçığa dase derler,

Kürage iki dürlü parü vo mase derler.

Dellaledür yorıcı, kehbod barım derici,

İlduzdan oy verici ehterşenase derler…

(XIV. kıta)

Hüsam Hoyi'nin yüksek sanatkarlıkla manzum olarak yazdığı "Töhfeyi Hüsam" manzum çeviri sözlüklerinin kullanma kaynağına dönüşmüş, ona birçok nazireler yazılmıştır. İbrahim Hodaydat Şahidi'nin "Töhfeyi Şahidi", Şahidizade Hüsami'yin "Töhfeyi Hüsami" vs. eserler "Töhfeyi Hüsam"a nazire yazılan manzum sözlüklerin en bilinen örnekleridir.

Azerbaycan dilciliği tarihine Türkçe dilli manzum sözlüklerin meydana çıktığı XIII. yüzyılda nazma alınmış "Töhfeyi Hüsam" şiir dilimizin eski dönemi üzerine bilgi veren ilk yapıt olarak pek kıymetlidir.

Ünlü Türk bilgini Zeki Velidi Toğan Hüsam Hoyi'nin İslam kültür tarihindeki hizmetini övgüyle değerlendirir. O yazıyor: "…Arapça ve Farsçanın "fasih divan dilini ve her ikisinin edebiyatını mükemmel bilen bu müellif (aslen Hoylu olan Hasan bin Abdilmümin), Selçuklular ve İlhanlılar Devri'nde Anadolu'da inkişaf etmiş olan İslam medeniyetini Kastamonu'da layıkıyla temsil etmiştir".24

Arap dilinin ilim dili olarak yaygın olduğu, Fars dilinin devlet dili düzeyine yükseldiği ve edebî dil olarak oluştuğu XI-XII. yüzyıllarında Arapça-Farsça iki dilli, Farsça yorumlu ve ansiklopedik sözlüklerin; Türk dilinin etkinlik ve otoritesinin arttığı, yazı dilinin üçleştiği ve Türk dilinde yazmak imkanının meydana çıktığı XIII. yüzyılda Farsça-Türkçe sözlüklerin yazılma temelinin atıldığı ve geleneğe dönüştüğü XV. yüzyıla kadar, başlıca olarak Azerbaycan'da sürdürülmüştür.

XV. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun politik yaşamındaki ciddi değişiklikler, Türk dilinin devlet dili, şiir dili düzeyine yükseldiği bu dönemde Türkiye'de ilim ve kültürün gelişmesine kuvvetli etki yapmış, Farsça-Türkçe sözlüklerin hazırlanması ve gelişiminde radikal dönüş yapmış, bu türden sözlüklerin hazırlanması kendi coğrafi arazisini değiştirmiş ve Türkiye'ye göç etmiştir. XV. yüzyıldan itibaren Farsça-Türkçe sözlüklerin yapılması alanında yeni bir aşama başlamıştır. XV. yüzyılda güçlü gelişim yoluna adım atan Farsça-Türkçe çeviri sözlükleri XVI. yüzyılda zirveye ulaşır.

"Behr el-Garayip", "Lügat-i Halimi", "Vesilet el-Megasit ile Ehsen il-Merasit", "Şamil el Lügat", "Töhfeyi Şahidi" vs. eserler aynı dönemde ortaya çıkan iki dilli sözlüklerin en iyi örnekleri sayılmaktadır.

Farsça-Türkçe çeviri sözlüklerinin gelişim tarihinde Osmanlı sahasında ortaya konan eserlerin araştırılması ayrıca bir araştırma konusu olarak kendi araştırmacısını beklemektedir.

1 Munzevi A., Ferhenghaye Arabi be Farsi, Tehran 1337, s. 68.

2 Blochet E., Cataloque de la collection de Manuscripts Orientaux Arabes, Persans et Turcs Bibliotheque Nationale, Paris 1900, s. 234.

3 Baevskiy S. İ., Arabsko-Persidskiy i persidsko-Tyurkskie Slovari i ix znaçenie dlya İranskoy filologii (na materiale rukop. Sobr. In-ta Narodov Azii AN SSSR), sb. İran, fil. Taşknet 1966, str. 310.

4 Pertsch G. W., Die Persischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, Wien 1859, s. 36; Rieu Ch., Cataloque the Persian Manuscripts British museum, II, London 1881, p. 790; H. Ethe., Cataloque of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian library, part II, 1899, p. 1589.

5 Karatay F. E., Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1961, s. 113.

6 Baevskiy S. İ., Opisanie persidskix i tadjikskix rukopisey instituta Narodov Azii, dvuxyazıçnıe slovari, vıp. 5, Moskva 1968., str. 73.

7 Katib Çelebi, Keşf ez-zünun, el-celd es-sani, İstanbul, 1943, s. 1044; Zerinezade H., "Sıhah el-Acem" ve "Sıhah el-Furs"un mükayesesi, İran Filolologiyası Meseleleri, II cild, Bakı, 1973, s. 197.

8 Arabische, Turkische and Persische Handschriften der Universitatsbibliothek in Bratislava, 1961, s. 401.

9 Hinduşah Naxçıvani., Es-Sıhah el-Acemiyye, Bakı, Edareye enteşarate "Şerg-Gerb", 1993, s. 2.

10 es-Sıhah el-Acemiyye, s. 5.

11 Mehemmed bin Hinduşah Naxçıvani, Sıhah el-furs, be ehtemame Ebdüleli Taeti, Tehran 1341.

12 Buniyatov Z. M., Svedeniya Kamal ad-Dina ibn al-Fuvati o predstavitelyax semyi Sandjara ibn Abdullaxa AN Naxiçevani. DAN Az. SSR. No: 5, 1978, str. 78.

13 Sıhah el-Acem, be ehtemame Ğolamhüseyn Bigdeli, enteşarate "Vehid", çape evvel, 1366.

14 Seyid Mehemmed Mühit Tebatebai. Sıhah el-Acem, ketabi nasaxte ve naşenaxte, mecelleye Ayende, şomare 14, sale 1362, s. 903.

15 Doktor Qulamhüseyn Bigdeli. Hinduşah Naxçivani "Sıhah el-Acem lüğati ya Tuhfet el-Üşşak", mecelleye Varlık, dey. 1959, şomare 9, s. 13.

16 Keşf ez-Zünun, s. 1074.

17 Melioranskiy M., Arab Filolog o Tureskom Yazıke, Spb., 1900. st. 12.

18 Seyid Camal ed-Din ibn el-Mühenna. Ketabe Hilyet el-insan ve helbet el-lisan (Farsi, Türkçe, Moğolca) İstanbul, 1338-1340, s. 1.

19 Arab Filolog o Tureskom Yazıke. s. 16.

20. Ketabe Hilyet el-insan ve helbet el-lisan s. ç.

21 Arab Filolog o Tureskom Yazıke. s. 18.

22 Munzevi A., Fehreste nosxehaye xattiye Farsi, celde sevvom, Tehran, 1350, s. 2145.

23 Elesgerova T., Sadıkova C., Hüsameddin Hoyi “Töhfeyi Hüsam”, Bakı, “İrşad” İslam araştırmaları merkezi, 1996.

24 Zeki Velidi Togan, Ümumi Türk Tarihine Giriş, c. 1, İstanbul, 1970, s. 325.

Elesgerova T., Sadıkova C. Hüsameddin Hoyi “Töhfeyi Hüsam”, Bakı, “İrşad” İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.

Zerinezade H. “Sıhah el-Acem” ve “Sıhah el-Furs”un mükayisesi, İran Filologiyası meseleleri, II cild, Bakı, 1973.

Sadıkova C., Elesgerova T. Fars Dilini Tedgig Eden Azerbaycan Alimleri, Bakı, Elm, 1990.

Baevskiy S. İ., Opisanie persidskix i tadjikskix rukopisey instituta Narodov Azii, Dvuxyazıçnıe Slovari, vıp. 5, Moskva, 1968.

Baeveskiy S. İ., Arabsko-persidskiy i Persidsko-Tyurkskie Slovari i ix znaçenie dlya İranskoy filologii (na materiale rukop. Sobr. In-ta Narodov Azii AN SSSR), sb. İran, fil. Taşkent, 1966.

Buniyatov Z. M. Svedeniya Kamal ad-Dina ibn al-Fuvati o predstavitelyax semyi Sandjara ibn Abdullaxa AN Naxiçevani. DAN Az. SSR. No: 5, 1978.

Melioranskiy M. Arab Filolog o Tureskom yazıke, Spb., 1900.

Munzevi A. Ferhenghae Arabi be Farsi. Tehran, 1337.

Munzevi A. Nosxehaye Xattiye Farsi, celde sevvom, Tehran 1350.

Katib Çelebi, Keşf ez-zünun, el-celd es-sani, İstanbul, 1943.

Mehemmed bin Hinduşah Naxçıvani. Sıhah el-furs, be ehtemame Ebdüleli Taeti, Tehran, 1341.

Hinduşah Naxçıvani, Es-sıhah el-Acemiyye, Bakı, edareye enteşarate “Şerg-Gerb”, 1993.

Sıhah el-Acem, nosxeye Gazan, be ehtemame Golamhüseyn Bigdeli, enteşarate “Vehid”, çape evvel, 1366.

Doktor Qulamhüseyn Bigdeli. Hinduşah Naxçıvani “Sıhah el-Acem lüğeti ya Tuhfet el-Üşşak”, mecelleye “Varlık”, dey. 1959, şomare 9.

Seyid Mehemmed Mühit Tebatebai. Sıhah el-Acem, ketabi nasaxte ve naşenaxte, mecelleye Ayende, şomare 14, cale 1362.

Karatay F. E. Topkapı Sarayı Müzesı Kütüphanesi, Farsça Yazmalar Kataloğu, İstanbul, 1961.

Karatay F. E. Topkapı Sarayı Müzesı Kütüphanesi, Tarsça El Yazmalar Kataloğu, c. II, İstanbul, 1961.

Zeki Velidi Togan, Ümumi Türk Tarihine Giriş, c. 1, İstanbul, 1970.

Seyid Camal ed-Din ibn el-Mühenna. Ketabe Hilyet el-insan ve helbet el-lisan (Farsi, Türkce, Moğolca) İstanbul, 1338-1340.

Arabische Turkische und Persische Handsehriften der universitatsbibliothek in Bratislava, 1961.

Blochet E., Cataloquz de la Collection de Manuscripts Orientaux Arabes, Persans et Turcs Bibliotheque Nationale, Paris, 1900.

Pertsch G. W. Die Persischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, Wien, 1859.

Rieu Ch. Cataloque the Persian Manuscripts in the British Museum, II, London, 1881.

Ethe H. Cataloque of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian library, Part II, 1899.

B. Edebiyat

Dede Korkut'un Tarihî Şahsiyeti ve Yaşadığı Kültür Ortamı / Prof. Dr. Kâmil Hüseynoğlu Nerimanov [s.845-852]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Edebiyat Enstitüsü / Azerbaycan

Dede Korkut araştırmacılarının büyük bir kısmı günümüze kadar Dede Korkut'un mitolojik bir karakter olduğu kanısında birleşmişlerdir. Dede Korkut'un tarihi şahsiyet olduğunu söyleyen araştırmacılar ise bunu ispat edecek hiçbir tarihi kanıt gösterememişlerdir. Ama Korkut üzerine araştırmalar yapanların, Korkut kimliğinin Oğuzların daha Orta Asya'da yaşadıkları ve Şamanizm'e inandıkları dönemde (VI. yüzyıla kadar) formalaşmış olduğu konusunda fikir birliğine vardıkları söylenebilir. H. Koroğlu haklı olarak "Korkut hakkında rivayet ve efsanelerin ilk varyantlarının Orta Asya'da oluştuğunu olması bugün hiçkimsede şüphe doğurmadığını"1 söylüyor. Oğuzlar, Ön Asya'ya gelirken sözlü şekilde söyledikleri Korkut boylarını da kendileri ile getirmiş ve onları yavaş yavaş X. yüzyıldan başlayarak kabul etmeye başladıkları İslam dininin özelliklerine ve Kafkasya ortamına uygunlaştırmışlardır. Orta Asya'da Korkut Ata hakkında oluşmuş ve günümüze kadar gelmiş olan efsane ve rivayetlerin büyük çoğunluğunda O, şaman olarak tasvir edilmiştir. Orta Çağ İslam yazılı kaynaklarında ise Dede Korkut, esasen Müslüman evliya veya hakan olarak tanıtılmaya çalışılmıştır. H. Koroğlu, "Savaşçı Korkut ismine, Zehireddin Nişapuri (ö. 1186), Ebülgazi vb. gibi birçok Orta Çağ İslam tarihçilerinin eserlerinde rastladığımızı"2 yazmaktadır. Oğuz kahramanlık destanlarından olan "Kitab-ı Dede Korkut"un günümüzde bilinen varyantlarının hiçbirisinde ise Dede Korkut, serkerde, dövüşçü değil, tam tersine Oğuz kahramanlarının yiğitlikleri hakkında nağmeler

söyleyen bir ozandır. Aynı zamanda bazı yazılı kaynaklarda olduğu gibi, "Kitab-ı Dede Korkut"ta da Korkut'un bayat elinden olduğu belirtilmiştir. L. Gumilyev'un yazdığına göre Bayatlar Kayı Boyu ile birlikte bir zamanlar Göktürkler tarafından Altay'dan Orta Asya'ya -Oğuzların eski vatanına- kovulmuş ve buradaki diğer Oğuz boylarıyla birlikte yaşamaya başlamışlar.3 Bilim adamları, Korkut hakkında daha eski kaynaklardan bilgi edinmek için şimdiye kadar onu "Korkut" adı ile aramışlar. Oysa ileride de göreceğimiz gibi, "Korkut" lakabı O'na bayat boyunun Orta Asya'ya gelmesinden sonra verilmiştir. X. yüzyıla kadar Orta Asya çöllerinde sakin ve göçebe hayat sürmüş, bu nedenle de eski tarihçilerin dikkatlerini çekmemiş olan Oğuzlar hakkında, o döneme kadar hiçbir bilgi verilmemiştir. Yalnız X. yüzyılda güçlü bir devlet yarattıktan sonra tarihçilerin dikkatini kendi üzerlerine çekebilmişler. Bu zamandan itibaren verilmiş olan bilgilerde ise doğal olarak Dede Korkut, sonuncu adıyla gösterilmeliydi. Diğer taraftan, Oğuzların İslam dinini kabul etmelerinden sonra Korkut hakkında yazan tarihçiler ilk kaynak olarak Oğuzların sözlü halk yaratıcılığına başvurdukları için, onların yazıya aldıkları bilgiler rivayet karakteri taşımış ve buna göre çağdaş araştırmacılar da onları esas alarak Dede Korkut'la ilgili bilgileri efsane ve rivayet niteliğinde değerlendirmişlerdir. Bu tür rivayetlerin eski Çin ve Orhun kaynaklarında verilmiş bilgilerle karşılaştırılmamış olmaları ise onların içinde saklanmış tarihi gerçeklerin açığa çıkarılmasına olanak tanımamıştır. Bütün tahriflere rağmen, İslam kaynaklarında Korkut Ata hakkında verilmiş bilgilerde tarihi gerçekler de vardır. XIV. yüzyılın birinci yarısında yaşamış meşhur tarihçi Reşüdeddin, Dede Korkut hakkında şöyle yazar: "Kara Koca'nın oğlu Korkut, bayat ilindendir… İnal Yabgu Kağan onun zamanında yaşmıştır".4

XVII. yüzyılda yaşamış olan Ebülgazi ise "Şecereyi-Terakime" eserinde bu bilginin doğruluğunu onaylamakla birlikte, Korkut'un şahsiyetini ve ne

zaman yaşadığını belirlemek bakımından müstesna önem arz eden ek bilgiler de vermiştir: “Kayı ilinden

Kara Koca oğlu Korkut Ata’nın, Salur ilinden Enkeş Hoca’nın ve Avaşban Hoca’nın önderliğinde bütün Oğuz ili toplandı ve Kayı’dan İnal Yabgu’yu hükümdar seçtiler. Onun veziri Korkut Ata oldu. Korkut Ata ne deseydi, İnal Yavı onun sözünden çıkmazdı. Korkut Ata çok garip işler görmüştü. O, 295 yıl ömür sürmüş ve üç hükümdarın veziri olmuştur. İnal Yavı, 7 yıl hâkimiyette olmuştur”.5

Burada tasvir edilen epik rivayete ve onunla bağlı gösterilen insan adlarına biz, Büyük Göktürk Hakanlığı’nın son elli yıllığında Altaylar’da ortaya çıkan bir tarihi olayda da tesadüf etmekteyiz; İnel Göktürklerin meşhur kağanlarından Kapağan Kağan’ın küçük oğludur ve adı Orhun Kitabelerinde de geçen bu şahıs 716 yılında kısa bir süre için de olsa “Küçük Kağan” lakabıyla tahta çıkarılmıştır.6

L. Gumilyov, Göktürklerin Türgeşler aleyhine savaş hazırlıklarından söz ederken bu şahsın da adını zikretmiştir: “O, (Kapağan Kağan-K. H.), eşini defnetmek bahanesi ile ikametgahta kalıp, Alşun’a 20 bin süvari çıkarmayı emretti. O, küçük oğlu olan İnel Hakan’ı ve Tarduş Şahı Mogilyan’ı orduya reis, Tonyukuk’u ise bilge rehber olarak tayin etti.” 7

Kapağan Kağan’ın ölümünden sonra baş veren ve bizim konumuzla ilgili olay hakkında ise L. Gumilyov şunları yazmaktadır: “Kapağan Kağan, yasalara zıt olarak, ‘Küçük Kağan’ unvanı (titul) taşıyan sevimli küçük oğlunu mirasçı olarak belirlemişti. Kül-Tigin (Köl-tigin) ordu komutan Alp Eletmiş’i kendi tarafına çekip, Küçük Kağan’ı ve onun müşavirlerini idam etti ve kanuni mirasçı olarak kardeşini ‘Bilge Hakan’ unvanı (titulu) ile tahta çıkardı.”8

Ebülgazi’nin yukarıdaki sözlerinin incelenmesine geçmeden önce VIII. yüzyılın 20’li yıllarına kadar Güney Doğu Moğolistan’da meskunlaşmış

Bayat ve Kayı boyları9 hakkında “Taypinhuanyuyszi” adlı Çin tarih kitabındaki bilgiye da göz atmak gerekir. Adı geçen kaynakta şöyle bir yazı görürüz: “Baysi eli ayrıca bir Hun tayfasıdır. Bayegulardan doğuda yaşarlar. On bin yiğitten oluşan ordusu vardır… Adet-ananeleri Türkyutlarla aynıdır… Onların hizmetleri çok çeşitli. Sürekli kendi rehberlerini ödüllendirirler. Çin imparatorunun yanında, onların rehberlerinin özel yeri vardır.”10 Kayı boyu hakkında ise yine aynı kaynakta: “Gyay eli Bayırku’dan kuzeydoğuda yer alır. Aileleri maral ve Çin’de olduğu kimi, inek ve at beslemektedir.”11

716 yılında Bayrıkların (Bayırku) isyanlarının yatırıldığı zaman Kapağan Kağan’ın öldürülmesinden sonra hakanlıkta yaranmış durum ise aşağıdaki gibiydi: Göktürklerin orduları geleneksel olarak sağ (doğu) ve sol (batı) kollara ayrılırlardı. Doğu kolu “Töles”, Batı kolu ise “Tarduş” adlanırdı. “Tarduş şadı” (rehberi) unvanı “Kağan” unvanından sonra en yüksek unvan olarak kabul edilirdi ve bu göreve her zaman Kağanın varisi atanırdı. Bunun dışında, Göktürklerde taht-taç varisliği hakkında yasalar vardı. Bu yasalara göre kardeş kardeşin, kardeş oğlu ise amcanın varisi olarak kabul edilirdi. Bu yasaya esasen Kutluk’tan (İlteriş Kağan’dan) sonra onun kardeşi Kapağan Kağan, (Moçur) kağan olmuştu. Kapağan Kağan’ın varisi ise Kutluk’un büyük oğlu Mogilyan olmalıydı. Ama, Kapağan Kağan tahtı oğlu İnel Hakan’a devretmek istiyordu. Bu amaçla o, şaddan yüksek sayılan ‘Küçük Kağan’ rütbesi yarattı ve onu oğluna verdi. L. Gumilyov, bu Kağan’ın çok akıllı ve aktif olduğunu ama kardeşinin yetim oğullarına oldukça kötü davrandığını, tahtı kendi oğluna verebilmek için kardeşinin oğullarını (Mogilyan ve Kül-Tigin’i-K. H.) öldürmek amacıyla en tehlikeli savaşlara gönderdiğini yazıyor.12 Fakat yiğit ve yetenekli kardeşler bütün savaşlardan zaferle çıkarlar ve hakanlığın gerçek kahramanları olurlar.

Buna bakmayarak Kapağan Kağan'ın ölümünden sonra Töleslerin yukarıda adları geçen rehberleri Alp Eletmiş'in, Alp Alşu'nun ve bazı boy başçılarının himayesi sayesinde İnel Hagan, kendini 'Kağan' ilan eder. Böylece, Göktürk şehzadeleri arasında hâkimiyet uğruna mücadele başlar. Bu dönemde Bayat ve Kayı boylarının silahlı güçleri Töleslerin hâkimiyeti altında olduklarına göre onlar da İnel Hakan'ın taraftarları sırasında olmuşlar. Ebülgazi'nin yazısında da bu olaylardan söz edilir ve onun yanlış olarak Dede Korkut'u Kayı boyuna mensup etmesi, bu iki boyu birleştiren ortak meseleler ve onların sonraki kaderleriyle bağlıdır. Yararlandığı kaynaktaki "Töles" (doğu cinah) sözünü ise Ebülgazi, boy adı olarak anlamış, onu yapıca benzer "Salur" adı ile aynılaştırmıştır. Oğuzların iki onemli boyu eski dönemlerde "uç-ok" (sağ kol) ve "boz-ok" (sol kol) kavramlarıyla adlandırılmıştır. Oğuzlar Azerbaycan'a yerleştikten sonra ise sağ (doğu) kolun Hazar denizi aracılığıyla doğal olarak korunmuş olmalarından dolayı ona 'İç Oğuz', sol (batı) kola ise 'Dış Oğuz' (kenar oğuz) denilmiştir.

Töleslerin Şadı Eletmiş'in adını Ebülgazi 'Enkiş', onun yardımcısı Alşun'un adını ise 'Avaşban' şeklinde yazmış, onların "alp" rütbelerini ise İslami kavram olan "hace" sözü ile değiştirmiştir. Burada, Ebülgazi'nin yaşadığı XVII. yüzyılda eski Türk adlarının artık çoktan unutulmuş olduğunu ve onların yerine genellikle Arap adlarının kullanıldığını da unutmamak gerekir. Yazar en önemli şahsın -İnel Hakan'ın adını ise doğru yazsa da- rütbesini 'yabgu' olarak vermiştir. İnel Hakan'ın "bir günlük halef" deyimini hatırlatan kısa hâkimiyetinin süresini, bu olaylardan yola çıkarak belirlemenin mümkün olamayacağı gibi, onu yeterince epikleştirmek, efsaneleştirmek de mümkün olmamıştır.

Türk Devletleri Tarihi'nde 'Küçük Kağan'dan başka 'İnel' adlı ikinci bir Türk kağanına rastlanmadığını da belirtmek gerekir. Bütün bu olaylar

hakkında İnel Kağan'ın devrinden tahminen bin yıl sonra bilgi veren Ebülgazi, bu olaylarla bağlı iki kişinin -Köl Erkin'in ve Tuylı Kayı'nın da- adını söylemektedir.13 Hem Ebülgazi hem de Reşideddin Köl Erkin'i, İnel Hakan'ın ikametgahında saray beyi olarak göstermişler. Bilge Kağan kitabesinde de bu şahıs "dahili (saray) buyuruğu Kül İrkin" olarak gösterilmiştir (BHc. 13). "Tuylı Kaya" adı da açıkça Tonyukuk adını hatırlatmaktadır. Bütün bunlar, VIII. yüzyılın 20'li yıllarında Büyük Göktürk Hakanlığı'nda ortaya çıkan olaylardan ve bu olayların esas kahramanlarından söz edildiğini açıkça göstermektedir. Tahriflere gelince ise eski Türk adlarının ister Çin ister Avrupa ve isterse de Müslüman kaynaklarda sürekli olarak yanlış ve eksik halde yazılması (Yunanların "Platon" ve "Aristotel" adlarına Arapların "Eflatun" ve "Erestun", Farsların "Daryuş" ve "Koruş" adlarına Yunanların "Dara" ve "Kir", Göktürklere Çinlilerin "tu-kyu" demeleri gibi) İlk ve Orta Çağ yazarları için alışılagelmiş bir hal olmuştur. Aynı zamanda daha eski devirlerden söz ederken gerçekleri değiştirmek ve gerçek tarihi bilgileri epik efsanelerle zenginleştirmek de Orta Çağ Müslüman yazarların hemen hemen hepsi için karakteristik bir özelliktir.

Nihayet, Ebülgazi'nin ve Reşideddin'in bilgilere dayanarak İnel Hakan'ın, Kağan olduğu sürede onun müşavirlerinden (vezirlerinden) birinin Dede Korkut olduğunu söyleyebiliriz. O dönemde kağanın itaatinde olan boy (kabile) başçılarının kendi kabilesinin askeri ve siyasi rehberi gibi kağanın danışmanları arasında olması da gelenek haline gelmişti. Bayat boyu ve onun Baysi'deki (Bamsı'daki) sonuncu hakanı hakkında Çin kaynaklarından alınan bilgiler de Ebülgazi'nin bu konu ile ilgili yazdıklarına ve olayların baş verdiği devre tamamen uygun gelir. Bütün bu bilgiler, bir sıra Orta Çağ yazarlarının Dede Korkut'u savaşçı ve İnel Hakan'ın müşavirlerinden (vezirlerinden) biri olarak göstermelerinin,

efsane değil, önemli derecede rivayetlerle süslenmiş gerçekler olduğunu göstermektedir. Bu olaylardan söz eden eski Türk ve Çin kaynaklarında ise "Korkut" adıyla karşılaşmamamızın nedeni, Altaylar'da olduğu zaman O'nun, "Korkut" değil, aşağıda göreceğimiz gibi, başka adla adlandırılmış olmasıdır. Çin kaynaklarında ise, Baysi'nin sonuncu hakanı hakkında şöyle bir yazı görmekteyiz: "Syan-sinin hâkimiyetinin 5. yılında (660 yılında) Li Kağan-Şu, Baysi'de (eyalet hakimi) seçildi. Li Kağan-Şu öldükten sonra onun küçük kardeşi Syue-Du Baysi'nin valisi oldu. Bundan sonra Baysi ilinden hiçbir haber alınamadı."14

Burada Syue-Du'nun hâkimiyetinden sonra "Baysi ilinden hiçbir haberin alınamaması" gerçeğinin söylenmesi çok önemlidir. L. Gumilyov'un, "Kül-Tigin, hâkimiyeti ele geçirdikten sonra kağanın bütün yandaşlarını ve vezirlerini kılıçtan geçirmiştir."15 ifadesiyle önemli yakınlık göstermektedir. O dönemde kağanın yanındaki vezirlerden farklı olarak, kabile beyleri sadece belli toplantılar ve ziyafetler zamanı hakanın sarayına davet edilirlerdi. Belki de bu gelenekten dolayı Dede Korkut sağ kalmış ve sonradan kendi boyuyla birlikte Baysi'yi terk etmek zorunda kalmıştır. Korkut'un Baysi ilinin sonuncu hakimi olduğu dönemde taşıdığı ada gelince, Çin transkripsiyonunda yabancı adlar tahrif olunmuş halde verilse de, sözlerin ilk harfleri genellikle korunmuştur. Buna göre de "Syue-du" ses birleşmesini "Korkut" adıyla aynılaştırmak mümkün değildir. L. Gumilyov'un yazdığı gibi eski Türklerde "adların hiçbiri kanonlaştırılmamıştır; onlar tasviri karakter taşımış, şahsın yaşının, görevinin değişmesi ile bağlı olarak bu adlar da değişebildiği gerçeğini de unutmamak gerekir. Bu değişebilir isimleri lakap olarak adlandırmak daha uygun olur".16 "Kitab-ı Dede Korkut"ta Dede Korkut'un Dirse Kağan'a "bir boğa öldürmüş senin oğlun, adı Buğaç olsun"17 demesi de bu bakımdan tesadüfi değildir.

Çin kaynaklarında verilmiş Türk adlarının düzgün formları esasen onların Orhun-Yenisey vb. Türk kaynaklarındaki benzerlerini ile karşılaştırılarak belirlenebilir. “Syue-Du” adı Orhun Kitabelerinde karşılaştığımız “Semik Tonra” adına çok uygun gelir. Orhun Kitabelerinde bu şahıs Kül-Tigin döneminde bazı Türk boyları ile Göktürkler aleyhine ittifak kurmaya çalışmakla suçlanır ve yardım almak için kıtayların yanına gittiği belirtilir.18 Reşideddin ise Dede Korkut’u malum adının dışında, “Bayat Dede Kerençik” olarak da adlandırır.19

Dede Korkut’un önceki (Syue-du) adının Türk formasını kesin olarak belirleyebilmek yeni araştırmalar gerektirir. Ama Korkut ve onun mensup olduğu bayat ili hakkında yukarıda çeşitli kaynaklardan alarak verdiğimiz bilgiler arasında hiçbir çelişkinin olmaması, tam tersi değişik kaynaklardaki tarihi delillerin İnel kağan’ın devrinde ortaya çıkan olaylarla bağlantılı olması, hem bu olayların baş kahramanları, hem de olayların zamanı ve konusu bakımından birbirine uygun gelmesi, birbirini tamamlaması ve izah etmesi burada gerçekten de bir zamanlar bayat boyuna liderlik etmiş olan Dede Korkut’tan söz edildiğine kuşku payı bırakmıyor. Bir başka değişle, İnel Hakan’ı tahta çıkaran boy beylerinden birinin Dede Korkut olması konusunda Ebülgazi’nin verdiyi bilgi, çeşitli güvenilir kaynaklar tarafından dolaylı yollarla da olsa, onaylanmaktadır. Göktürk ve Çin kaynaklarında bu konuda önemli bilgilere rastlayamamamızın nedenini ise, Büyük Göktürk Hakanlığı tarihindeki rolü bakımından Göktürklerin hâkimiyeti altında olan çeşitli Türk boylarının kısmen küçüklerinden birinin beyi olan Dede Korkut’un adı o kadar da büyük önem taşımadığı için ona geniş yer verilmemiştir. Ama İnel Kağan’la bağlı olan ve onun ölümünden sonra ortaya çıkan olaylar bayat boyunun tarihinde değişikliklere neden olduğuna ve o dönemde bayat iline Korkut’un rehberlik ettiğine göre “İnel” ve “Korkut” adları bayatların tarihi hafızalarında silinmez izler bırakmıştır.

“Dede Korkut” ifadesindeki “dede” sözü ise Çinlilerin “dudu” sözünün Oğuz Türkçe’sine uygunlaştırılmış

varyantıdır. “Kadim Türk Sözlüğü”nde de bu sözün, Çince olduğu ve “eyalet hakimi” anlamına geldiği ve bu kavramın eski Türkler arasında “ağa” anlamında bir rütbe olarak kullanıldığı belirtilmiştir.20 Eski Türk halklarında boy beylerinin aynı zamanda dini rehber görevini de üstlendiklerine göre bu söz, Şamanizm’de “Büyük Şaman” anlamına da gelmiştir.21 Kavram normalleştikten sonra ise ailede “ağa” rolünün baba veya dedeye ait olmasına bağlı olarak bazı ailelerde babaya, bazı ailelerde ise büyük babaya “dede” denmiştir. Bu nedenden dolayı da “dede” sözcüğü, Azerbaycan’da genellikle baba, Türkiye’de ise ağırlıklı olarak büyük baba anlamında kullanılmaktadır.

Yukarıda verilen bilgiler, “Korkut” sözcüğünün de etimolojisini belirlemede yardımcı olacak niteliktedir. Çin kaynaklarından getirilen örnekte, Bayatların “gelenek ve göreneklerinin Göktürklerle aynı” olduğu belirtilmektedir. Göktürklerin ise totemist oldukları ve kurda taptıkları bilinmektedir. A. Şükürov “Türk Mifologiyası” kitabında, eski Türklerin kurda ‘Tanrı oğlu’ olarak baktıklarını ve ‘Tanrı oğlunun da başlıca görevinin kurtarıcılık olduğunu belirtmiştir.22 Göktürklerin da bu nedenden dolayı kendi kurtarıcılarını “liyakatli kurt” olarak adlandırmaları ile ilgili, L. Gumilyov’un verdiği bilgiler bizim konumuz açısından büyük önem taşımaktadır. Onun yazdığına göre, IV. yüzyılda Tobalılar, Kuzey Çin’i fethettikleri zaman yenilen boylar arasında beş yüz ‘Aşina’ ailesi vardı ve bu beş yüz aile “Hunlarla Siyenpilerin çeşitli kabilelerinin karışımından ortaya çıkmışlardı”.23 439 yılında bu boyun lideri özünün beş yüz ailesi ile birlikte Altay dağlarının güneyine kaçarak, burada yaşayan çeşitli Türk dilli halkların arasına yerleşti. İlk dillerinin niceliğine bağlı olmayarak, V. yüzyılda bu kabile karışımının üyeleri tamamen “Türkleşmiş, Moğol

kökenliliğin belirtilerini ise yalnız kendileri ile getirdikleri unvanlarda korumuşlardı".24 Bu tayfa birleşmesinin kendi önderlerine verdikleri "Aşina" adını ise L. Gumilyov şöyle açıklamıştır: "Aşina" sözcüğü "kurt" anlamına gelmektedir. Türkçe kurda "böri" veya "kaskır", Moğolca ise "şono" denmiştir. "A" Çince saygı anlamında kullanılan bir ön ektir. Başka bir değişle 'Aşina', 'saygın kurt' anlamına gelmektedir."25

"Kitab-ı Dede Korkut"ta Bamsı Beyrek'in babası Kam Böre'nin adında da 'böri' sözünü görmemek mümkün değildir [Bamsı Beyrek'in adı ise Altaylar'da, muhtemelen 'Baysi Bayrık' (Baysi kartalı) şeklinde olmuştur]. Türkler içerisinde sadece Oğuzlar, bu hayvana "kurt" demişlerdir. Z. V. Togan'ın yazdığına göre bazı Türk boyları kurda cet (örneğin; Ciğil, Yağma, Karluk boyları), bazıları ata kurtarıcı (Göktürkler), Oğuzlar ve Kıpçaklar ise sadece kurtarıcı olarak görmüşlerdir.26 "Kitab-ı Dede Korkut"ta da Gazan Kağan kendini tanıtırken "Korku bilmez kurt balası erkeğinde bir köküm var" der.27 Bütün bu söylenenlere dayanarak Bayat boyu da Orta Asya'ya -Oğuzların yanına- geldikten sonra bu boyu tehlikeden kurtarmış olan boy beyine "Korkurt" adının burada verilmiş olabileceğini söyleyebiliriz. "Kor" sözünün "Eski Türk Sözlüğü"nde "saygı", "liyakat", "ad-san" bildiren bir sözcük gibi izah edilmesi28 bu fikri daha da güçlendirir. Orhun Kitabelerinde de "kor" sözü "ad-san", "liyakat" anlamında kullanılmıştır: "Bu yerde bana kor boltı" (Bu yerde ben ün, ad-san kazandım).29 Bilindiği gibi, Dede Korkut Destanı'nın Vatikan nüshasında da Korkut'un adı "Korkurt" şeklinde yazılmıştır. "Şanlı kurt" lakabının bayatların Altay lehçesinde (Kor-böri) değil, Oğuz lehçesinde (Korkurt) yayılmış olması ise Orta Asya'da Korkut'un Oğuz boyları arasında bir Kam (şaman) gibi büyük saygıya sahip olduğundan kaynaklanmaktadır.

“Korkurt” (şanlı kurt) ifadesinin isimleşerek, karmaşık bir sözcüğe, ada dönüşmesinin ardından sözün söylenişini kolaylaştırmak için “Korkurt” adından r sesinin düşmesi ise dil kuralları açısından doğal, hatta gerekli bir haldir. “Kor” sözcüğünün yukarıda gösterilen anlamı, muhakkak “Köroğlu” (Koröğlu, Goroğlu) adının da eski anlamının ve etimolojisinin açıklanmasına yardım edecektir.

Burada “Korkut” adının etimolojisi hakkında bizden önce söylenmiş bazı düşüncelerle kendi fikirlerimizi bildirmeyi de gerekli sayıyoruz. O. Süleymenov’un fikrince, “Korkut” sözcüğünün kökü eski Sümer’de oluşmuş, daha sonra ise Mısır’a vb. ülkelere yayılmıştır. O, aynı zamanda bu adın eskiden “Görgüt” şeklinde söylenmiş olduğunu iddia etmektedir. O. Süleymenov ayrıca “gör” sözcüğünün Kazakça “mezar”, “güt” sözcüğünün ise “bekle” anlamına geldiğini ve bundan yola çıkarak “Korkut” adını “mezar, bekle!” anlamında algılamak gerektiğini söylemektedir.30 “Gör” sözü ise onun fikrince, Sümerlerin “hör” (güneş) sözcüğünden türemiştir: Güya Güneş’in gökteki hareketi ile bağlı çeşitli şekiller almasını (oysa aydan farklı olarak, güneş gökte bulunduğu noktaya bağlı olmaksızın hep aynı biçimde gözükür) Sümerler hiyeroglifleri ile göstermiş, sonradan ise Türk kahinleri bu hiyeroglifleri değişik şekillerde, “güneş”, “köz”, “kül kabı” ve “mezar” gibi değişik anlamlara yormuşlar. Yine O. Süleymenov’un fikrince, Sümerlerin “hör” (güneş) sözü sonunda “gör” (mezar) sözcüğüne dönüşmüş ve sonuncu söz ise “Görgüt” (mezar, bekle!) ve “Göroğlu” (mezar oğlu) adlarına yansımıştır.31 Bu etimolojik değerlendirmenin yanlışlığını görmek için “Eski Türk Sözlüğü” kitabına bakmak yeterlidir. Orada “gör” (gor, mezar) sözcüğünün Türk lehçelerine XI. yüzyılda Farsçadan geçmiş olduğu belirtilmektedir.32 “Türk kahinleri” kavramından söz ederken ise O. Süleymenov, kendisinin “Az-Ya” eserinde Türklerin Sümerlerin varisi olduklarını ispat ettiğini söylemektedir. Adı geçen eserde

ise Sümer konusuyla ilgili şöyle bir ifade geçmektedir: “Eğer yanılmıyorsam,

Sümer sözcüğünün etimolojik kökenini belirlemek için çeşitli çalışmalar yapılıyor ve maalesef bu çabalar büyük Marr’ın adı ile bağlıdır. O, dış yapı benzerliğine aldanarak, <Sümer> sözcüğünü Rusça’daki <sumerki> (alatoran) sözü ile karşılaştırmıştır…

Kül-Tigin Anıtı’nda şöyle bir ifade yer almaktadır: <Türk ıduk yeri-subı>. çevirisi: <kutsal Türk Yer-Suyu> edebi çevirisi <kutsal Türk ülkesi> olarak çevrilebilir. <Yer-sub> ibaresini her gördüğümde anlayamadığım bir heyecan beni sarardı. Bu ibaredeki sözlerin yerini değişerek <Sub-yer>. En eski ülkenin (yani Sümer’in-K.H.) adının leksik molekülü kim bilir, belki de bu atomlardan oluşmuştur?”33

Görüldüğü gibi, Y. Marr’ı dış yapı benzerliğine aldanarak değerlendirme yapmakla suçlayan O. Süleymenov, uygun “zahiri forma benzerliğinin” onun kendisi tarafından yaratılmasını gösterme hırsı ile eski kitabedeki ifadeyi bile tahrif etmekten çekinmez. En önemlisi ise O, “Yer-sub”un ülke veya yer adı olmadığını, onun eski Türk kültlerinden biri olduğundan habersizdir. L. Gumilyov’un yazısı buna en güzel örnektir: “Yer-su amansız, zalim tanrıdır. Ona boz, veya kır at kurban ederler”.34

M. Seyidov ise “Korkut” sözcüğünün kökeni hakkında şöyle yazmaktadır: “Defalarca belirttiğimiz gibi Korkut, can veren ateş, ruh veren ateş, hayat gücü anlamlarına gelmektedir.”35 Eski Türkçede ‘gut’ sözcüğü ‘ruh’, ‘can’ anlamında kullanılmıştır, oysa “gor” sözcüğünün “od” anlamına ne eski Türk metinlerinde ne de eski Türk sözlüklerinde rastlanır. Azerbaycan ve Türkiye Türkçelerine ise bu sözcük “od” anlamında Oğuzların Ön Asya’ya gelişinden sonra Farsçadan geçmiştir. Farsça “gor” (od) sözünden türemiş birkaç düzeltme ve birleşik sözcükler de mevcuttur.36 Değişik dillerde ses yapısı bakımından aynı ve ya benzer,

anlamca ise değişik sözcüklerin olmasının dilcilikte doğal bir olay ve objektif gereksinim olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü bütün dünya dilleri esasen 40-45 değişik sesin değişik biçimlerde birleşmesinden oluşmuşlardır. Örneğin; Azerbaycan Türkçesinde bağımsız kelime olarak kullanılan "bal", "guş", "boz" kelimeleri, Farsçada sırasıyla "kanat", "kulak" ve "keçi" anlamlarına gelen sözcüklerdir. M. Seyidov tarafından ileri sürülen etimolojiyle ilgili iddia ise, söylenenlerin dışında, ayrıca Türk lehçelerinin gramer normlarına bile zıttır: "Korkut" sözünü "ruh veren od", "can veren od" anlamında anlamak için onu "Korkut" değil, "Gudgor" şeklinde okumak gerekir. Ayrıca Türkler hiçbir zaman ateşperestlik dinine inanmamışlardır.

"Korkut" sözünün kökünü sadece eski Türkçede, hem de Mısır'da ve Sümer'de değil, Türklerin eski vatanı olan Merkezi Asya'da aramak gerekir. O. Süleymenov'un yukarıda gösterilen kitabı basıldıktan sonra, Azerbaycan'da da XIX-XX. yüzyıllarda alanlarında hiçbir başarı kazanamayan bazı bilim adamları eski Sümer kültürünün Türklere ait olduğunu "iptal etmek" ve şöhret olma kararına geldiler. Bu konuda bilim ve tarihi gerçeklerle hiçbir bağı olmayan çok sayıda kitap ve makaleler yazmaya başladılar. Bu tür "araştırmalar" halka ve bilime zarardan, yazarlarına ise sonuç itibariyle utançtan başka hiçbir şey kazandıramaz. Türk halklarının kökünün, eski Hunlara dayanması bilim aleminde gerçek olarak kabullenilmektedir. Eski dünya tarihinde önemli yer tutan Avrupa'yı, Çin işgalinden korumuş büyük Hun halkı, M.Ö. XII-X. yüzyıllarda şimdiki Moğolistan arazisinde üç farklı boyun birleşmesi sonucu formalaşmışlardır.37 "Türk" sözü ise çok uzun zaman sonra, M.Ö. II-III. yüzyıllarda çeşitli Hun ve Turan boylarının karışması sonucu ortaya çıkmıştır. Eski Turan rivayetlerine esasen kendilerini Tur neslinden sayan bu tür kabile birleşmeleri (Oğuzlar, Türgeşler, Kengerler, V. yüzyılda Aşina

boyu ile birleşmiş “tulu” kabile ittifakı vs.) “Turan” (turlar, tur neslinden olanlar) etnonimini Huncada “Tur-kün” (Tur halkı) şeklinde kullanılmışlardır. Sonralar bu ifade bazı boyların dilinde “Türk”, diğerlerinde “Türkmen” biçiminde kullanılmaya başlamıştır.38 Yer adı olarak ise “Turan” toponimi “Türkistan” toponimine dönüşmüştür. Ayrı ayrı sözler arasındaki yapı benzerliğine esasen Sümerleri Türklerin ataları olarak tanıtma çabaları sadece Türk halklarına, Türk tarihine ve kültürüne, hem de güzel Altaylar’ı kendilerine yurt yeri seçmiş olan bizim ulu babalarımızın ruhuna hakarettir.

Yüksek yerleşik kültüre sahip bir halkın yeniden göçebe yaşam tarzına geri dönmeleri dünya tarihinde görülmemiş bir durumdur. Günümüzde bir sıra Türk kavimlerinin Orta Asya’nın dışında yerleşmelerinin nedenine gelince ise, ister tarihilik, isterse de uluslararası hukuk normları bakımından burada olağanüstü bir durum yoktur. L. Gumilyov’un yazdığı gibi, “Paleolitik Devir’den sonra (yani son 10-12 bin yıl içinde-K.H.) nüfus yapısını en az bir kaç defa değiştirmemiş bir devlet olamaz”.39

Araştırmamızın esas konusuna dönerek, kaynaklarda “Korkut”un doğum ve ölüm tarihi konusunda hiçbir kesin bilgiye rastlanmadığını da belirtmemiz gerekir. Ama Ebülgazi’nin söz konusu eserinde O’nun, “Peygamberimiz’in anasının küçük kardeşi Abbas’ın torunları Bağdat şehrinin hakimi olduğu dönemde yaşadığı” belirtilir.40 “Abbas’ın torunları” (Abbasiler) 749 yılında Bağdat’ta hâkimiyete gelmişlerdi. Bu bilgiye dayanarak 750 yıllarında Korkut’un sağ olduğunu söyleyebiliriz. Onun yaşı hakkında ise kaynaklarda efsanevi bir rakam-295 yıl gösterilir. Bu da neden 300 yıl değil de 295 yıl yaşadığı sorusunu ortaya çıkarır. Önceleri bu rakamın gerçeğe yakın 95 yıl olduğunu düşünebiliriz. Fakat bu ad efsaneleştikten sonra epik bir kahraman için 95 yıl sıradan gözükmüş ve bu rakama 200 yıl daha eklenmiştir. Eğer Korkut’un 95 yıl yaşadığına dair

bilgiyi doğru kabul edersek ve 750'li yılları bu ömrün sonu olarak kabul edersek (onun hayatı ile ilgili yukarıda verilen bilgilere dayanarak), o zaman Korkut'un 655-665 yılları arasında doğmuş olduğunu söyleyebiliriz. Bu ise "Kitab-ı Dede Korkut"un başlangıç cümlesi olan "Resul aleyhüsselam zamanına yakın bayat boyundan, Korkut Ata dirler, bir er koptı" cümlesi ifadeye tamamen uygundur.

Korkut adının eski Oğuznamelerdeki yerini belirlemek açısından Oğuzların (Guzların) kökeni hakkında da birkaç söz söylemek gerekir. Çünkü edebiyat araştırmalarında bu konuda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Önceki araştırmalarımızdan birinde Guzların, Orta Asya'dan 158 yılında Volga-Ural nehirleri arasına gelmiş, Çin kaynaklarında ve edebi eserlerde "ram edilmez Hunlar" olarak adlandırılan Hun kabile birleşmesinin esas varislerinden biri olduklarını ve bu kabile birleşmesinin adının da "Guz-gun" (Guz Hunlar) olduğunu belirtmiştik.41 Hazar denizinin tarihi adlarından birinin Guzgun Denizi olması gerçeği de bu fikri onaylamaktadır. Eski Türkçede "h" sesinin olmaması ve bir sıra benzeri bilgiler, "Hun" ses birleşmesinin, "Gun" sözünün Çin varyantı olduğunu gösterir. (eski "Pars" sözcüğüne Arapların "Fars" demeleri gibi). Hunların kendilerine "Gun" dedikleri tarihi kaynaklardan da bilinmektedir. "Ram edilmez" Hunların (Guz-Gunların) komşu Ugor boyları ile ittifak yapıp, onlarla birlikte IV. yüzyılın sonlarında Merkezi Avrupa'ya akın eden kısmının o dönemde kendilerine "Gun" demeleri Avrupa kaynaklarında da görülmektedir. Bu nedenle de Gunların hunlar olduklarını kesinleştirmek için, bir dönem Avrupa alimleri, büyük zorluklarla karşılaşmışlarsa da bu problem sonunda olumlu şekilde sonuçlandırılmıştır. Ama "Hun sözcüğünün Gun biçimine dönüşmesinin" nedenleri bu güne kadar kesin olarak belirlenememiştir.

“Ram edilmez” Hunların daha II. yüzyılda Volga (İtil) nehrini geçerek, Kuzey Kafkasya’ya yerleşen öncü ve en cesur kısmına ise, bize göre, “Guz-er” (Keng-er adı gibi), yani “Guz yiğitleri” denilmiştir. “Guz-er” (Kuz-er) etnik adını ise sonradan Araplar “Hazar” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Eski Türk sözlerinin başında kullanılan “g” (k) sesinin Arapçada “h” (kh) sesine dönüşmesi olayına başka eski Türk sözlerinde de (mes. kağan-hakan, kan-kağan, katun-hatun) rastlanmaktadır. “Ram edilmez” Hunların Alan ve Sarmat boyları ile birleşerek, Ural nehri kıyılarında kalan bölümü ise “Guz” adını korumuşlar.

“Guz” sözü Hun dilinde “kuzgun kuşu” anlamına gelmiştir. Eski Türkçede bu sözcüğün “gız” (su kuzgunu) biçimi de görülmektedir.42 Her bir Hun ve Guz “boyunun bir kuşu kendilerine sembol veya ongun seçmelerine”43 dair Türk mitolojisinde geniş bilgiler yer almaktadır.44 A. Şükürov, bu konuda şöyle yazmaktadır: “Eğer boy bu veya diğer hayvanla ilgili toteme malik idiyse, bu totem ilk ecdat sayılırdı… İlk ecdatlar genellikle boy ve kabilenin esasını koyan nesil olarak kabul edilirdi. Çoğu zaman boy ve kabilenin adı da buradan alınır”.45 “Kitab-ı Dede Korkut”ta da hem Bayındır Kağan’a hem de Gazan Kağan’a “tülü kuşun yavrısı” adıyla hitap edilirdi.46

Bütün bu bilgiler böyle düşünmeye esas verir ki, “ram edilmez” Hunlar o zaman “Guz” adlandırdıkları kuzgun kuşunu kendilerine totem almış ve bu kuşu ataları hesap etmişlerdir. Oğuz mitolojisinde bu halkın ecdadı sayılan Oğuz Kağan hakkındaki rivayetlere ve fikirlere gelince ise, edebi araştırmalarda bu adı sürekli olarak ya Mete ya da Atilla ile aynılaştırmaya çalışmışlardır. Fakat her iki durumda da yeterli delil gösterilememiştir. Bizim fikrimizce, “Oğuz” etnonimi gibi, “Oğuz” eponiminin kökünde de “guz” sözü kendini belli etmektedir. Başka bir değişle “Guz” “ram edilmez” Hunların liderine verilmiş addır. II. yüzyılda Çin diplomatları Orta

Asya'daki bir sıra göçebe halkları Hunlara karşı ayaklandırmış ve Hunların aralarına nifak salmışlardır. Bunların sonucu olarak birkaç ağır yenilgiye uğratılan Hunlar, daha sonra dört yere bölünmüşlerdir.47 Sonuncu sarsıcı darbeyi Hunlara Siyenpi Hakanı Tanşihay 155 yılında vurdu. Hunların en cesur kısmı olan "ram edilmez" Hunlar, Syanbi ve Çinlilere itaat etmek istemedikleri için kendi vatanlarını terk etmek zorunda kaldılar. Tanşihay'ın aralıksız olarak süren takipleri altında onlar, üç yıl at belinde kaçarak yaşamışlardır. Yalnız 158 yılında düşmandan uzaklaşarak, Ural nehrine ulaşmışlardır. Yukarıda da söz ettiğimiz gibi, eski Türkler kendi boylarını yok olma tehlikesinden kurtaran varlığı, boyun sembolü (totem) olarak kabul etmiş ve bu adın başına da şöhret, saygı rütbesi eklemişlerdir. Böyle bir rütbe olarak "Guz" Hunlar yukarıda belirtmiş olduğumuz "A" ön ekinden yararlanarak kendi rehberlerine "A-Guz" (şanlı Guz, liyakatli Guz) adını vermişler. "A" Çin ön ekinin anlamı unutulduktan sonra ise Türk lehçelerinde mahsus ahenk kuralları etkisiyle bu ad "Oğuz" şeklini almıştır. Bu adla eski Türkçedeki "kabile", "boy" anlamına gelen "Oğuz" sözcüğü arasındaki ses benzerliği ise, kanımızca tesadüfi bir ses uygunluğudur.

Yukarıda Oğuz Kağan hakkında söylenen fikirler bazı kaynaklar tarafından da doğrulanmaktadır. Örneğin; Reşideddin'e göre Oğuz, Olcay Kağan'ın torunudur ve Olcay Kağan'ın dört oğlundan birinin adı Guz'dur.48 Fakat yazar, Oğuz'u yanlışlıkla Kara Kağan'ın oğlu olarak gösterir (Karahanlıların dilinin Uygur-Karluk lehçesinde olduğu bilinen bir gerçektir). Biz, yukarıda Hunların doğrudan da dört kola ayrıldıklarını ve onlardan birinin adının da Guz olduğunu belirtmiştik. Reşideddin'e göre Oğuz'un İran, Turan, Irak, Suriye, Rum, Frenk (Avrupa'ya) vb. ülkelere akınları olmuştur. Guz hunların varislerinin II-VI. yüzyıllarda gerçekten de bu ülkelere çok sayıda akınlar yaptıkları tarihten bilinen bir olaydır. "Kafkasya, Karadeniz sahili, Orta Asya, İran vb. yerlerde 'Gız Kale'si adlı

abidelerin”49 görülmesi, aynı zamanda bu kale tipli kulelerden bazılarında kuş kanadına benzer duvarların olması, bu abidelerin de eski Guzlardan, Hazarlardan ve Gunlardan kalan miras olduğunu göstermektedir.

Böylece, Oğuz Kağan ve başka Oğuz kahramanları ile bağlı rivayet ve efsanelerin kaynağı çok eskilere kadar uzandığını ve onlardan birçoğunun Guzlar arasında Korkut’tan önce de mevcut olduklarını görürüz. Genellikle, eski göçebe halkları destansız hayal etmek mümkün değildir; eski kahramanlık destanları bir nevi göçebe halkların yazılmamış anayasalarıydı. Destan sadece dinleyicileri eğlendirme aracı olmamış, aynı zamanda ulusun yaşayış normlarını, milli değerlerini ve boylar arası birliği yayan bir vasıtaydı. Ozanlar ise bu değerlerin koruyucuları ve yayıcılarıydılar. Bu yüzden de destanlar daima belli ölçülerde değiştirilerek, yeni devrin taleplerine uygunlaştırılmışlardır. XIV-XV. yüzyıllara ait bir sıra tarihi bilgiler, “Kitab-ı Dede Korkut”ta gördüğümüz Korkut adının, Oğuzların söz sanatına VIII. yüzyılın sonlarında girmiş olması muhtemeldir. Destanda anlatılan epik olayların akışında Dede Korkut’un esas kahramanlardan birisi gibi değil, yardımcı bir karakter olarak tasvir edilmesi ve seyrek görünmesi de bunun kanıtı olabilir. Fakat XV. yüzyıla kadarki kaynaklarda “Oğuznameler” olarak adlandırılan Oğuz kahramanlık destanlarını yazıya alan katibin tertip ettiği kitaba “Kitabı-Dedem Korkut” adını vermesi ve kitabın mukaddimesinde Korkut karakterini müdrik bir el aksakalı ve saygın halk ozanı olarak abartması okuyucuların ve araştırmacıların çoğunu yanıltmıştır. Bu fikirden yola çıkan araştırmacılar bu Oğuz kahramanlık destanlarının esas kahramanının Dede Korkut olduğunu düşünmüşlerdir. Tarihi Korkut hayatının son dönemlerinde gerçekten de bir şaman-ideolog, yani ulusun milli ve dini değerlerinin yayıcısı olarak ozanlıkla da uğraşmıştır. Kazaklarda Korkut’un şarkı ve destan yaratıcılığının kurucusu olarak kabul edilmesi50 de bununla açıklanabilir. “Kitab-ı Dede Korkut”un

bilinen metni ise destanın XV. yüzyılın sonlarında yaygın olan şeklini yansıtmaktadır.

Bu dönemde en yüksek düzeye ulaşmış olan aşık sanatının halk arasında büyük rağbet gördüğüne göre eski ozan söylemleri (Kırgızların “Manas Destanı” gibi deklamasiya tarzında anlatılırdı) onunla rekabete devam getiremeyerek, tarih sahnesinden çıkmak üzereydiler.51 Sırf bu nedenle de artık halk arasında tutulmayan ozan söylemlerinin unutulması tehlikesinin olduğunu anlayan vatansever Türk aydını Abdulla İbn Ferec Kethuda (o, kendi adını imza şeklinde destanın Drezden nüshasının unvan sayfasında şöyle belirtmiştir: “Sahib es-selam Ebdullah İbn Ferec Kethuda” “Sizi selamlayan Abdulla ibn Ferec Kethudadır”) Oğuz, destanın boylarını sonuncu ozanların dilinden yazıya almıştır.

1 Koroğlu, H., Oğuz Gehremanlıg Dastanı, Bakü 1999, s. 29.

2 Yine orada, s. 186.

3 Gumilyov, L., Hezeretrafı Halgların Minillik Tarihi, Bakü 1991, (Rusça), s. 202.

4 Gökyay, O. Ş., Dede Korkut, İstanbul 1938, s. 4.

5 Kononov, A. N., Türkmenlerin Şeceresi, Ebülgazi Hivenin Eseri, Moskva-Leningrad 1958 (rusça), s. 57.

6 Recebov, E., Memmedov, Y., Orhon-Yenisey Abideleri, Bakü 1993, s. 31, 45.

7 Gumilyov, L., Gedim Türkler, Bakü 1993, s. 350.

8 Gumilyov, L., Hezeretrafi Halkların Miniilik Tarihi, s. 162.

9 Kyuner, N. V., Cenubi Sibir, Merkezi Asya ve Uzak Şerg Halkları Haggında Çin Melumatları, Moskva 1961, (Rusça), s. 9.

10 A. e., s. 50.

11 A. e., s. 51.

12 Gumilyov, L., Hezeretrafı Halgların Minillik Tarihi, Bakü 1991, s. 158.

13 Kononov, A. N., Türkmenlerin Şeceresi, Ebülgazi Hivenin Eseri, Moskva-Leningrad 1958, (Rusça), s. 58-59.

14 Kyuner, N. V., Cenubi Sibir, Merkezi Asya ve Uzak Şerg Halkları Haggında Çin Melumatları, Moskva 1961, (Rusça), s. 50.

15 Gumilyov, L., Gedim Türkler, s. 374.

16 A. e., s. 99.

17 Kitab-ı Dede Korkut, Tertip edenler: Zeynalov, F., Elizade, S., Bakü 1988, s. 36.

18 Recebov, E., Memmedov, Y., Orhon Yenisey Abideleri, Bakü 1993, s. 122.

19 Reşideddin F., Oğuzname, Bakü 1992, s. 43.

20 Gedim Türk Sözlüğü, Leningrad 1969, (rusça), s. 593.

21 Smolyak, A. V., Saman: Şahsiyeti, Funksiyaları ve Dünya Görüşü, Moskva 1991, (Rusça), s. 46-47.

22 Şükürov, A., Mifologiya 6. kitab, Türk Mifologiyası, Bakü 1997, s. 101.

23 Gumilyov, L., Gedim Türkler, s. 30.

24 A. e. s. 31, 34.

25 A. e. s. 31.

26 Togan, Z. V., Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, İstanbul 1972, s. 103.

27 Kitab-i Dede Gorgud, Bakü 1988, s. 217.

28 Gedim Türk Sözlüğü, Leningrad 1969, (Rusça), s. 467.

29 Recebov, E., Memmedov, Y., Orhon Yenisey Abideleri, Bakü 1993, s. 102.

30 Süleymanov, O., “Türk Güneşlerinin Doğumları ve Batımları”, Edebi Azerbaycan Dergisi, Bakü 2000, no 5, (Rusça), s. 15.

31 A. e., s. 15-16.

32 Gedim Türk Sözlüğü, s. 195.

33 Süleymanov, O., Az-Ya, Bakü 1993, s. 213.

34 Gumilyov, L., Gedim Türkler, s. 95.

35 Seyidov, M., Gam-Şaman ve Onun Kaynaklarına Genel Bakış, Bakü 1994, s. 134.

36 Mo´in M., Fars Dili Sözlüğü, III. Cilt, Tehran 1998 (Farsça), s. 3212-3213.

37 Gumilyov, L., Hunlar, Orta Asiya Gedim Dövrlerde, Moskva 1960 (Rusça), s. 251.

38 Hüseynoğlu, H., “Turan-Türk’ ve ‘Gun-guz’ Etnonimleri”, Çırag Dergisi, Bakü 1999, no 6.

39 Gumilyov, L., Hezeretrafı Halgların Minillik Tarihi, Bakü 1991, s. 70.

40 Kononov A. N., Türkmenlerin Şeceresi, s. 56.

41 Hüseynoğlu H., “Turan-Türk ve Gun-Guz Etnonimleri”, Çırag Dergisi, Bakü 1999, s. 15.

42 Gedim Türk Sözlüğü, s. 450.

43 Şükürov A., Mifologiya, s. 126.

44 Ögel B., Türk Mitolojisi, I. cilt, Ankara 1989, s. 33; Jirmunski B. M., Türk Gehremanlık Dastanı, Leningrad 1974 (Rusça), s. 524.

45 Şükürov A., Dede Gorgud Mifopoeziyası, Bakü 1999, s. 80.

46 Kitab-i Dede Gorgud, s. 95.

47 Gumilyov, L., Hezeretrafı Halgların Minillik Tarihi, Bakü 1991, s. 81.

48 Reşideddin F., Oğuzname, Bakü 1992, s. 10.

49 Azerbaycan Ensklopediyası, III. cilt, Bakü 1979, s. 152.

50 Ehmedov Z., Gazah Şe’r Seneti, Alma-Ata 1964 (Rusça), s. 190.

51 Hüseynoğlu K., Azerbaycan Şe’r Medeniyyeti (Yaranma ve Tekemül Dövrü), Bakü 1996, s. 30-31.

Azerbaycan Ensiklopediyası, III. Cilt, Bakü 1979.

Ehmedov Z., Gazah Şe’r Seneti, Alma-Ata 1964, (Rusça).

Gedim Türk Sözlüğü, Leningrad 1969, (Rusça).

Gumilyov L., Hunlar. Orta Asiya Gedim Dövrlerde, Moskova 1960, (Rusça).

Gumilyov L., Gedim Türkler, Bakü 1993.

Gumilyov L., Hezeretrafı Halgların Minillik Tarihi, Bakü 1991 (Rusça).

Gökay O. Ş., Dede Korkut, İstanbul 1938.

Hüseynoğlu K., Azerbaycan Şe’r Medeniyyeti (Yaranma Ve Tekamül Dövrü), Bakü 1996.

Hüseynoğlu K. “’Turan-Türk’ ve ‘Gun-Guz’ Etnonimleri”, Çırag Dergisi, Bakü 1999, No. 6; Aynı makale, Tarih. Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi, İstanbul Kasım1999.

Jirmunski V. M. Türk Gehremanlıg Dastanı, Leningrad 1974 (Rusça).

Kitab-i Dede Korkut, Tertip Edenler: Zeynalov F., Elizade S., Bakü 1988.

Kononov A. N., Türkmenlerin Şeceresi, Ebülgazi Hivevinin Eseri, Moskva-Leningrad 1958 (Rusça).

Koroğlu H., Oğuz Gehremanlıg Eposu, Bakü 1999.

Kyuner N. V., Cenubi Sibir, Merkezi Asiya ve Uzag Şerg Halgları Haggında Çin Melumatları, Moskva 1961 (Rusça).

Mo´İn M., Fars Dili Sözlüğü, III. Cilt, Tahran 1998 (Farsça).

Ögel B., Türk Mitolojisi, I. Cilt, Ankara 1989.

Recebov E., Memmedov Y., Orhon-Yenisey Abideleri, Bakü 1993.

Reşideddin F., Oğuzname, Bakü 1999.

Seyidov M., Gam-Şaman ve Onun Gaynaglarına Ümumi Bahış, Bakü 1994.

Smolyak A. V., Şaman: Şehsiyyeti, Funksiyaları ve Dünyagörüşü (Aşağı Amur Halgları), Moskva 1991 (Rusça).

Süleymenov O., Az-Ya, Bakü 1993.

Süleymenov O., "Türk Güneşlerinin Doğumları Ve Batımları", Edebi Azerbaycan Dergisi, 2000, No. 5 (Rusça).

Şükürov A., Dede Korkut Mifologiyası, Bakü 1999.

Şükürov A., Mifologiya. VI. Kitab, Türk Mifologiyası, Bakü 1997.

Toğan Z. V., Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznamesi, İstanbul 1972.

Alkış ve Kargışlar / Mahmut Seyfeli [s.853-862]

Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi / Türkiye

Bir toplumun bireyleri arasındaki ilişkiler sırasında kullanılması âdet haline gelmiş, belli bir durumda söylenmesi sebebiyle kalıplaşıp sözlere ilişki sözleri ya da kalıp sözler adı verilir. Aynı dili konuşan insanlar, sosyal yaşamları içinde bunları her an kullanmak zorundadırlar. Kalıp sözler, toplumun inançlarını, gelenek ve göreneklerini ortaya koyan sözlü kültür ürünleridir. İnsanlar arasındaki sosyal ilişkilerdeki ayrıntıları yansıtarak o toplumun kültürüne ışık tutar. Bu özelliğinden dolayı dilin söz varlığı içinde önemli bir yer tutar. Türk dili, ilişki sözleri bakımından dikkati çekecek bir

zenginliğe sahiptir. Kalıp sözler, Türk insanının dili kullanmadaki fevkalâde becerisinin yanı sıra, insanî ilişkilerindeki inceliğini ve keskin zekâsını da ortaya koyduğu ilgi çekici örnekleri ihtiva eder.

Alkış ve kargışlar, atasözleri ve deyimler gibi, toplumun zaman içinde oluşturduğu sözlü anlatım kalıplarıdır. Toplumun günlük yaşayışı içinde çok sık kullandığı bu kalıp sözler atasözleri ve deyimlerin ardından ikinci sırayı alır. Alkış ve kargışlar, Türk kültürünün en eski çağlarından beri varlığını sürdüren geleneksel ilişki sözleridir. Alkış, insanların kendileri, yakınları ve sevdikleri için övgü, kutsama, iyilik, esenlik dilemek amacıyla söyledikleri kalıplaşmış sözlerdir. Bunun tersi olan kargış ise bir kimsenin Tanrı'nın ya da insanların sevgi ve ilgisinden mahrum kalmasını, amansız bir kötülüğe veya felâkete uğramasını dileyen sözlerdir. "Alkış" kavramı, birçok ağız ve şivede "dua" kelimesiyle karşılanırken; "kargış" yerine birçok yörede "beddua" veya "ilenmek, ilenç" kelimelerinin kullanıldığı görülür. Bu çalışmamızın amacı alkışın (dua) ve kargışın (beddua) sözlü kültür içindeki yerini tespit etmektir.

Alkış ve kargışlarda insanlığın tarihî inançlarının etki ve izlerini görmek mümkündür. Antropologlara göre, toplumların ilkel çağlarında evrenin oluşumunda ve insan ilişkilerinde birtakım ruhların etkili olduğuna inanılır. Animizm adı verilen bu devreden sonra Totemcilik ve en son olarak dinler doğmuştur. Dinin ilkel büyüler aracılığıyla doğduğu ve ruhları denetim altına alma ihtiyacından çıktığı düşünülürse, bunun birtakım büyü ve dinî törenlere kaynaklık etmesi tabiîdir. Eski Türk inancında da Animizm'den Totemciliğe, Tek Tanrı inancından semavî dinlere ulaşan inanışlar zincirinde, eski inanışların izlerini alkış ve kargışlarda görmek mümkündür.

Sosyal bir varlık olan insan, hayatı boyunca türlü zorluk ve sıkıntılarla karşılaşır. Bunlardan bazılarını aşmaya gücü yetmediği zaman bir sığınak, bir dayanak arama ihtiyacı duyar. Bu durum karşısında kendisinden üstün

saydığı güçlerin ve özellikle Tanrının merhametine sığınır. Bunu sağlamak için de birtakım dualar, yakarışlar ya da dinî törenlere başvurur. İnsanın Tanrıya sığınması, birtakım dileklerde bulunması, kültüre yansıdığı gibi edebiyata da malzeme oluşturur. Bu sebeple, duyguları daha belirgin ve etkili anlatmayı sağlayan, ifadeye canlılık vererek konuşmayı süsleyen alkış (dua) ya da kargışa (beddua) Türk kültürünün her safhasında, gerek sözlü edebiyat; gerekse yazılı edebiyat ürünleri arasında çok sayıda örnek bulmak mümkündür.

İslâmlık öncesi dönemlerden beri, Gök Tanrı İnancına sahip Türk topluluklarında, çocuğa ad veren yaşlıların alkışta bulunduğu; halkın kam, bakşı, kaman ya da şaman adı verilen din adamlarının alkışına nail olabilmek için çaba gösterdikleri bilinmektedir. Bu geleneğin eskiliği, dilimizin en eski yazılı metinleri olan Orhun ve Yenisey Yazıtlarında geçen alkış kelimesinin varlığından ve Altay bölgesinde hâlâ Gök Tanrı inancını yaşatan Türk topluluklarının dua ve törenlerinden anlaşılmaktadır.

Abdülkadir İnan eski Türk inanç sistemlerini incelediği "Tarihte ve Bugün Şamanizm" adlı eserinde Kam veya şaman için "Herkes onun iyi duasını (alkış) almaya çalışır. Hele âyin yaptığı zaman birinin verdiği su ve tütünden memnun olarak dua ederse bu duanın ruhlar tarafından kabul edileceğine inanırlar. Şamana bir şey verildiği zaman şöyle dua eder:

"Bastığın yer sert olsun! Ayakların kaymasın! Yaşın uzun olsun, kara saçların ağarıncaya kadar yaşa! Ön dişlerin sararıncaya kadar yaşa! Attığın ok yanılmasın! Azılıya ısırtma! Elliye vurdurtma! (dayak yeme)!"

Şaman ekstaz halinde iken birine böyle "alkış" verirse bunu "Tanrı yargısı" (Tanrı'nın hükmü) sayarlar, "Dediklerin olsun kam ata." derler.1

İnan, aynı eserinde Tarancı, Abakan, Altay kamlarının ve Kırgız-Kazak baksılarının ve diğer Türk topluluklarının alkış ve dualarına birçok örnek verdikten sonra,2 yeni doğmuş bir çocuğa ad verme töreninden söz ederken

şunları aktarır: "Ad veren ihtiyar, gerek Şamanistlerde ve gerek Müslüman Türklerde şu alkışı (duayı) söyler:

Adın Yaşar olsun! Beşik bağın berk olsun! Arkanda küçük, önünde büyük kardeşlerin olsun! Beşik bağın kopmasın! Arka eteklerini davar, at sürüleri bassın! Ön eteklerini çocuklar bassın! Benim gibi ak sakallı, sarı dişli ol! Ak dişlerin sararsın, kara saçların ağarsın!"

Bu dua sonunda Müslüman Türkler "amin", Şamanist Türkler ateşe yağ atarak "opkuruy!" derler.3

Orhun Yazıtlarının Kül Tigin anıtının kuzeydoğu cephesinde, günümüz Türkçesiyle "Kül Tigin koyun yılının on yedisinde öldü (731). Dokuzuncu ayın yirmi yedisinde yuğ törenini yaptık. Barkını, nakışlarını, âbide taşını maymun yılının yedinci ayın yirmi yedisinde (21 Ağustos 732) hep birden takdis ettik" denilmektedir. Bu cümledeki 'takdis etmek' sözü, kitâbede 'alkamak' fiiliyle ifade edilmektedir.4 Yine aynı yazıtta yer alan "Türk budununun adı sanı yok olmasın…" ifadesi bir alkış (dua) niteliğindedir.5

Bilge Kağan Kitabesi'nin güneydoğu yüzü 15. satırda alkamak fiili yerine yerine "timag etmek" ve "ögmek" kelimelerinin kullanıldığı dikkatimizi çekmektedir.6 Bundan da "kutsamak/dua etmek" kavramının Göktürkler Dönemi Türkçesinde "ögmek", "alkamak", "timag etmek" ve "alkış" kelimeleriyle zengin bir ifade imkânına sahip olduğu anlaşılıyor.

Orhun alfabesiyle yazılmış eski bir Budist metninden, bu kelime ve kavramın Uygurlar tarafından da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu eski metin A. Von Le Coq tarafından 1909'da İdikut yakınlarında Toyok vadisinde bir Budist mabedinde bulunmuştur. Araştırmacının 600-900 tarihleri arasında yazıldığını tahmin ettiği bu parçada geçen "alkış" kelimesinin "dua" anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.7 Le Coq'un yayınladığı, Maniheist Uygurlara ait Mani yazısıyla yazılmış bir başka metinde de "Alkış alkayu sawinç ötünü taginür" denilerek, alkışta bulunmaktan söz edilmektedir.8 X.

yüzyılda Çinceden Uygurcaya çevrilmiş, kısaca Altun Yaruk adıyla anılan Sutra'da (Budist öğretinin anlatıldığı kitap), alkamak fiili ve türevleri birçok kez kullanılmaktadır.9

Eski Türklerde iyi dilekler içeren alkışla birlikte, kargışın da köklü bir geçmişi vardır. X. yy. başlarında öldüğünü bildiğimiz ünlü İslâm coğrafyacısı İbnü'l-Fakîh, Kitâbü'l-Buldân adlı eserinde İslâm coğrafyasıyla ilgili bilgilerin yanı sıra bu coğrafyalarda yaşayanların gelenek ve göreneklerinden de söz etmiştir. Yazar, eserinde Türklerin gelenek ve göreneklerinden bahsederken, bir kargış örneğine de yer verir. Buna göre, Türkler, bakırdan yapılmış bir put karşısında and içerken, putun önünde su dolu bir kap bulunur; kabın içine altın, pirinç, birkaç avuç buğday ya da arpa atılır; altına da bir kadın şalvarı konur. Ant içen kişi "Andımı bozarsam bu kadın şalvarı giyeceğim olsun, beni buğday gibi biçsinler, yüzüm altın gibi sararsın" biçiminde kargışlar okur.10

A. İnan, eski Türklerde ve folklorda ant geleneğini açıklarken, andın eski Türklerde dostluk ve kardeşlik kurmak için tatbik edildiğini, gerçekle yalanı ayırt etmek için yapılan törene ise kargış adı verildiğini belirtir: "Gerek tarih kayıtlarından ve gerek folklor materyallerinden pek açık olarak anlaşılmaktadır ki, eski devirlerde suçlu ile suçsuzu, gerçek ile yalanı ayırt etmek için 'Tanrı yargısı'na müracaat edilirken, 'ant içmişler', fakat 'karganmışlar' yani kendi kendilerinin, evlâtlarının, soyu sopunun üzerine tanrının lânetini (kargışını) çağırmışlardır. 'Yalan söylüyorsam gözüm kör olsun, evlâdımın ölüsünü öpeyim!…' gibi antlar eski devirlerde tatbik edilen kargışların kalıntılarıdır ki, bugün ancak folklor materyali kıymetini haizdir." 11

Dede Korkut hikâyelerinde de and ve kargış birliktedir: Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beğrek Boyu'nda, Beğrek "Kılıcıma doğranayım, okuma

sançılayım, yer gibi kertileyim, toprak gibi savrulayım, sağlıkla varacak olursam Oğuz'a gelip seni helâllığa almazsam." diyerek and içer.12

Türk Edebiyatının en eski yazılı metinlerinden olan Kutadgu Bilig'de ögmek, alkamak, alkış ve bu kavramların zıttı olan kargış, kargamak ve ilenç kelimelerinin birçok yerde bildiğimiz anlamlarıyla kullanıldığını görüyoruz. Eserin yedi yerinde alkamak ve alkış; dört yerinde kargış kelimesi kullanılmaktadır.13

Divanü Lugâti't-Türk'ün birçok yerinde de geçen "alkış" kelimesinin "alkamak" fiilinden türediği anlaşıl

maktadır. Kaşgarlı Mahmut, "alkış" kelimesini açıklarken, "Ol begge alkış berdi" (O beyi övdü) ve "Yalavaçka alkış bergil" {Yalavaça (Hz. Muhammed'e) salavat getir};14 "alkamak" kelimesini açıklarken de "Begge alkış alkaldı (Bey övüldü, alkışlandı); savaş tasviri yapılan bir dörtlükte "Bir bir üze alkaşur" mısrasında (Birbirlerini övüyorlar)15 gibi konu ile ilgili örneklere yer vermektedir. Kelimenin bu şekliyle, "dua etme, öğme, birinin iyiliklerini sayma" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Divanü Lugâti't-Türk'ün bir başka yerinde de "arkamak" kelimesi açıklanırken alkış ve kargış kavramlarına şöyle bir açıklık getirilmektedir: "Ol anı kargadı arkadı: O, ona lânet etti, kötülüğünü saydı, döktü." Bu çift olarak söylenir, yalnız söylenmez. 'Arkadı' sözü alkış sözünden alınmıştır. Arkadı kelimesi her ne kadar aslında hayır ve iyilik etmek ise de 'kargadı' sözüyle birlikte kullanıldığı için şer anlamına dahi gelir olmuştur."16 denmektedir. Kargış kelimesi ise, kargamak fiiliyle birlikte "lânet, beddua, ilenme" anlamıyla yine birçok yerde kullanılmaktadır.17

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lugâti't-Türk'te "temür (demir)" kelimesini açıklarken, bir kargış örneği de verir: "Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve daha başka boyların halkı and içtiklerinde, yahut sözleştiklerinde, demiri ululamak için, kılıcı çıkararak yanlamasına öne korlar 'Bu kök kirsün kızıl

çıksun' derler. Sözünde durmazsan kılıç kanına bulansın, demir senden intikamını alsın demektir."18 Görüldüğü gibi, bu örnekte, and ile kargış iç içe geçmiş, and kargışla güçlendirilmiştir. Yine aynı eserde "Tenğri kargagınğa ılınma." (Tanrının lânetine, kargışına uğrama) gibi alkış örneklerine de rastlamak mümkündür.19

Türklerin İslâmiyet'i benimsemesinden sonra, alkış ve kargışları oluşturan söz kalıplarının içine büyük ölçüde İslâmî terim ve kavramlar girmiştir. Türk milleti, İslâm dininin esaslarına uygun bu dualarla birlikte Tanrı'ya karşı dilek ve niyazlarını ana dilinde nesir veya nazım olarak sade bir şekilde ulaştırmayı tercih etmiştir. Bu tür alkış ve kargışların en dikkat çekici örnekleri Dede Korkut Kitabı'nda karşımıza çıkar: Dede Korkut Kitabı'nı oluşturan destan parçalarında "ağzı dualı", "alkış", "kargış", "kargımak" ve "karış" kelimelerinin bolca kullanıldığı görülmektedir. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda iki kez "… bir ağzı dualının alkışı ile…" (DKK I. s. 81), dört kez "Tanrı Ta'alâ anı kargayıpdur, biz dahı kargaruz" (TDKK I. s. 78-80,); Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beğrek Boyu'nda "Allah Ta'alâ beni kargayupdur" (DKK I. s. 116), "Ol zamanda beğlerin alkışı alkış, kargışı kargış idi." (DKK I. s. 117); Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boyu'nda Dedem Korkut gelip "Basat'a alkış virdi" (DKK I. s. 215). Kazan Beğ Oğlu Uruz Beğ'in Tutsak Olduğu Boyu'nda karısı, Kazan'a birçok kez "…Kargaram Kazan sana" (DKK I. s. 164-166); "…Kara başum karışı tutsun Kazan seni…" (DKK I. s. 166) diye kargış ediyor. Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boyu'nda, Basat Tepegöz'ü öldürmeden önce kör eder. Tepegöz soylamasında "…Ağ sakallu kocaları çok ağlatmışam/Ağ sakallı karışı tutdı ola gözüm seni… Elçügezi kınalu kızçuğazları çok yimişem/Karışçukları tutdı ola ola gözüm seni" der. Basat Tepegöz'ü öldürünce; Dedem Korkut "Basat'a alkış virdi:

Kara tağa ayıtduğunda işit virsün

Kanlu kanlu sulardan kiçüt virsün,

didi. Erlik ile kardaşun kanun aldun, kalın Oğuz biglerini yükden kurtardun. Kadir Allah yüzün ağ itsün Basat didi. Ölüm vaktı geldüginde aru imandan ayırmasun, günahunuzı adı görklü Muhammed Mustafa'ya bağışlasun hânum hey."20

Dede Korkut Kitabı'nın ilk hikâyesi olan, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, Boğaç Han, ağzı karalıların iftirası üzerine, babası tarafından okla vurulur. Oğlunu aramaya çıkan Burla Hatun, onu Kazılık Dağı'nda alaca kana bulanmış yatar bulur. Hemen Kazılık Dağı'na kargışa başlar:

"Akar senün sularun Kazılık Dağı,

Akar iken akmaz olsun

Biter senün otlarun Kazılık Dağı,

Biter iken bitmez olsun

Kaçar senün geyiklerün Kazılık Dağı,

Kaçar iken kaçmaz olsun taşa dönsün"

Boğaç Han, anasının sesini duyarak kendine gelir; yerinden doğrulup soylar:

Berü gelgil ak südin emdügüm kadunum ana

Ağ pürçeklü izzetlü canum ana

Akarlıda sularına kargamagıl

Kazılık Tağınun günahı yokdur

Biterlide otlarına kargamagıl

Kazılık Tağınun suçı yokdur

Kaçar geyiklerine kargamagıl

Kazılık Tağınun günahı yokdur

Aslan ile kaplanına kargamagıl

Kazılık Tağınun suçı yokdur

Kargar isen babama karga

Bu suç bu günah babamdandur.”

diyerek Kazılık Dağı’na kargışın haksız yapıldığını söyler.21 Hikâyede yer alan bu kargış örneklerinden başka, çocuklara ad verilirken, bir başarı üzerine alkış gerektiği anlarda ve özellikle her destan parçasının sonunda, Dede Korkut’un ortaya çıkarak alkışta bulunması oldukça ilgi çekicidir. Örneğin, Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Boyu’nun sonunda Dedem Korkut gelir, boy boylar, soy soylar:

“Kanı didügüm big erenler

Dünya menüm diyenler

Ecel aldı yir gizledi

Fâni dünya kime kaldı

Gelimlü gidimlü dünya

Ahır son uçı ölümlü dünya

Yöm vereyim hânum: Karlu kara tağlarun yıkılmasun, kölgelüçe kaba ağacun kesilmesün kamın akan görklü suyun kurımasun, kâdir Tanrı seni nâmerde muhtac itmesün, çapar-iken ağ boz atun büdrimesün çalışanda kara polat öz kılıcun gedilmesün, dürtişür-iken ala gönderün uvanmasun, ağ sakallu baban yiri uçmak olsun, ağ pürçeklü anan yiri behişt olsun, ahır sonı aru imandan ayırmasun, âmin diyenler dîzâr görsün, ağ alnunda biş kelime du’â kılduk kabul olsun, Allah viren umudun üzilmesün, yığışdursun dürişdürsün günahunuzı adı görklü Muhammed Mustafa yüzi suyına bağışlasun hânum hey.”22

Selçuklu ve Memlûk Dönemlerinde çeşitli vesilelerle yapılan merasimlerde padişah, vezir gibi devlet büyüklerinin ve sefere çıkan ordunun alkışlandığı bilinmektedir. Osmanlılarda da bu gelenek birtakım kurallara bağlanarak sürdürülmüştür. Kamus-ı Türkî’de “El çırparak ve bülend âvâz ile (yüksek sesle) yaşa diye bağırarak edilen takdîr ve tahsîn (değer verme, beğenip güzel bulma)”23 şeklinde açıklanan bu terim, Lugât-

i Ebüzziyâ'da "Selâtin bayram resimlerinde ve icrâ-yı muayede hengâmında çavuşların 'Ömr-ü devletinle bin yaşa' deyu bülend âvâz ile duâhân olmalarına ıstılah olmuştur. Elyevm bu vazifeyi hademe-i hassa-i şâhâne ifâ eder." şeklinde açıklanmaktadır.24 Osmanlı devlet teşrifatında, alkışın belli bir protokole bağlı olduğu görülmektedir. Padişah merasim sırasında tahtına oturduğunda, Cuma selâmlığına çıktığında attan ya da arabadan inerken seralkışçı da denen alkışçıbaşının işaretiyle saray hademeleri "Aleyke avnullah", "Maşallah", "Uğurun hayrola, yolun açık ola; ikbâlin efzûn ola!"; "Padişahım devletinle bin yaşa!"; "Saltanatınla mağrur olma pâdişâhım, senden büyük Allah var!" diye hep bir ağızdan bağırırlardı. Bu gibi merasimlerde töreni idare eden alkışçıbaşının işaretiyle, devlet görevlisi olan şahıslar padişahın huzuruna kabule doğru gelirlerken, alkış çavuşları yine bir ağızdan "Hareket-i hümâyûn pâdişâhım, devletinle bin yaşa!" diye bağırırlardı. Padişah ayağa kalkarak İstanbul kadısına kadar olan devlet büyüklerinin tebriklerini ayakta kabul eder, sıra müderrislere gelince, yine çavuşların "İstirahat-i hümâyûn pâdişâhım, devletinle bin yaşa!" demeleri üzerine oturarak, ondan sonraki devlet görevlilerinin tebriklerini oturduğu yerden kabul ederdi.25

Yavuz Sultan Selim Çaldıran Meydan Muharebesi'ne başlamak üzere atına bindiği zaman altın çomaklı çavuşlar kendisini şöyle alkışlamışlardı: "Hak dergâhında sevgili ve atında dolu, düşmana galip ve arzuna nail olasın!" Sadrazamlara mahsus bir alkış: "Maşallah, ömr-i devletinle çok yaşa!"26 şeklindeydi.

Tanzimat'a kadar Divan-ı Hümayun çavuşlarının yaptığı alkış görevi, sonraları saray hademelerince yerine getirilmiştir. II. Abdülhamit bu alkışın son cümlesini "Pâdişâhım şevketinle devletinle bin yaşa!" biçiminde değiştirmişse de II. Meşrutiyet'ten sonra yine eski şekline dönülmüştür. Bizanslılar, devletin en büyük ricâlini "Çok yıllara" sözlerini kullanarak

alkışladıklarından, bu âdetin, Osmanlılara onlardan geçtiği27 iddia edilmekte ise de köklü bir saray teşrifatı olan Karahanlılar ve Gazneliler devrinden beri bu alkış geleneğinin sürdürüldüğü göz ardı edilmemelidir. Osmanlılardan çok eskilere dayanan bu gelenek, Tanzimat devrinden sonra yıkılmaya yüz tutmuştur. Nitekim bugün alkış dediğimiz takdir ve övmeyi el çırparak belirtme âdeti bize bu dönemde Avrupa'dan geçmiştir.

Osmanlılarda "gülbank" adı verilen bir alkış türü daha vardır: Yapılacak işin hayırlı, uğurlu ve başarılı olmasını dileyen Allah'a yakarma niteliğindeki kalıplaşmış sözlerdir. Bunların en belirgin özelliği, çeşitli toplantılar veya dinî törenlerde, özellikle tarikat ayinlerinde okunmalarıdır. Secî ve kafiyenin yardımıyla, yüksek sesle ve belli bir edâ, âhenk ve melodiyle okunmaya elverişlidir. Çeşitli tarikat mensuplarının ayinlerinde; Fütüvvet ehli Ahîlerin yaran toplantılarında şeyh tarafından; çocuğa ad koyma, okula başlama, evlenme ve cenaze gibi törenlerde hoca efendi tarafından; yağlı güreş müsabakalarında cazgır tarafından gülbank okuma geleneği oldukça yaygındı.28

Yeniçeri toplantılarında okunan gülbankların bir örneği Mehter törenleriyle günümüze ulaşmıştır: "Allah Allah, İllallah! Celîl ü cebbâr, muîn ü settâr, Hâlikû'l-leyli ve'n-nehhâr. Lâyezâl, zülcelâl. Birdir Allah! Ânun birliğine, resûl-i enbiyâ peygamberimiz cenâb-ı Ahmed-i Mahmûd-ı Muhammed Mustafâ, âl ü evlâd-ı resûl-i müştebâ-yı imdâd-ı ruhaniyetine. Bi'l-cümle âlem-i İslâmın sıhhat ü selâmetine, devletimizin bekâ ü temâdîsine, ordularımızın devâm-ı muzafferiyetine; üçler, yediler, kırklar, göçenler demine devrânına hû diyelim hû!… (Bu söz üzerine gülbankı dinleyenler ellerini göğüslerinde çapraz kavuşturup Hû! diyerek duaya iştirak ederler) Eli kan, kılıncı kan, sînesi üryân, ciğeri püryân, meydân-ı şehâdette Allah yoluna revân. Kahrımız gazabımız düşmana ziyân. Adüvden korkmadık, korkmayız hiçbir zamân. Kur'ân'da zafer vâdediyor

Hazret-i Yezdân. Uğrun açık olsun ey serdâr-ı mücâhit! Hüdâ kılıncını keskin etsin, ömrünü gün gibi medîd. Fahr-i âlemi hoşnûd ettin; Hakk gazâ-yı ekberin etsin mübârek ve sa'îd. (Kurân-ı Kerîm'den Feth sûresi okunur:) "Nasrün minallâh-ı ve fethün karîb. Ve beşşiri'l-mü'minîn." (Dinleyenler hep bir ağızdan bağırırlar:) Yâ Muhammed!… Yekdir Allah! Yekdir Allah! Yekdir Allah! İllallah!

Duanın aksi ve zıddı olan beddualar, lânet, inkisar, belâ ve gazap ifade eden menfi sözlerdir. Farsça "bed" (kötü) ve Arapça "duâ" (çağırma) kelimelerinin birleşiminden yapılan bu tabiri, en eski Türk kaynaklarından 19. asra kadarki kültür eserlerimiz ve sözlüklerimiz çok yaygın "kargış" ve "ilenç" kelimeleriyle karşılamışlardır.29

Kargış, insanın kendisine, ailesine, cemiyetine ve din gibi müesseselerine zararı dokunacak şahıslara, düşünce ve davranışlara karşı davranışlarının şiddetli bir tepkisidir. Hayatta adaletsizliğe uğramış, küfrânı nimetle karşılaşmış insanın vicdanında uyanan isyân ve hiddeti susturma çarelerini araması gayet tabiîdir. İşte beddualar, bu ruh halini yaşayan insanın en büyük kudret olan Tanrı'dan kötülüğü cezalandırmasını istemesi yolundaki dileklerinden doğan sözlü gelenek mahsulleridir.30

Türk Edebiyatında alkış ve kargışlar konusunda en kapsamlı çalışma L. Sami Akalın tarafından yapılmıştır.31 Her toplumda alkış ve kargışın temellerini değerlendiren Akalın, antropolojik açıdan tüm insanların benzerlikler gösterdiğini; bu nedenle, ayrılık, hastalık, ölüm, yangın, sel, deprem, kıtlık ve benzeri dünya yıkımları ile, ana-baba, kardeş, yurt-yuva sevgisi gibi insan mutluluğuna ya da mutsuzluğuna biçim kazandıran sevgi bağları ve değerleri karşısında bütün insanlığın ortak bir duygusallık, tutum ve davranışla karşımıza çıktığını belirtir.32

Dinî açıdan ise, kutsal kitaplardaki dünya görüşü, o dinî inanca bağlı insanların oluşturduğu kültür çevrelerinde ortak yaşama politikasıdır. Alkış

ve kargışlar bir tür Tanrı'ya seslenme edebiyatı olduğu için Tanrı, cennet-cehennem, suç-ceza, sevap-günah, iyi-kötü anlayışı, o dinsel kültür çevresinin belirlediği değer ve biçimdedir. Alkış ve kargışlar bu değerlere paralel yönler kazanırlar. Bir dine bağlı türlü toplumların alkış ya da kargışları bu dinsel ortaklık ortamı etkisiyle birbirine benzer.33 Bir din içindeki mezhep ve tarikat ayrılıkları ya da bölgesel farklılıklar da alkış ve kargışlar üzerinde birtakım değişmelere sebep olur. Örneğin Sünnîlere ait alkış ve kargışlarının Şiilerinkinden değişik unsurlar ihtiva ettiği gibi; Bektaşîlerin ve Mevlevîlerin gülbankları, sofra duaları ve alkışları da birbirinden farklı özellikler gösterebilir. Bunlar gibi, bir yöredeki tanınmış bir yatırın vasıtasıyla iyi veya kötü dileklerde bulunulan alkış ve kargışlara rastlanması, yöresel farklılıkların doğmasına sebep olabilir.

Günlük yaşayış sırasında insanoğlunun karşılaştığı sorunlar genelde benzerlikler göstermekle birlikte, bu sorunlar karşısındaki direnç erkeklerle kadınlar arasında farklılıklar gösterebilir. Bu farklılıklar iki temel nedene dayanır: Birincisi cinslerin olaylara bakış farklılığı; ikincisi aile içindeki rollerden kaynaklanmaktadır. Olayları ya da problemleri daha soğukkanlılıkla karşılayan erkeklere oranla, kadınların biraz daha güçsüz görünmeleri, ilk tepkinin genellikle kadınlardan gelmesine sebep olmaktadır. Ataerkil yapıdaki Türk ailesinde, aile bireyleri babanın hâkimiyeti altında olmalarına rağmen, çocuklarla ilgili en fazla yük ve sorumluluk anneye düşer. Bu nedenle, küçük yaşlardaki çocukların sevgi dolu uysallıklarına yönelik okşamalıklar ve alkışlar sık görülürken; çocukların gelişimine paralel olarak sorunları da artan anne, onlarla başa çıkamadığı anlarda kargış silahına başvurur. Bu özellikler, Türk kültür hayatında zengin ve renkli bir alkış ya da kargış edebiyatı doğmasına ve bu edebiyat içinde kadınların ön sıraya çıkmalarına sebep olmaktadır.

Alkış ve kargışların toplumun ekonomik yapısıyla da büyük paralellikler gösterdiği gözlenmektedir. Sosyo-ekonomik açıdan doygunluğa ulaşmış bir toplumda yanıp yakınmalar pek görülmezken, yörenin yoksulluğuyla orantılı olarak, önceleri sızlanmalar; ardından da nasipten, talihten, kaderden başlayarak kutsal değerlere kadar uzanan bir kargışlar silsilesi birbirini takip eder.

Bu sözlerin çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olması, atlı bozkır kültürüne mensup Türk topluluklarının her gittiği yere sözlü kültür ürünlerini de taşımalarından kaynaklanır. Bunu birçok Anadolu ağzında alkış ve kargış kavramlarının bilinen anlamlarıyla kullanılmaya devam etmesinden anlıyoruz.34 Diğer Türk lehçe ve şivelerinde de, aynı kavramın benzer kelimelerle karşılandığı görülmektedir: İki eli birbirine çarparak alkışlamak, Azerbaycan, Tatar, ve Uygur ve Türkiye Türkçesinde aynı şekilde kullanılırken, Başkurtlarda alkışlau, sabakay itiv; Kazaklarda kol şapalaktav ve kol soğuv denirken, genellikle alkışlamak ve çavak/çapak çalmak terimlerinin ortak olduğu gözlenmektedir. Alkış kelimesi diğer Türk şivelerinde övgü karşılığında kullanılmazken, bunun karşıtı olan “kargış” kelimesinin garğış, karğış, kargıs, kargaş gibi küçük ses değişiklikleriyle bütün Türk şivelerinde yaşamaya devam ettiği görülmektedir.35 Bir Kazan atasözünde “İtnin kargışı bürige tüşe” (Köpeğin ilenci kurda düşer) denilmektedir.36 Kırşehir’den derlenen bir atasözünde ise “Gör kendi işini, al elin alkışını” diyerek, kendi başına bir işin üstesinden gelenlerin, toplumun alkışına lâyık oldukları belirtilmektedir.37

Sözlü kültür ile eğitim ilişkisi incelendiğinde, eskiden beri kullanılagelen ürünleri muhafaza konusunda eğitim düzeyi pek yüksek olmayan dış kültürlere açılmamış, nispeten kapalı kalmış çevrelerde sözlü ürünlerin özelliklerinin bozulmadan korunduğu görülür. Ancak alkış ve kargışlarda durum farklıdır. Eğitimli de eğitimsiz de olsalar, hiç kimse

toplumsal tutumun dışında kalamaz. Bu nedenle, hiç eğitim almamış insandan, en üst düzeyde kültürlü insana kadar toplumun tüm bireyleri, insan ilişkileri sırasında çeşitli vesilelerle kalıplaşmış ilişki sözlerini ve özellikle alkış ve kargışları kullanmak zorunda kalır.

Alkış ve kargışlar, cümle yapısı ve anlatım özellikleri bakımından, Türkçenin sade, güzel ve etkili ifade yollarına örnekler taşır. Bir kısım dilek sözleri düz cümle yapısındadır: Allah acı keder vermesin. Ağacın kurumasın. Yolun açık olsun. Allah nâmerde muhtaç etmesin. Boynun altında kalsın. Yağlı kurşunlarla gidesin. Yediklerin gözüne dizine dursun…

Bir kısım dilek sözleri ölçülü ve kafiyelidir: Dede Korkut Kitabı'nda geçen,

"Ağzın için öleyim oğul, Ana ağzın kurusun

Dilin için öleyim oğul… Ana dilin çürüsün."38

sözlerine karşılık, bugün, Türk halkının gündelik yaşayışı içinde sıklıkla kullandığı, ölçülü ve kafiyeli, atasözü niteliğindeki sözler vardır. "Ölçülü sözler" adını verdiğimiz bu kalıp sözler, alkış ve kargışların en güzel örneklerini yansıtması bakımından ilgi çekicidir:

"Fukara gönlüne her kim dokuna,

Dokuna sinesi Allah okuna."

"Biz yedik Allah artırsın,

Sofrayı kuran kaldırsın."

"Elemtere fiş, kem gözlere şiş."

Bu ölçülü sözlerden bazıları mani şeklinde manzum dua özelliği gösterir:

"Allahümme ya gani. "Yattım Allah kaldır beni

Ya Muhammet ya Ali. Nur gölüne daldır beni

İki cihan serveri Can bedenden ayrılırsa

Derdimden kurtar beni." İman ile gömdür beni."

Türk dünyasının yanı sıra Anadolu’nun birçok yöresinde de koyunun bol kuzu vermesi için “saya” yahut “kış yarı gezmesi” ve yağmurun kıt olduğu zamanlarda bol yağmur yağması için “çömçe gelin, yağmur gelini” adı verilen folklorik törenlere rastlanır. Bu törenlerin en belirgin özelliği, çocukların hep bir ağızdan söyledikleri tekerleme tarzı alkış ve kargışlardır:

“Saya saya gezerim “Yağ yağ yağmur
Saya boncuk dizerim Teknede hamur
Sayıla armağan verenin Ver Allahım ver
Üç oğlu olsun, gözü görsün. Selli sulu yağmur.”
Sayıla bahşiş vermeyenin
Bir kızı olsun, tek gözü olsun
O da çatlasın ölsün.”39

Kalıp sözlerde, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, ölçü ve kafiye gibi âhenk unsurlarından yararlanılması, bu sözlerin anlam bakımından olduğu kadar, anlatım bakımından da gücünü bir kat daha artırmaktadır.

Dilek sözlerinin büyük çoğunluğu, kuruluşları bakımından Türkçenin tam ve kurallı cümle yapısındadır. Bunun yanı sıra yüklemsiz (eksiltili) cümle yapısında olanları da vardır. Genellikle eksik bırakılmış yüklem, “olsun” ya da “dilerim” gibi bir fiildir: Eline sağlık. Kesene bereket. Gözünüz aydın. Hay ağzına sağlık. Günaydın. İyi akşamlar. Hayırlı sabahlar. Şeytan kulağına kurşun. Toprak başına. Canın cehenneme. Zıkkımın dibi. Eksik yüklem cümlenin gelişinden kolaylıkla anlaşılan başka bir fiil de olabilir: Güle güle. Selâmetle. Nice yıllara. Çocuklarının başı için. (Nasılsın sorusuna karşılık) İyilik, sağlık… Büyük çoğunluğu basit yapıda olan dilek cümlelerinden bir kısmı da birleşik cümle biçimindedir: Başın pınar, ayağın göl olsun. Aman canı sağ olsun da gelmezse gelmesin. Gidişin olsun, gelişin olmasın. Diplerde yat, kapılara bak. Beşikte gör, eşikte görme.40

Anadolu ağızlarında kullanılmakta olan bazı kalıp sözleri oluşturan kelimeler köken bakımından incelenmeye değer özellikler gösterir. Eski Türkçenin arkaik (eskimiş) nitelikteki birtakım kelimeleri, bugün kullanmakta olduğumuz Türkçenin ortak kültür dili olan İstanbul ağzında unutulmasına karşılık; bir kısmı Anadolu ağızlarındaki kalıp sözlerde yaşamaya devam etmektedir. Meselâ, Orta Anadolu'dan derlenen "Çerleyesice. Ekmek ardında yel. Ciğerlerinden kapınasıca. Onmayasıca"… kargışlarında ve "Gönlün farımasın", "Evin barkın gönensin" alkışlarında geçen "çerlemek" (ağrımak, hastalanmak); "çalınmak" (zayıflamak, kendini yere atmak); "yelmek" (koşmak); "kapınmak" (hastalığa yakalanmak) "onmak" (iyi olmak), "farımak" (eskimek, güçsüz düşmek), "bark" (ev, yurt), "gönenmek" (mutlu, refaha ermiş) kelimeleri Divanü Lügati't-Türk'te geçmektedir.41 "Canın albız alsın!" kargışında ise, albız (al karısı) inancının izleri görülmektedir.

Yabancı dillerden giren birçok kelimenin de Türkçenin ses ve şekil yapısına uydurularak alkış ve kargışlara alındığı görülür. Arapçadan dilimize kazâ biçimiyle geçen belâ anlamındaki "gada", alkışlarda "Gadanı alayım" şeklinde kullanılır. Bunun gibi Arapçadan dilimize giren "vebâ", baba şeklinde ve "zakkum" zıkkım şeklinde alkış veya kargışlarda yer almıştır.

Prof. Dr. Doğan Aksan, Türkçenin söz varlığını incelerken, alkış kelimesi için; "Bugünkü ortak dilimizde yaşayan alkış sözcüğünün de bir anlam değişikliğine uğradığı görülmektedir. Daha Uygur Dönemi'nde alkamak 'övmek' eyleminin bir türevi olarak karşımıza çıkan alkış, o dönemde 'hayır dua, kutlama' gibi anlamlara geliyordu… Sözcüğün bugün Anadolu ağızlarında 'hayır dua, iyi dilek' anlamlarında kullanıldığını, alğış ayak, alğış hıçın, alğış tepsi gibi tamlamaların da aynı anlamı yansıttığını görüyoruz." diyerek kelimenin günümüzde artık "el çarparak kutlama"

anlamına gelecek biçimde, bir anlam daralmasına uğradığını belirtmektedir.42

Doğum, evlenme, ölüm, insanlar arası ilişkiler vb. toplumsal hayatın ana konularını oluşturur. Dolayısıyla ilişki sözlerinin, alkış ve kargışların büyük çoğunluğu da bu konuları kapsamaktadır. Alkış ve kargışın Türk toplumunun sosyo-kültürel yapısı içinde, dinle, gelenek ve göreneklerle iç içe geçmiş, folklora yansımış birçok türü ve şekli vardır. Çoğunluğu dua niteliğindeki ilişki sözlerinin hepsini buraya aktarmak mümkün olmadığı için, belli başlılarına örnekler vermekle yetiniyoruz:

Selâmlaşmalar: Günaydın. Merhaba. Sabah şerifleriniz hayrola. Selâmün aleyküm. Hayırlı akşamlar. Akşamınız hayrola. İyi geceler.

Doğumda: Gözünüz aydın. Allah analı babalı büyütmeyi nasip etsin. Güle güle büyütün. Allah devlete millete hayırlı evlatlar olmayı nasip eylesin. Binası sağlam olsun, vatana millete hayırlı olsun, başı devletli olsun. Allah acılarını göstermesin…

Evlenme, düğün: Allah mesut etsin. Allah bir yastıkta kocatsın. Allah hayırlı evlatlar yetiştirmeyi nasip etsin. Mutluluklar dilerim. Onlar muradına erdi, darısı başınıza… (evlenmek istemeyen) Allah yazdıysa bozsun….

Hasta ziyareti: Geçmiş olsun. Allah acil şifalar versin. Allah kurtarsın. Allah iki iyilikten birini versin. Allah dert verip derman aratmasın…

Ölümde: (Ölenin yakınlarına) Başınız sağ olsun. Allah sizlere ömür versin, Allah kuvvet versin. Allah Hz. Eyyub sabrı versin. Allah ecir sabır versin. Allah başka acı göstermesin. (Ölen kişi için) Allah rahmet eylesin. Allah kabir azabı vermesin. Mekânı cennet olsun. Nur içinde yatsın. Allah korktuğuna uğratmasın. Allah taksiratını affetsin…

Teşekkür ederken: Sağ ol. Var ol. Teşekkür ederim. Aferin. Maşallah. Hay yaşayasın. Eksik olma. Allah razı olsun. Allah ne muradın varsa versin.

Allah tuttuğunu altın etsin. Allah sana kara kaşlı, kara gözlü nişanlı versin. Su verene: Su gibi aziz ol. Su verenlerin çok olsun.

Alış veriş sırasında: Hayırlı işler. Allah bereket versin. Bereketini gör. Hayrını gör. Allah kazancını artırsın. Allah güle güle yedirsin. Pazar ola. Allah satı-pazar vere.

Ava gidene "Rast gele"; tıraş olana "sıhhatler olsun"; sofradan kalkınca "Elhamdülillah, Elinize sağlık. Kesenize bereket. Allah hacı sofrası etsin. Geçmişlerinizin ağzında bulunsun. Afiyet olsun. Yarasın."; dilenciye "Allah versin."; rüya görene "Hayırdır inşallah"; kötü bir söz söylendiğinde "Şeytan kulağına kurşun"; söz sırasında sevilen kimse için "Sizden iyi olmasın"; sevilmeyen kişi için "Allah selâmet versin"; cinden periden söz ederken "İyi saatte olsunlar" denmesi âdettir.

Bazı sözler karşılıklıdır: Karşılama-uğurlama sırasında: "Hoş geldiniz. Sefa getirdiniz. Buyurun." denir; gelenler de "Hoş bulduk. Sefa bulduk. Eviniz şen ola. El öpenlerin çok olsun."; giderken "Hoşça kal. Allaha ısmarladık" diyene "Güle güle, uğurlar olsun, yolun açık olsun, ayağınıza sağlık. Su gibi git, su gibi gel."; aksırana "Çok yaşa" denir; "Sen de gör." diye karşılığı alınır. Yemek yiyene "Afiyet olsun" denir; o kişi de hemen sofraya davet eder: "Buyur, birlikte olsun". İş gören birine "Kolay gelsin." denir. O da şaka yollu cevap verir: "Kolaysa başına gelsin!"

Türk dünyasının her yerinde, alkışların çokluğuyla orantılı olarak, sayılamayacak kadar kargışla da karşılaşılır. Örnek teşkil etmesi bakımından, Anadolu'dan ilgi çekici birkaç kargış örneği vermekle yetiniyoruz:

Adın batsın. Adın körpelere konsun. Al başların bozulsun. Düğün ekmeğin yapılı, bayrağın dikili kalsın. Alıcın olsun. Allah belânı versin. Beterinden bulasın. Allah cezanı versin. Allahından bulasın. Ciğerlerinden tutul. Dünyana doymayasın. Allah geçmişlerine kavuştursun. İbretler olasın.

Hastane köşeleri yurdun olsun. Atların kuyruğunda parçalanasın. Oklara gelesin. Allah'ın kılıcına uğra. Allah müstehakını (lâyığını) versin. Bağın bahçen kurusun. Ocağın dağılsın. Allah sana fırsat vermesin. Allah dert verip derman aratsın. Olmayasın, onmayasın. Anan ağıdına otursun. Babalardan gidesice. Benden ırak, cehenneme direk ol. Bilinmedik gadalara uğrayasın. Tefin dürülsün. Evde kalasıca. Evine baykuş tünesin. Kazancının hayrını görme. Kefen parası olsun. Gönenmeyesice. Kucağın çocuk görmesin. İki elin böğründe kalsın. Köküne kibrit suyu dökülsün. Onup gülmeyesin. Saçların tahtaya gelsin. Sevdiğine kavuşama. Teneşire gelesice. Toprak başına. Yağlı urganlardan/kurşunlardan git. Yediğin ekmek gözüne dizine dursun; haram olsun. Yiğit arkan yere gelsin…

And içmede ve yeminlerde ise and içen kişinin, andını bozması halinde kendisine yönelik dehşetli bir kargışı vardır: Vallahi, billâhi. Allah belâmı versin. Allah'ımı inkâr edeyim ki. Anam avradım olsun. Gençliğimin hayrını görmeyeyim. İki gözüm önüme aksın. Anam, babam ölsün. Anamın babamın (çocuklarımın) ölü yüzünü öpeyim. Kur'an çarpsın. Kur'an'a el basayım. Ekmek musaf çarpsın. Şuradan şuraya gitmek nasip olmasın. Üçten dokuza kadar şart olsun…

Alkış ve kargışlar, günlük yaşayışın gerektirdiği ilişki sözlerinin dışında, mâni, türkü, ağıt ve ninnilere yansıyarak güzel ve manzum ifadelere kavuşmuştur.

Mânilerde alkış ve duaların yanı sıra kargışların da en güzel ve çarpıcı örnekleri görülür. Halk ağzında binlerce örneğini bulabileceğimiz mânilerden ancak birkaçını verebiliyoruz:

"Ayva dalı gül dalı "Şu gelen üçe benzer
Yere yatmış bir dalı Yüklenmiş göçe benzer
Ya Allah ya Muhammet Şu Mucur'un Kızları
Kavuşsun iki sevdalı." Kınalı koça benzer."

“Ak üzüm parmak gibi “Gemiden aldım tuzu

Sevdiğim kaymak gibi Doğdu seher yıldızı

Beni yardan ayıran İtin köpeğin kızı

Devrilsin kavak gibi.” Yaktı yandırdı bizi.”

“Karşıda kara çalı “Avluda hasırım var

Kararıp durma çalı Üstünde mısırım var

Ben sana varır mıyım Behey gâvurun kızı

Sümüklü sıracalı! “ Neremde kusurum var?”

Gelin kaynana mânilerinde de kargışların en çarpıcı örneklerini görürüz:

“Ocak başında durdum “Yumurtanın sarısı

Dizimi yere vurdum Yere düştü yarısı

Vay benim başım kopsun Görümcem verem olmuş

Oğluma seni buldum.” Kaynanama darısı.”

Ninnide anne, yavrusuna en güzel dileklerini melodi eşliğinde, kafiyeli sözlerle sunar:

“Dandini dan dini dan atmış

Mevlâm neler yaratmış

Çenesi çukur yavrumun

Kaşları keman yaratmış

Gözleri kudret halkası

Burnu Kâbe hurması

Ağzı şeker hokkası

Yanakları misket elması

Lokum getir yavruma babası

Ninni yavrum ninni

Uyusun büyüsün ninni

Tıpış tıpış yürüsün ninni.”

Bir serhat türküsünde Plevne kahramanı Gazi Osman Paşa alkışlanır:

“Kılıncımı vurdum taşa

Taş yarıldı baştan başa

Şanı büyük Osman Paşa

Askerinle binler yaşa.”

Gelin övme de denilen Anadolu kına ve düğün türkülerinde alkışlar geline yöneltilirken, evinden ayrılıp gurbete giden gelinin ağzından kargışlar aktarılır:

“Gız anam gınan gutl’olsun, Ana gızın çok muyudu?

Sağdığın inek sütl’olsun, Bir gız sana yük müyüdü?

Orda dirliğin datl’olsun, Gırılası emmilerim,

Vardığın yerler kutl’olsun.” Bir oğlunuz yok muyudu?

Duygunun yoğunluğuna paralel olarak kargışların da en şiddetlileri türkülere yansır. Bir Harput türküsünde acılarla dolu insan kaderine beddua eder:

“Dağlar dağladı beni,

Gören ağladı beni.

Devri dönesi felek,

Çapraz bağladı beni!”

Bir Ege türküsünde ise kargış sevgilinin zalim annesinedir:

“Ardıçtandır kuyuların kovası,

Suya koyvermiyor gâvur anası.

Ne ettim de aldandım; Allahından bulası!”

Bir Malatya türküsünde de sevgiliye beslenen tutku ve özlem kargış yoluyla anlatılır:

“Anan öle… Cemil,

Baban öle… Cemil,

Yetim kalasın… Cemil,

Benim olasın… Cemil.”

Hapishane türkülerinde kargışlara güzel örnekler vardır. Bir Urfa türküsünde,

“Mapusane seni yapan kör olsun,

Kör olsun da iki eli kırılsın!”

denirken; başka bir Kırşehir/Çiçekdağı türküsünde ise acılı insan:

“Erisin dağların karı erisin,

Sular ensin düz ovayı bürüsün.

İlâhi sebebim, ömrün çürüsün!

Divâne gönlümü eylesin zindan.”

diyerek kargışını, kendisinin hapse düşmesine sebep olanlara yöneltir.43 Ancak, kargışların en içten ve çarpıcı olanları, acının yoğun olduğu bir anda irticalen söyleniveren ağıtlarda görülür. Bunların her biri şüphesiz acılı bir olay üzerine belli bir şahıs tarafından yakılmıştır. Ancak sözlü kültür ürünleri zaman içinde ağızdan ağıza nakledilirken anonimleşir:

“Ecel büktü belimizi Ağlasana kele bacı

Yasa boğdu hepimizi Böyle m’olur keskin acı,

Kalemin kırılsın felek Gözlerin kör olsun doktur

Kitli koydun kapımızı.” Devre mi verdin ilacı?”44

Türk kültürünün anonim ürünlerinden olan halk hikâyelerinde ve masallarda da alkış ve kargışlara sıkça rastlanır. Örnek teşkil etmesi bakımından Dertli Kaval hikâyesinden bazı bölümler aktarmakla yetiniyoruz: … “Maviş’in boş kâğıdı gelince koca Yozgat kan ağladı. Mahalle büyükleri: ‘Günahı sebep olanların boynuna’ deyip karayazılının kapısına geldiler: ‘Elimizden ne gelir, dilimizden ne gelir; olan olmuş bir kere… Yine de sen kalbini bütün tut. Bu kapıyı kapayan bir gün açar inşallah!…

Maviş kapı ardından dinledi, dinledi de sadece: ‘Dilerim Allah’tan bana kara sürenler kara yere girsin!’ dedi, başka bir şey demedi…. (Maviş Emeti

Ana’ya sığınır.)

Eh, ilde kötüler çok ya, iyiler de yok değil, Emeti Ana onu kendi kızı gibi bağrına basıp: ‘Kızım dedi; dünya ahiret ben şahidim. Sen suçsuz günahsız bir tazesin; sana bu kötülüğü yapanı, edeni biliyorum ama söylenmez ki söyleyeyim; dilerim Allah’tan tez günde, tez saatte boyları devrilsin’ diye beddua etti.

Gel zaman git zaman kocası Çukurova’dan dönüp de olanı biteni öğrenince, dünya başına yıkıldı. Hemen Emeti Ananın evine koşup, karısının boynuna sarıldı ve: ‘Mavişim dedi, doğan ayda, batan günde leke var; sende yok. Öyle bir iftiraya uğradık ki evimiz, ocağımız yıkıldı. İlâhi bize edenlerin yeri yurdu başına yıkılsın.”… “günün birinde yola dizildiler. Soğuk sular içerek; lâle sümbül biçerek konacakları yaylaya konup muratlarına erdiler. Gökten üç elma düştü; kimseye kem gözle bakmayanların başına…”45

Masalların en belirgin özelliklerinden biri de sonunun alkışla bitmesidir: “Onlar ermiş muradına, biz çıkalım kerevetine… Onlar birbirlerine kavuştular; darısı sevenlerin

başına… Gökten üç elma düştü: Biri bu masalı dizenin, biri anlatanın, biri de dinleyenlerin başıma…”

Ancak bir kısmına değinebildiğimiz bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, ilişki sözleri ve bunların içinde önemli bir yer tutan alkış ve kargışlar, Türk kültür tarihi içinde, Türk insanının karakter özelliklerini, dinî inanışlarını, hayata bakış tarzını, toplum içinde bireyler arası ilişkilerini, görgü kurallarını ve çeşitli durumlar karşısında diğer toplumlardan farklı tutum ve davranış özelliklerini yansıtan canlı birer tanık niteliğindedir. İnsanımızın çok değişik dileklerini, iyi niyetli ve ince ruh yapısını açıklama yolundaki eğilimlerini dil yoluyla ortaya koyan, duygu ve düşünceleri daha etkili bir biçimde anlatmasını sağlayan, vazgeçilemez sözlü kültür

ürünleridir. Türk toplumunun dinî, ahlakî, ruhî, sosyal, edebî… maddî ve manevi kültürel özelliklerini incelemek ya da Türk dilinin inceliklerine vakıf olmak isteyen her araştırmacının öncelikle bu kalıp sözleri, alkış ve kargışları kavramakla işe başlamalarının en doğru ve akılcı yol olacağı kanaatindeyiz.

1 İnan, Abdülkadir, Tarihte ve Bugün Şamanizm/Materyaller ve Araştırmalar, TTK. Yay., VII. Seri, No: 24, (2. bs.) Ankara 1972, s. 79-80.

2 Bkz: İnan, Abdülkadir, “ Şaman Dua, İlâhi ve Afsunları”, a.g.e., s. 120-150.

3 İnan, Abdülkadir, a.g.e., s. 175.

4 Bkz: Orkun, Hüseyin Namık, Eski Türk Yazıtları, TDK Yay: 529, Ankara 1987, s. 52, 53.

5 Orkun, Hüseyin Namık, a.g.e., s.

6 Tekin, Talat, Orhon Yazıtları, TDK. Yay: 540, Ankara 1988, s. 54-55.

7 Orkun, Hüseyin Namık, a.g.e., s. 176.

8 Gabain, A. Von, Eski Türkçenin Grameri (Çev. Mehmet Akalın) TDK. Yay: 532, Ankara 1988, s. 25.

9 Bkz: Kaya, Cemal, Uygurca Altun Yaruk, TDK Yay: 607, Ankara 1994.

10 Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi, Ana Yayıncılık, İstanbul 1993, C. 18, s. 182.

11 İnan, Abdülkadir, Makaleler ve İncelemeler, TTK. Yay., Ankara 1987, s. 317-330.

12 Ergin Muharrem, Dede Korkut Kitabı I., TDK. Yay: 169, Ankara 1989, s. 135.

13 Bkz: Yusuf Has-Hâcip, Kutadgu-Bilig, (Çev: Reşit Rahmeti Arat), TTK Yay. Ankara 1974,

14 Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügâti’t-Türk (Çev: Besim Atalay) TDK Yay: 521, s: 97, 249, 284.

15 Kaşgarlı Mahmud, a.g.e., C. I, s. 237.

16 Kaşgarlı Mahmud, a.g.e., C. II, s: 284.

17 Bkz: Kaşgarlı Mahmud, a.g.e., (Kargış: C. II, s. 274 ve 461; kargak: C. II, s. 288; Kargamak: C. I s. 284; II. C. s. 220, 236, 249, 338 ve C. III s. 290).

18 Kaşgarlı Mahmud, a.g.e., C. I, s. 262.

19 Kaşgarlı Mahmud, a.g.e., C. II, s. 288.

20 Ergin Muharrem, Dede Korkut Kitabı I., TDK. Yay: 169, Ankara 1989, s. 215.

21 Ergin, Muharrem, a.g.e., s. 89, 90.

22 Ergin, Muharrem, a.g.e., s. 94, 95.,

23 Şemsettin Sami, Kamûs-ı Türkî, İkdam Matbaası, İstanbul 1317, s. 52.

24 Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, MEB Devlet Kitapları, İstanbul 1971, C. I, s. 52.

25 Pakalın, Mehmet Zeki, a.g.e., C. I, s. 52.

26 Sertoğlu, Midhat, Osmanlı Tarih Lûgatı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986, s. 15.

27 Pakalın, M. Zeki, a.g.e., C. I, s. 52, 53.

28 Bkz: “Gülbank”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, TDV. Yay Ankara s. 232-235.

29 Elçin, Şükrü, Halk Edebiyatına Giriş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay: 365, Kültür Eserleri Dizisi: 52, Ankara 1986, s. 662-663.

30 Elçin, Şükrü, a.g.e., s. 663.

31 Akalın, L. Sami, Türk Dilek Sözlerinden Alkışlar Kargışlar, Kültür Bakanlığı Hakad Yay: 130, Halk Ed. Dizisi: 36, Ankara 1990.

32 Akalın, L. Sami, a.g.e., s. 61.

33 Akalın, L. a.g.e., s. 61.

34 Bkz: Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, "alkış, alkış etmek": C. I., s. 223.; "kargış": C. VIII., s. 2659.

35 Bkz: Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I (Kılavuz Kitap), (Haz: A. Bican Ercilasun vd.), Kültür Bakanlığı Yay: 1371, Kaynak Eserler Dizisi: 54, Ankara 1992.

36 Taymas, Abdullah Battal, Kazan Türkçesinde Atasözleri ve Deyimler, TDK Yay: 275, Ankara 1988.

37 Seyfeli, Mahmut, Kırşehir Halk Edebiyatı Folklor ve Etnografyası, (Erciyes Üniversitesi Sos. Bil Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1995.

38 Ergin, Muharrem, a.g.e., s. 227.

39 Seyfeli, Mahmut, a.g.e.

40 Özmen, Mehmet, "Alkış ve Kargışlarda Cümle ve Anlatım Özellikleri", Türk Dili/Dil ve Edebiyat Dergisi, TDK Yay., Eylül 2000, S: 585, s. 280-293.

41 Bkz: Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lügâti't-Türk, (Cilt III. Dizin).

42 Aksan, Doğan, Türkçenin Sözvarlığı, Engin Yayınevi, Ankara 1996, s. 78.

43 Bkz: Özbek, Mehmet, Folklor ve Türkülerimiz, Ötüken Neşriyat AŞ. Yayın Nu: 91, İstanbul 1981.

44 Şimşek, Esma, Kadirli ve Osmaniye Ağıtları, Kültür Ofset Basımevi, Antakya 1993.

45 Güney, Eflatun Cem, Folklor ve Halk Edebiyatı, MEB Devlet Kitapları, İstanbul 1971, s. 81-83.

, Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi, Ana Yayıncılık A. Ş., İstanbul 1993. C. I.

, Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, TDK. Yay.: 211. (I. Cilt Ankara, 1965); (VIII. Cilt, Ankara 1975).

, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Gülbank” maddesi, C. 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1996.

Akalın, L. Sami, Türk Dilek Sözlerinden Alkışlar Kargışlar, Kültür Bakanlığı Hakad Yay: 130, Halk Ed. Dizisi: 36, Ankara 1990.

Aksan, Doğan, Türkçenin Sözvarlığı, Engin Yayınevi, Ankara 2000.

Aksan, Doğan, Türkçenin Gücü, Bilgi Yayınevi, Bilgi Dizisi: 76, (3. Bas.) Ankara 1993.

Elçin, Şükrü, Halk Edebiyatına Giriş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay: 365, Kültür Eserleri Dizisi: 52, Ankara 1986.

Ergin, Muharrem, Orhun Abideleri, MEB 1000 Temel Eser, Ankara 1972.

Ergin, Muharrem, Dede Korkut Kitabı I., TDK. Yay: 169, Ankara 1989.

Gabain, A. Von, Eski Türkçenin Grameri (Çev. Mehmet Akalın) TDK. Yay: 532, An kara 1988.

Güney, Eflatun Cem, Folklor ve Halk Edebiyatı, MEB Devlet Kitapları, İstanbul 1971.

İnan, Abdülkadir, Makaleler ve İncelemeler, TTK. Yay., Ankara 1987.

İnan, Abdülkadir, Tarihte ve Bugün Şamanizm/Materyaller ve Araştırmalar, TTK. Yay., VII. Seri, No: 24/a, (2. Bas.) Ankara 1972.

Ercilasun, Ahmet Bican, v.d., Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I Kültür Bakanlığı Yay: 1371, Kaynak Eserler Dizisi: 54, Ankara 1992.

Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lugâti’t-Türk (Çev: Besim Atalay) TDK Yay: 521.

Kaya, Cemal, Uygurca Altun Yaruk, TDK Yay: 607, Ankara 1994.

Orkun, Hüseyin Namık, Eski Türk Yazıtları, TDK Yay: 529, Ankara 1987.

Örnek, Sedat Veyis, Türk Halkbilimi, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. Folklor Dizisi: 4, Ankara 1977.

Özbek, Mehmet, Folklor ve Türkülerimiz, Ötüken Neşriyat AŞ. Yayın Nu: 91, İstanbul 1981.

Özmen, Mehmet, "Alkış ve Kargışlarda Cümle ve Anlatım Özellikleri", Türk Dili/Dil ve Edebiyat Dergisi, TDK Yay., Eylül 2000, Sayı: 585, s. 280-293.

Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, MEB Devlet Kitapları, İstanbul 1971.

Sertoğlu, Midhat, Osmanlı Tarih Lûgatı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986.

Seyfeli, Mahmut, Kırşehir Halk Edebiyatı Folklor ve Etnografyası, (Erciyes Ün. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Kayseri 1995.

Şemsettin Sami, Kamûs-ı Türkî, İkdam Matbaası, İstanbul 1317.

Şimşek, Esma, Kadirli ve Osmaniye Ağıtları, Kültür Ofset Basımevi, Antakya 1993.

Taymas, Abdullah Battal, Kazan Türkçesinde Ata Sözleri ve Deyimler, TDK. Yay: 275,

Tekin, Talat, Orhon Yazıtları, TDK. Yay: 540, Ankara 1988.

(2. Bas.) Ankara 1988.

Yusuf Has-Hâcip, Kutadgu-Bilig, (Çev: Reşit Rahmeti Arat), TTK Yay. Ankara 1974.

Eski ve Ortaçağ'da Türk Sözlü Edebiyatı / Doç. Dr. Miras Hamzaoğlu İdelbayev [s.863-871]

Başkurt Devlet Üniversitesi / Başkurdistan

Sözlü Edebiyat terimi, edebiyat ilmine kesin olarak yerleşmemiştir. Sözlük ve ansiklopedilerde de tam olarak açıklanmamıştır. Terim üzerinde inceleme yapan A. N. Veselovskiy, E. M. Meletinskiy, M. İ. Steblin-Kamenskiy, İ. S. Liseviç, H. A. Grintser, İ. M. Filştinskiy gibi bilim adamları ise "sözlü edebiyat" (Rusça'da "ustanaya literatura") ifadesini kullanmaktadırlar.

Türkler, sözlü edebiyat için her bölgede kendi ifadelerini kullanmaktadırlar. Mesela, Kazaklarda "auız edebiyatı", "auızşa edebiyat",

Karakalpaklarda “auız eki edebiyat”, Başkurtlarda “auız-tel edebiyatı”. Sözlü edebiyat, birisi tarafından icat edilmiş olan somut fikirlerin estetik fikirlerin ferdi üslubu, ifade biçimi yansıtılarak metnin içeriği değiştirilmeden ağız-söyleme yoluyla yayılmaktadır. Bu tür eserler sonra yazıya da geçirilebilir ama bunun için eserin halka sözel olarak ulaşması şarttır. Eser, yazarı tarafından okunarak yazdırılırsa, sözlü edebiyat örneği olamaz. Her ulusun söz sanatı içinde sözlü edebiyatın yer alması ve eserin ömrü, tarihi-sosyal şartlara, kitle dinleyicisinin var olmasına bağlıdır.

Bilim adamları, hayatın sanatsal yansımasının ilk biçiminin sözel olarak ifade edildiğini kanıtlamışlardır. N. İ. Konrad, “İlkçağ Edebiyatı tarihine baktığımızda söz sanatı ilk olarak sözlü daha sonra ise yazılı olarak toplumsal bilinci ifade ediyor”, demiştir. N. İ. Konrad.1 İlkel dünyada yazılı metinleri en eskilerden sayılan Mısır ve Sümerliler bile, miras olabilecek sözlü edebiyat örneklerini papirüse kaydederek tarihe geçirmişlerdir.2

Tarihi şiirin yazarı A. N. Veselovskiy şiirsel bilincin geleneksel sinkretizmden şahsileşme evrimi hakkında düşünürken medeni-tarihi bölgelerde her çeşit söz ustalarının özellikleri üzerinde duruyor. Mesela, eski Hintlilerde üç tür ozanların olduğu biliniyor: 1) Hintlilerin kutsal hikayelerini okuyanlar; 2) Bharatlar, yani halk destanlarını, kahramanlık konularını işleyenler, yerel hükümdarların tarihini ve aile şeceresini bilenler; 3) Halk ozanları.3 Eski Yunan aedları, bayramlarda ve dini törenlerde atalarının şanlı işlerini dile getirmişlerdir. Halk onlara büyük ilgi ve saygı göstermiştir. Bazı yerlerde aedları kutsal olarak dta tanımışlardır. Kervanlarda onların yer alması şans olarak değerlendirilmiş.4 M. Ö. ikinci yarısında yaşamış olan ve adları fil ya da filid olarak bilinen söz ustaları da, aynı saygı ve sevgiyi görmüştür.5

M. Ö. 3-4. yüzyıllarda İrlanda’da yaşamış olan ozanları üç gruba ayırmak mümkündür: 1) druidler, 2) fil ya da filidler, 3) bardlar. Onların

faaliyeti hakkında Veselovskiy şöyle yazmıştır: ”Druidler, dini-törensel efsanelerin muhafızları. Onların hiç bir yazılı ifade kullanmadıkları biliniyor. İrlanda’da onlar, hekim, evliya, hoca olarak da şöhret kazanmışlardır. Onlar kralın danışmanı olarak devlet işlerinde de görevlendirilmiş, ülkelerinin saygın insanları olarak ordu hizmetinden de muaf tutulmuşlardır.6 Herhangi tarihi-medeni bir dönemi incelediğimizde, dinleyicisine sözle hitap eden ya da halkın beğenisini farklı yöntemlerle kazanmaya çalışan kimseler (ozanlar, dervişler, gezgin komedyenler, vs) görülmüştür. Ortaçağda Sudan’da kahramanların hayatını beyan edici griot7 Burgundiya’da -ordunun keyfini açan seurra, cantor (şarkıcı anlamında), Fransa’da- misafir şarkıcı jonglör (jongleur), trouvere, Almanya’da ordu alaylarının şarkıcısı spop, ezgin besteci spielman, Rusya’da-skomorohlar

Türklerde de sözlü ve yazılı edebiyatın birbiriyle olan bağlantısı, eski çağdan günümüze kadar uzanıyor. Türklerin sözlü sanatı yegane, biricik olgudur. Yazılı edebiyat da pek çok iz bırakmıştır. Bunların birkaçını ele aldığımızda bile Türk sözlü edebiyatının fevkalade olduğu görülmektedir.

Göktürk Kağanlığı dönemi yazarlarının üslubunda da, önceki devrin sözlü sanat mirasının etkisi açık olarak görünüyor. Kül-Tegin kitabesinde annesi, Humay Türk mitolojisindeki kadına, hayatın kaynağı olan ana tanrıçaya benzetiliyor: “Ol yaşda Umayi teğ ögim katun katuna inim Kül-Tegin ap at boltı.”

Abidenin üslubuna, düşüncelerin doğruluğuna ve ruhuna baktığımızda yazar Yuluğ-Tigin [Kül-Tigin’in (Köl-Tigin) abisi] üstün kabiliyete sahip olduğu açıklanıyor. “Arık ok sen, açsık, tosık ömaz sen, bir todsar, açsık ömesen”, “Kanın subça yügürti, sönükün takça yatdı”8 örneklerinde olduğu gibi, bunu kanıtlayabilecek çok delil daha bulunuyor.

Orhun Yazısı ilk önce sözel olarak icat edilmiş, daha sonra ise taşa oyularak yazılmıştır.

Göktürk alfabesiyle yazılan “Irk-Bitig” (IX. yy.) kitabının ismi bile sözlü sanatın ayrı bir özelliğini gösteriyor. Günümüze kadar yazılı olarak ulaşsa da onun temelinde sözlü geleneğinin olduğu açık bir şekilde görünüyor. Uygurların “Şehzade ve Kaplan” rivayeti de, aynı özellikleri taşımaktadır 9

Jirmunskiy’e göre, efsanevi Dede Korkut’un aksakal, bilgin, kabile reisi, besteci, şarkıcı, söz ustası ve evliya olması hakkında rivayetler, X. yüzyıl ila XI. yüzyılın başında sözlü olarak yayılmaya başlıyor.10 Dede Korkut, Türk sözlü sanatında kendi ismiyle tanınmış ilk yazarlardan biridir. Onun epik metinleri 15. yüzyılda yazıya aktarılmıştır. Günümüzde Türk dünyasının bazı bilim adamları, bu mirasın icat edildiği dönemin, el yazısına başlamış devirden daha eski zamanlarda olduğunu ileri sürüyor.

2000 yılının Mayıs ayında Bakü’de düzenlenen “Dede Korkut Kitabı’nın 1300. Yıldönümü” kutlamalarında destanı yazıya döken kişinin, Aksakalın kendisiyle danışmış olduğu belirtildi.11 Eser, icat edildiğinden günümüze kadar halkın hafızasında korunmuş ve kuşaktan kuşağa sözel olarak aktarılmıştır. Yazarın kendisi de, eserinin sözel olarak gelecek kuşaklara aktarılmasını vasiyet etmiştir. Mesela, Dede Korkut destanının Dumrul bölümünde: ”Dedem Korkut geldi şiirlerim Dumrul yiğide dedi, gelecek nesile vasiyet olsun dedi”, şeklinde satırlar var.12

Söz ustasının kendi tipinin de bulunduğu eserlerinde, sözün gücü ve insan hayatındaki rolüne ilişkin motifler de işleniyor. İlk olarak, “Dedem Korkut geldi” ifadesi her 12 bölüm sonunda tekrarlanıyor. Başka bir deyişle, bu metni yazıya geçiren yazarın, Korkut olduğu ısrarla iddia ediliyor. (Bu arada, zaman içerisinde metnin ne derecede değiştiği, tüm metnin yazarının Dede Korkut olup olmadığı, başka bir konudur). İkinci olarak, kitap, giriş bölümünün ilk satırlarından sözün kudretine, konuşma

önemine bağlı fikirlerle başlıyor: ”Yalan sözler bu dünyaya gelmeseydi”, diyor yazar.

Daha sonra ozanın ne gibi özellikler taşıması gerektiğini açıklıyor: ”Elindeki çalgısıyla boydan boya, beyden beye gidiyor ozan. Bayram günü çalgısının tellerine vurarak çalsın ozan”.13 Bu satırları okuduğumda, Başkurt sesenlerinin ”Kötülüğü savunmaz, düşman hatırı korumaz” diyen sözlerini hatırladım. Korkut ile sesenlerin ortak yanlarını gösteren satırlara kitabın esas bölümünde de rastlıyoruz. Başkurt sesenlerinin hikmetli sözleri ve tavsiyelerinin kaza geçirenlerin iyileşmesine yardımcı olduğu ve toplumsal bunalımları çözdüğü bilinmektedir. Dede Korkut'un üçüncü bölümünde ozan, düşmanlara (kafirlere) esir düşen Beyre'e kendi çalgısını hediye ediyor. Sevgilisi Banu-Çiçeğin düğününde Beyrek ozan kılığına girerek şiir okuyor ve böylece beladan kurtuluyor, sonunda ise sevgilisiyle evleniyor ve asker arkadaşlarını esirlikten kurtarıyor.14 Dokuzuncu bölümde ise İç ve Dış Oğuz beyleri toplantısında kavgayı nasıl yatıştıracağını bilemeyen Bayındır Han'a Korkut'un nasihati yardımcı oluyor.15 Yazarın böyle güce sahip olduğu Ebul-Gazi'nin “Türkmen Şecereleri”nde de kanıtlanıyor: ”Kayı Kara hocanın oğlu Korkut Ata, Salur Enkeş hulca ve Aşban Hulca Başlık Barça Oğuz ili yığılıp Kayı halkından İnar-Yayını padişaha gönderdiler. Veziri Korkut ata idi. Korkut ata her nemerse tise İnar-Yayın anın sözünden çıkmaz irde. Korkut atanın kerametlere küp irde”.16 Başka bir yerde Ebul-Gazi, Korkut'un Salur Kazan'ı övdüğü şiirini gösteriyor.17 Demek, Başkurt ve başka Türk boylarının daha sonra tanınmış sözlü edebiyatı temsilcilerinin görkemli özellikleri, Dede Korkut döneminden miras kalmıştır. Ünlü Kazak yazarı ve bilim adamı M. Avuezov, efsanevi Dede Korkut'un kendisine ilişkin rivayetlerinin ve ona ait olduğu bilinen bölümlerinin Türkler, Türkmenler, Azeriler, Başkurtlar arasında zemin bulduğunu belirtiyor.18

G. Hüseyinov bunun sebebini, VII-X. yüzyıllarda Başkurtların Oğuz boylarıyla sıkı etnik ilişki içerisinde olmasına bağlıyor.19

Karahanlılar dönemindeki Yusuf Balasagunlu'nun "Kutadgu-Bilig" ve Mahmut Kaşgarlının "Divanü Lugat-it Türk" eserleri de nefis sözün yüceliğini methediyor. "Kutadgu-Bilig"in elçiler hakkındaki bölümünde, onların dil zenginliği, şiirsel metinleri okuma ve yazı yazma gibi marifetlere sahip olmaları bir kaç dile alınıyor.20 Ay Toltı'nın konuşması sadece kendini değil dinleyicileri de mutlu ediyor.21 Bu destanın bazı bölümleri, dil hikmetlerini açıklıyor. Mesela, yedinci bölüm "Ko

nuşmanın gücü, faydası ve zararı", yirmi birinci bölüm "Konuşma istidadı ve dilin faydası", elli ikinci bölümün bir kısmı da "Şairlerle münakaşa edenlere tavsiye" olarak biliniyor.

Bu dönemde Türk edebiyatına Arap ve Fars faktörü tesir etmeye başlıyor. " Divanü Lugat-it Türk" de, bu sürecin meyvesidir. Arap okuyucusu için hazırlanmış metinde yazar, Türk metinleri üzerinde çalışmıştır. M. Kaşgarlı, metinleri konu ve tarz üzerinde sistemleştirmiştir. Hikmetli kelimeler, sacgılar, atasözleri, şiirlerlin yanısıra Arap edebiyatındaki revez nesir ele alınmıştır. "Divanü Lugat-it Türk"de Başkurtlar ve onlar yaşadığı bölge hakkında bilgi bulunmaktadır.

Mahmut Kaşgarlı çalışmasına başlamadan evvel Türk boylarını gezerken Başkurtları da ziyaret etmiş mi, yoksa Başkurtlar Karahanlıların kentleri Kaşgar, Balasagun, Semerkant ve Buhara ile ilişkilerde mi olmuşlar? Tanınmış eserin yazarının Güney Ural bölgesini gezdiğini açıklamak zor, fakat Başkurtların ilim alma amacıyla Orta Asya, Orta Doğu ve Afrika ülkelerine kadar gittikleri biliniyor. Bu eserde verilmiş olan XI. yüzyılda Türk boyları haritasında, Başkurtların İrtış Nehri'nin yukarı akımında ve İle Vadisi çevresinde yerleşmiş oldukları gösteriliyor.22 Yazar Başkurtların bu bölgede yaşadığını gezerek görmüş de olabilir.

12. yüzyıl ila 13. yüzyılın başında Fergana’da Ahmet Yükneki ismi ün kazanıyor. Onun yazılı “Atabetü’l Hakayık” eserine, tam anlamında sözlü edebiyat örneği denilebilir. yazarın gözleri doğuştan kördür. Ahmet Yükneki, Orta Çağda Türk edebiyatında görülen Sofilik akımının önde gelen isimlerinden biridir. Öğretici içeriğinin hafızada kalmasının kolaylığı için eserini dörtlükler şeklinde vermesi, Yükneki’nin halka hitap ettiğini gösteriyor. Yazar, okuyucusunu yakın görerek kendi halini beyan ediyorkör olduğunu söylüyor.

Tuga kürmes irde edipneng küze

Tuzattem bu un dürt bab ibcra süze23

Yükneki, sözlü edebiyat yazarları gibi söz ustalığının üzerinde duruyor, kendi ifadesiyle, eserinin sanatsal değeri için çaba gösteriyor:

Thene tuu yugan seze bu telem.

Unarça yayın barı bir minge24

“Atabetü’l Hakayık”’ın son kısmında yazar okuyucusuna eserin ne gibi yollarla yaratıldığını anlatıyor:

Kitabıng atı bolur “Atabetü’l Hakayık” gereb uşul.

Tamamı irur Kaşgari tel bele.

Eytmeş edip dikkati tel bele.

Eğer belse Kaşgar teli her keşe,

Beler ul edipning ey (t) meşe 25

Elbette, Ahmet Yükneki’nin eseri, yazılı edebiyat geleneğiyle sıkı temas içerisinde olmuş ve kendisinden sonra gelen yazılı edebiyata tesir etmiştir. ” Atabetü’l Hakayık”ın şu satırlarına bakalım:

Bu kön bar yarın yuk bu donya nangı,

Niçe ir bar irde-sıgışmaş ire,

İre barça kaldı koroğ tik yere,

Niçe dana irde niçe filasuf!

Kani bu kön anlar-mengende bere?

Birelde ülem, süz ülemle tügel.

Buna benzer fikirler XIV. yüzyılın Türk-Kıpçak destanlarında da bulunuyor. Mesela, Hisam Ketib'in "Cömcöme Sultan" adlı eserinin giriş bölümüne dikkat edelim:

İ cihan bakidir tigen kani?

İşetkel,donya eşen beleng anı

Çön bu gelem gakibet yuk buliser,

Mondagiler hiç bakıy kalmaliser.

Bu işaratlar kem hud besge yiter

Ne kem bardır mehlük-barça kiter.

Hem yaman, hem yahşı-barça kiçteler.

Kanı monça meng nebi şahlar,

Ul bına kılgan oluğ deryaklar…

Daha sonra isimleri dünyaca ünlü olan hükümdarlar, kahramanlar, askerler hatırlanıyor, onların da bu dünyadan gittikleri kaydediliyor.26

XV. yüzyılın Özbek şairi Alişir Nevai'nin eserlerinde de buna benzer satırlara rastlıyoruz. Ancak Ahmet Yükneki'nin, kendi fikirlerini çok daha önceki dönemin sözlü icat mirasından benimsediği biliniyor. Fani dünyaya gelenlerin bir zaman öleceklerini açıklayan felsefi düşünce, "Dede Korkut" kitabının bir kaç bölümünde tekrarlanıyor. Mesela, dördüncü bölümdeki fikirlerin ne kadar Yükneki felsefesine uyduğuna bakalım: "Dünya benim diyen, ben metheden bey ve kahramanlar nerede. Onları ölüm çaldı, toprak bastı; kime kaldı fani dünya? Hayat gelir ve gider, senin sonun kaçınılmaz". Demek ki, "Atabetü'l Hakayık"ın yazarı söz konusu eseri, sözel olarak kuşaktan kuşağa yayıldığı sırada tanımış. Burada "Müken Kanton" adında Başkurt beytine değinmek istiyorum.

Atang seneng Gebdeyelil

Yörönö korhak üthterep

Hungınan torop kerendeşeng

Yömle Bayazit kanı?

Kitte ular ber segetke

Oşbu fani dünyanan.

Kürep hungınang gibret alhang

Nemrud şeddadıng kanı?

Vakıt yethe, bıl donyanan

Kiterheng hem, ey ağa;

Tar keberge kere irheng

Teübe imanıng kanı?

Türkçe anlamı:

Baban senin Abducelil

Gezdi kursak büyütüp,

Daha sonra kan kardeşin

Cümle Beyazıd nerede?

Gitti onlar bir saatte

İş bu fani dünyadan.

Bunu görüp ibret alırsan

Nemrud şeddadın nerede?

Vaktin gelse, bu dünyadan

Gidersin hem sen ağa;

Dar kabre gireceksen,

Tövbe imanın nerede?

(Daha sonra Müken Kantonun fani dünyadan giden akrabaları hakkında bahsediliyor).27 Buna benzer satırlar, sözlü kaynakların (“Dede Korkut”, ”Atabetü’l Hakayık”) etkisi sonucunda icat edilmiş midir acaba? Bu beyti, Minzele kazasının Mustay köyünde yaşayan 11. Başkurt Kantonu (Yerel

yönetim) Reisi Binbaşı Möhemmetrahim Abucelil oğlu Soltanov’un (1841 yılında vefat etmiş) 28 sofrasına misafir olan zengin dilli fakir olan XIX. yüzyılın bir seseni söylüyor. Onun eski Doğu edebiyatı geleneğini bildiği gibi, Başkurt sözlü sanatını da bildiği görünüyor. Beytinde Arap ve Fars kelimelerini kullansa da, kubayir (destan) ölçümünü temel olarak kullanıyor. Eserde yer alan geleneksel motifler ile birlikte onun sözlü ve yazılı kaynakları da bildiğini tahmin edilebilir. Bayık Aydar’ın Salavat’ söylediği sözlere dikkat edelim:

Barı la ütken kalmağan,
Han başın da yer yotkan,
Tevkelevtı la yer upkan,
Şeğelize le kuymagan,
Unıng başına il yetken…
…Barı bötken kalmağan,
Kayaga tamgan kan kalgan,
Batızar sapkan yul kalgan,
Doşman bısak kayragan,
Bötmey torgan il kalgan.

Türkçe anlamı:

Hepsi geçti kalmamış,
Han başını da yer yutmuş,
Tevkelev’i de gitmiş,
Şavgalı’yı da bırakmamış,
Onun başını il yemiş…
…Hepsi bitmiş, kalmamış
Kayaya damlamış kan kalmış
Kahramanların izi kalmış
Düşman kılıç bileyen,

Hiç bitmeyen il kalmış.

Bu, XVIII. yüzyılın sesenlerinin eserlerinin de, yazılı ve sözlü edebiyatın eskiden gelen sıkı ilişkilerinin etkisi altında geliştiğini gösteriyor.

“Cömcöme Sultan”ın günümüze kadar ulaşmış 5-6 tane el yazılı örneğinin ikisi, 1977 ve 1980 yıllarında Başkurtostan’ın Ebyelil ve Tuymazı illerinde bulundu.

XII. yüzyılda Orta Asya’nın Yesi şehrinde yaşayan ünlü sofi Ahmet Yesevi’nin hikmetleri XVIII-XIX. yüzyıllarda İdil (Volga)-Ural çevresinde, aynı zamanda Başkurtdıstan sınırlarında halk arasında çok popüler olmuştur.29

XIII-XIV yüzyılların klasik edebiyat örnekleri olan Kul Gali’nin “Kıssai Yusuf”, Kutb’un “Hüsrev ü-Şirin”, Harezmi’nin “Muhabbetname”, Seyfi Sarayi’nin “Gülistan bit Türk” ve ”Süheyl ü-Nevbahar” gibi eserlerde de, eski sözlü mirasla ortak yönlerini, kafiye kalıbını, atasözlerine benzeyen kelime oyunlarını fazla zorlanmadan bulabiliriz. Böylece, Türk döneminde tek bir şair ya da yazar tarafından sözlü olarak çıkarılan eserlerin bulunması zor olduğu halde, söz sanatında onların bıraktığı ize göre, sözlü edebiyatın yazıyla ilişkili olarak aktif şekilde yaşamaya devam ettiğini varsayabiliriz.

Genel Türk kökünden ayrılmış halkların sözlü sanatı, yazılı ve sözlü olarak yaşamaya devam ediyor. Bu noktada yazılı ve sözlü edebiyat arasındaki farklılık tamamen açıklanıyor, her birisinin kendisine özgü özellikleri ve kanunları biçimleniyor.

Türk Dünyasının farklı boylarının edebiyatı incelendiğind’e, söz ustalarının çeşitliliğini görebiliriz. Birileri yaratıcı -şiiri hemen icat edebiliyor, ikincileri- kendi meslektaşlarının ya da halk edebiyatı metinlerini düzeltmeyi ve yeni bölümler eklemeyi seviyor, diğerleri ise eserleri ezberleyerek gelecek kuşaklara aktarıyor.

Bunlar arasında yaratıcılar, en önemli yere sahip. Bu tür söz sanatı ustaları, uzun süre halk dilinde dolaşan sözlü eserlerin zeminini oluşturan kişilerdir. Genelde onların isimleri geniş kitlelerce biliniyor. Mesela Başkurtlarda, kendileri çoktan vefat etmiş olsa da, isimleri yanında hala "sesen" lakabı korunmuştur. Kildeş sesen, Yemmet sesen, Karakuy sesen, İhsan sesen, Yahya sesen, Höyöndök sesen, Toromtay sesen. Diğer Türklerde de "akın", "aşık", "ozan", bahşı" gibi isimlerin kullanıldığı bilinmektedir. Yaratıcılar, belli bir ölçüde eski geleneklere ve efsanelere başvursalar bile kendi çağı ve halkın hayatını problemleriyle birlikte yaşamışlardır. Yaratıcılar, yukarıda bahsettiğimiz gruplarda yer alan ustaların özelliklerini taşıyorlar. Onlar, ezberleme ya da konuşma, sözlü edebiyatın kanunlarını öğrenme gibi özelliklerden de yoksun değiller, toplumsal hayat, halkın akıbetiyle oynamanın önemini anlayıp görevlerini yerine getiriyorlar. Dinleyiciye toplumun ahlakını ve düzenini bozacak metinleri sunmamışlardır. Yaratıcılar, sadece dinleyici karşısında değil, tüm hayatları boyunca halkın meseleleriyle uğraşmış, kendi halkını düşünmüşlerdir. Kalplerinde taşıdıkları problemleri şiir olarak dışa vurmuşlardır. Elbette, konuşma yapıldığında yerel şartlara ve düzene göre şiire eklemeler yapılmıştır, bu olmasaydı tam anla

mında yaratıcı diyemezdik. Tabii ki, daha önce aklında taşıdığı şiir metnine eklemeler yapmak söz ustasına pek zor olmamıştır. Ama şiiri irticalen söyleyen kişinin kendisine görev olarak bildiği şeyler, dinleyicinin kulağına her zaman ulaşmıştır. İkinci tür söz ustaları, baştan sonuna kadar düşünülmüş olan eseri ne kadar değiştirmeye çalışsalar da, yaratıcılar kendi biricikliğini kaybetmemişlerdir.

Sözlü icatta yeganelik, biriciklik nasıl belli oluyor? Yaratıcıların icadının yeganeliğini açıklayan bir kaç faktöre değinelim:

- Eserde yazarın özellikleri, manevi dünyası, fikirlerinin yansıması;

- Şiirde bahsedilen hadiselerin, olayların, fikirlerin gerçeğe dayanması;

- Tüm eserlerinde aynı klişenin olması, tüm metinlerin ortak yanlarının olması;

- Halk icadının sözlü edebiyata yakın olan tarzların kalıplaşmış biçimlerini tekrarlamaktan kaçınması;

- Kendi dil ve kelime hazinesini kullanması;

- Eser içinde yazarın öz adını ya da hakkında herhangi bir bilgiyi dile alması.

Bunlar yazarın icadında mutlak bir yer buluyor. Aynı zamanda devamlılık arzetmeyen fakat bazı metinlerde görünen biriciklik özelliklerine de rastlıyoruz. İcadı biriciklik, sözlü edebiyatın folklorla karıştırılmasına engel oluyor. O belli insanın icat meyvesi, sadece onun düşüncelerini, dünyaya bakışını, şiirsel marifetini yansıtıyor.

Sözlü edebiyatın genel Türk devrinde biçimleşmiş gelenekleri, ayrı edebiyatlar döneminde de yaşamaya devam ediyor. Herhangi bir ulusun söz sanatı, genel Türk kökünden ne zaman ayrıldığına bakmadan, her birinde (hiç olmazsa çoğunluğunda) sözlü edebiyat, kanunlaşmış geleneklerine dayanarak yazıyla birlikte yaşıyor, hatta bazı halklarda bu günümüzde de kendini gösteriyor. Bağımsız Türk edebiyatı, Türk boylarının XI-XIII. yüzyıllarda Anadolu’ya geçerek Bizans İmparatorluğu’nu yıktıklarından sonra, Selçuklu Devleti’ni kurduğu devirde başlıyor. Türklerin Oğuz boyu yeni topraklara, daha sonra Türk edebiyatının temel taşını oluşturacak olan sözlü edebiyat geleneklerini getirmiştir.30 Türk Edebiyatının ilk örneklerini “Oğuzname” ismi altında toplanan çeşitli tarzdaki (Dede Korkut konuları tipindeki epik eserleri içeriyor) sözlü eserler oluşturuyor. Oğuz destanı icat eden ve ezberleyerek kopuz eşliğinde okuyanlara Türkler ozan ismini vermiştir. Türk sofi edebiyatı da XIII-XIV. yüzyıllarda sözlü olarak yayılmıştır. Bu dönemin en ünlü şairi Yunus Emre’dir. ”Şairi bu kadar ünlü

kılan halk, yazarın eserlerini kuşaktan kuşağa aktararak günümüze kadar ulaştırdı. Onun şiirlerini çağdaş Türkiye'de severek okuyorlar. Türk Edebiyatı Orta Çağda Arap, Fars etkisi altında kalmıştır. Özellikle Selçuklu Devleti dağıldıktan sonra, zengin kesim Arap ve Farsı eserlerine yönelmiştir. Fakat onlar Türk söz sanatında belli başlı işlev görmüyor. Sadece folklor değil, şairlerin (ozanların) icadı da sözel olarak yayılmıştır".31 XI. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı döneminden başlayarak yazılı edebiyat hızla gelişmeye başlıyor. Buna karşı halkın menfaatlerini savunan aşıkların şiirleri ortaya çıkıyor. XX. yüzyılın başında Türk bilim adamı Fuat Köprülü'ye göre "Sarayda İran taklitçisi şairlerin gazel ve kasideleri okunurken, halk arasında aşıkların destan ve koşukları söylendi".32 Aşıklar, feodalizme karşı ayaklanan isyancıların dünyaya bakışını, fikirlerini yansıtmışlar, kendileri de onları savunmuşlardır. XVI. yüzyılda isyancılar arasında tanınmış olan aşık Pir Sultan Abdal idam edilmiştir.33 Fakat buna rağmen, aşıkların edebiyatı sönmemiş, gelecek yüzyıllarda da yaşamaya devam etmiştir. Türk sözlü sanatında aşıkların dünya görüşü günümüzde de devam etmektedir.

Azerbaycan klasik edebiyatı XIII-XIV. yüzyıllara kadar tamamıyla Fars dilinde icat edilmiştir. Türk dilindeki sözlü mirasın, Dede Korkut'un ismiyle yakından ilişkili olduğu ileri sürülüyor. Demek ki Dede Korkut kendi zamanında yaşamış ve daha sonra icat etmiş Azeri aşıklarına ilham vermiştir. XV-XVIII. yüzyıllara kadar aşıkların ismi ve eserleri belli olmasa da, bilim adamları Azeri aşıklarının icadına "Dede Korkut"un etkisinin olduğunu belirtiyorlar: "Dede Korkut Destanı" kitabının biçimi, alışılmış Azeri destanına has: Nesir fonunda şiir ve şarkılar okunuyor. Günümüzün aşıkları da aynı şekilde icat ediyor".34 M. U. Gulizade, Köroğlu şiirinin kökünün eski devire kadar ulaştığının altını çiziyor: "Dede Korkut" kitabının Türk (Azeri) dilindeki tüm epik medeniyetin daha sonraki

gelişmesini etkilediğini açıklıyor. Örneğin, Azerilerin “Köroğlu” destanında “Dede Korkut”un etkisi özellikle belli oluyor. XV-XVI. yüzyıllarda Gurbani, Aşıg-Abbas, Sarı Aşık, Aşık Valehin isimleri halk arasında ün kazanıyor. XVI-XVIII. yüzyılın aşıklarının nefis söz aracılığıyla çok yönlü faaliyetlerinin değerlendirilmesini M. A. İbrahimov’un sözlerinde buluyoruz: “Azerbaycan’ın aşık edebiyatı, yüzyıllar boyunca halkın estetik terbiyesinde büyük rol oynadı, aynı zamanda ciddi toplumsal, ahlaki ve felsefi işlev gördü. Mistisizmi (gizemcilik) ve gerçekçilikten vazgeçmeyi anlatan Orta Çağın gerici ideolojisine karşı direnci artırdı”.35 Bu dönemde aşık edebiyatı gelişerek Azerbaycan’ın klasik yazılı edebiyatıyla sıkı temasa giriyor ve Arap-Fars sözlerinden kurtulmaya yardım ediyor.

Klasik edebiyat ve aşık gelenekleri birliğinin sonuçları, XVIII. yüzyılın yazılı edebiyatının temsilcisi Vagıf’ın eserlerine de yansımıştır. Aşık Abbas’ın ismi sadece Azerbaycan’a değil tüm Kafkasya halklarının sözlü sanatını etkilemiş, Türk sözlü edebiyatının ruhunu genişletmiştir”. Azeri Türkçe dilinde yazılmış Azeri şiiri, sözlü edebiyatı ve müziği birçok Gürcü ve Ermeni’nin kalbini esir etmiştir”.36 XVIII. yüzyılda yaşayan Usta âşık Sayat-Nova kendi eserlerini Azeri, Gürcü, Ermeni dillerinde kaleme almıştır.

Türkmen sözlü edebiyatı, Türk sözlü sanatının gelişmesinde önem arzediyor. XVI. yüzyılda oluşmuş yazılı edebiyatta Türk (Çağatay) diline kıyasla Farsça’ya üstünlük verilmiş. Bundan dolayı XIV-XVIII. yüzyıllarda şairleri Bayram han, Karacaoğlan, Barhudar Türkmenlerin yazılı eserlerini halk arasında yaymıştır. Sözlü edebiyat, Türkmen boylarının, topraklarının bulunduğu Buhara ve Hive hanları ile İran şahlarının sürekli hücumu ve iç savaşla yıprandığı dönemde ön plana çıkmıştır. Türkmen bahşıları, büyük ve orta boy epik esere-destana başvuruyor, eskiden icat edilip de unutulanları hatırlatıyor, yenilerini icat ediyorlar. Bunun sebebi, dehşetli

yıllarda halkın cesur kalpli yiğitlere, ülkesi ve aşkı uğruna canını feda edebilecek kahramanlara ihtiyacı olmasındadır. Destanlar, bahşılar tarafından sofralarda, düğünlerde okunmuştur. Halk “Tahir ve Zühre”, “Kasım Oğlan”, “Hurluga ve Hemra”, ”Yusuf ve Ahmet”, “Köroğlu” gibi eserleri dikkatle dinlemiş, bahşılar ise onları kuşaktan kuşağa aktarmıştır.37 Sözlü sanat ustaları faaliyetlerinin özelliklerine bağlı gruplara uygun olarak, birileri destanları sadece okumakla yetinse, diğerleri kendilerine editör, düzeltici rolünü benimsemiştir. Bahşılar ise, eserlerinin yazarları olarak tanınmışlardır. Doğu kitap kaynakları, Türkmen Halk Edebiyatı metinlerine dayanılarak icat edilmiş epik eserlere de kendi biriciklik “damgalarını” vurmuşlardır. Tanınmış destancı Nurmuhammed Andelib XVIII. yüzyılda “Yusuf ve Zuleyha”, ”Leyla ve Mecnun” konularından faydalanıyor. Onunla aynı devirde yaşayan Abdullah Şebende Şeydan, Gurbanlı Magrubi’nin destanlarının (“Seyfelmülük ve Mehmet Cemal”, ”Şobahram”, ”Gül ve Bülbül”) kaynaklarını, “ Bin Bir Gece” toplanması, Firdevsi, Nizami, Nevai gibi yazarların eserleri oluşturuyor. Fakat Türkmen bahşıları, Arap, Fars ve Türk Dünyasının ünlü motiflerini değiştirdikten sonra kendi topraklarına, zamanına, halkının düşüncesine, zevkine uygun şekle getirerek eserlerini dinleyicisine sunmuştur. S. A. Karrieva’ya göre: ”Şair kendine özgü Türkmen eserini icat etmiş, eski eserlere kıyasla burada yazarın özellikleri daha net ortaya çıkmıştır.”38 Kitabın üslubunda yabancı dillerdeki kelimelerin herkese anlaşılan dile çevrilmesi, onun halk kitleleri arasında yayılmasına imkan doğurmuştur. Aynı dilde Türkmenlerin öz destanları icat edilmiştir. Şabenden’in “Hocam Birdehan” destanında olaylar, XVII. yüzyılda Türkmenistan topraklarında gelişiyor, Andelib’in “Nesimi” destanının kahramanı trajedik yazgıya sahip Türk asıllı bir şairdir.39

Aynı dönemde Orta Asya, Kazakistan ve İdil-Ural’da da büyük epik eserler icat edilmiştir. Burada da Arap, Fars dillerinde yazılan “Yusuf ile Züleyha”, “Leyla ile Mecnun”, “Ferhad ile Şirin”, “Sindbad hem Lebşakar”, “Gülemile”, ”Tutıyname”, “Abdülmüslimname”, “Kıssai İbrahim Edhem”, ”Muhaedin Hayatı”, “Ali Kahraman” eserlerinin yeni çeşitleri ve İslam öncesi oluşmuş Farsça “destan” terimi tüm Türk topraklarına yayılmıştır. Türklerin icat ettiği “Tahir ve Zuhra”, “Yusuf ve Ahmet”, “Köroğlu”, “Garib ve Şahsenem”, “Alpamış”, “Kozı körpes ve Bayan ulı”, ”Edigey” ve “Moradım” gibi halk destanları, farklı dönemlere ait olsalar da XVII-XVIII. yüzyıllarda yeniden ele alınıyor ve ün kazanıyorlar. “Alpamış” destanı hakkında bilim adam E. M. Meletinskiy şöyle yazıyor: “Alpamış” destanı Özbeklerde, Karakalpaklarda, Kazaklarda meşhurdur. Bu eseri ayrıca Başkurtlar, Kazan Tatarları, Altaylılar, Tacik ve Orta Asya Arapları biliyor. “Alpamış”ın izlerini biz Oğuz destanlarında da buluyoruz.”40 Bunların tümünü içeriğine göre: Kahraman (“Alpamış”), hayali kahraman (“Sindbad”), maceralı romantik (“Ali Kahraman”) ve romantik (halk romanları ve aşk konuları) destanlara ayırabiliriz. Bazen kendi sözlü eserine dayanarak, kahramanların akıbeti hakkında yepyeni destan, kıssa, hikayeler icat edilmiştir. (Türkmenlerde “Nesimi” destanı, Azerilerde “Abbas ve Gülgez” vs).

Türkmen sözlü edebiyatına baktığımızda, halk diliyle ürünler veren bahşıların, daha sonra yazılı edebiyatta da önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Onların ele aldıkları konular, kullanılan dil stili ve araçlar, eserin halk kitlelerine yakın olmasını sağlıyor. Bu süreç XVIII. yüzyılda Devletmemed Azadi ve onun ünlü oğlu Mahtumkulu’dan başlıyor: ”Mahtumkulu, halk için ve halkın diliyle ortaya çıktı. Şair, o dönemde Doğu’da alışılagelmiş kalıbı kırarak, Türkmen dilinin de Arap ve Farsça’daki gibi yüksek anlamlı kafiyeler yaratmaya uygun olduğunu ispat

etti.”41 Bundan dolayı onun şiirleri halkın gönlünü kazanıyor. Efsanelere göre, Türkmenistan’ı işgal eden İran Şahı Nadir’e karşı ayaklanmalar sırasında Mahtumkulu iki defa esir düşmüştür, düşmanları onun eselerini yok etmiştir. Fakat edibin mısralarını ezbere bilen bahşılar, onun eserlerini gelecek kuşaklara aktarmayı başarmışlardır.42 Bahşıların faaliyeti Kemineye icat ruhu konularıyla, sözlü sanata özellikle yakın olan yazılı edebiyat temsilcileri Zelili, Mollanepes ve Durdıkılıç’in icadını etkilemiştir.

Kırgızların sözlü edebiyatında ilk sırada “Manas” destanı geliyor. Hakikaten de “Akın” ismini kazanmış Toktagul Satılganov, Barpı Alikulov, Kalık Aliev, Tögöldök Moldo gibi şahısların ürünleri XIX. yüzyılın sonları ila XX. yüzyılın başlarına rastlıyor. Fakat buna kadar da söz ustalarının yüzyıllarca devam eden toplu faaliyetinde “Manas”ın etkisi bulunmaktadır. “Manas”, dünya sözlü sanatında biricik olgudur. O, Başkurtların “Ural Batır”ı gibi sadece bir millete ait olan destandır.

Hacmi ise, Yunanlıların “İlliada”sının elli katıdır. Bu eseri icat edenler, koruyanlar ve ”büyüleyenler”sözlü sanatın ustalarıdır. Kendini akın sayan herkes, “Manas”ın etrafında büyümüştür. Onun en eski versiyonu, bin yıl önce söylenmiştir. Eserin ilk satırlarını kimin söylediği belli olmasa da, ona can katanların kimlikleri bilinmektedir. Onların en ünlüleri: Efsanevi Sagimbay Orazbekov ile Sayakbay Karalayev, Sagimbayın üstatları Balık Kumaroğlu, Tanıbek Capparoğlu, Naymanbay, Sayakbayın üstadı Çoyuke Omuroğlu, Capan Rısmendiev, Togoldok Moldo (Molla) Moldabasan Müsülmankulov vs. M. Avezov, uzman manasçıları iki grupta sınıflandırıyor. İlk gruba -destan metnini ezbere okuyan, kahramanların şecerelerini bilen, kendi talebeleri olan “gerçek manasçılar” (“çön manasçılar”), ikinci gruba- destanı halk arasında tanıtan “çala manasçılar”,bunlar eserin belli kısmını ezbere okuyor.43 Elbette birinci grup manasçıların sayısı çok değil, ama onlar halk arasında şöhret ve saygı

kazanmış söz ustaları. “Gerçek manasçılar” baştan sonuna kadar şiirsel metinden oluşmuş bu destanı halka ulaştırıcı olmakla birlikte, tam anlamıyla yaratıcı şahıslardır. “Manas”ın devamı olarak kahramanın oğlu Semetey ve yeğeni Seytek hakkında epik eserler icat edilmiştir. Ünlü manasçı Sayıkbay Karalayev, sonraki kuşak Kenen Batır (Seytekinoğlu) ve onun oğulları Alıımsırak ile Kulınsırak hakkında eserler yazmıştır.

Manasçı, eser metnini icat ederek okuyan ve dinleyicilere hitap ederken onların dikkatini çekmeyi bilen, gerektiğinde ise onları kendinden soğutmayı başaran kam (Şaman) rolünü oynamıştır. Kırgız manasçılarının başka halkların söz ustalarıyla ortak yönleri nedir? Bu soruya cevap olarak, tüm Türk boyları da destanlara sahip, bu edebi miras sözel olarak kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze kadar gelmiştir diyebiliriz. Her ulusun kendi söz ustaları vardır. Onlar, üstün kabiliyetli hatiplik yeteneğine sahip olan, dinleyiciyi etkilemeyi başarabilen sözlü eserin icat edicileridir.

Manasçıların taşıdığı özellikler elbette diğer insanlarda da olmuştur. Fakat manasçıları farklı kılan onların bir tek eser üstünde çalışmalarıdır, diğerleri ise tam repetuvar sunmuşlardır. Mesela, Başkurt sesenler Buranbay, İşmuhamet, Gabit “Ural Batır”, “Akbüzat” gibi destanları okurken, bize belli olmayan güce sahip olabiliyorlardı. Dinleyiciyi söylenen kelimenin manevi gücüne inandırmak, eser okunduğunda kendinden geçmek ve dinleyiciyi aynı hale getirmek gibi. Orta Asya gezisi sırasında Kazak ve Kırgızlara rastlayan Başkurt seseni “Manas”ın ezbere okunduğunu duymuş olabilir. Kırgız bilim adamı İ. Moldabaev, “Manas”ı inceleyerek Kırgız ve Başkurtların etno-kültürel bağlarına dikkat etmiş ve destan içerisinden bu bağların olduğunu kanıtlayan 15 ortak etnonim bulmuştur.

Kazak sözlü edebiyatının özelliklerinden biri, edebi çeşitlerin çok olması, Türk dünyasında rastlanan tüm edebi tarzları içermesidir. Kazak

bilim adamları kendi sözlü edebiyatı hakkında XVIII. yüzyıldan başlayarak söz etseler de, onların kökü eski devirlere kadar uzanıyor ve genel Türk geleneğinden besleniyor. Yoksa XVIII. yüzyıldan bu yana her yönlü gelişmiş edebiyata sahip olamazlardı. Kazak sözlü edebiyatı temsilcilerini, jıravlar ve akınlar şeklindeki iki grupta ele alabiliriz. Bazı edebi tarzlar her iki grup için de ortak olsa da, ıravların kendi vazifeleri vardır. Jıraular elit tabakaya yakın, hükümdarın, ordu başının yanında mekân edinmişler, dolaysıyla eserlerinin icadına da ülkedeki önemli olaylar (elçi gönderme, sulh ilan etme, savaş durumu, iki ulus arasında ilişkiler) yansımıştır.

Akınlar halk kitlelerine daha yakın yerde bulunuyorlar. Onlar, dedelerinden aklını derinden benimsemiş, halk icadını şecerelerini iyi öğrenmişlerdir. Tolgau, Arnau, Nasihat gibi tarzlar da onlara yabancı değildir. Bunun yanısıra akınlar, kendi aralarında şiir tartışmaları yapmışlar, eskiden ya da kendilerinin yaşadığı zamanda geçen olaylar ve meşhur kahramanlar hakkında epik eserler icat etmişler, halk icadının metinlerini de okumuşlardır. Aslında jıraular üst tabaka ile, akınlar ise alt tabaka ile özleşmişlerdir. Jıraular genel, soyut, öznel konuları ele almışsa, akınlar daha somut ve açık olgulara başvurmuşlardır. N. S. Smirnova akınların icat ürünlerini incelerken şöyle demiştir: Akınlar ”Doğaçtan söyleyen ya da olayları iyi bilen, vakıalara şahit olan kişi. O belli olay ve şahısları hiç yanılmadan değerlendirmeyi görev edinmiştir.” XVIII. yüzyılın akınları Şal, Kotoş, Koblan, Cankisi isimleri halk kitleleri arasında ün kazanmıştır. Dinleyicilerin beğenisini kazanmak için çok yönlü faaliyette bulunmak şart olmuştur. E. İsmailov akınlık derecesine yükselebilmek için dört basamaktan geçilmesinin gerekli olduğunu söyler.

1. Diğer akınların eserlerini ezbere bilmek;
2. Kendisinin doğaçtan söylediğini kanıtlamak;
3. Şiir münakaşasına katılma derecesine ulaşmak;

4. İcat ürünleri ile yetişkinlik çağına erişmek.

Kazakistan Rusya'ya katıldıktan sonra toplumsal hayat ve Kazak halkının zihnindeki hızlı değişmeler, halk ve sözlü edebiyatın özelliğinin değişmesine yol açıyor. Şartların değişmesi akınların ürünlerini de canlandırıyor. Onlar, eskiden bilinen epik ve lirik-epik eserlerin de yeni versiyonlarını üretiyor, çağa uygun yeni konular buluyorlar. Bu konuların çoğu, gençlerin akıbeti, aşk, nikah, aile meselelerini içeriyor. Akınların icat ürünlerindeki bu süreci inceleyen B. U. Azibayev monografisinde aktif hale gelen edebi üslubu "romantik destanlar" olarak adlandırıyor. XVIII-XIX. yüzyılın sonunda Türk dünyasının büyük epik eserlerinin dört türü hakkında bahsetmiştik, onların birisi "romantik destan"dır. Ayrıca kahraman, hayali kahraman ve maceralı romantik içerikli destanların olduğunu hatırlatalım. Bunların arasında romantik destan özellikle gelişmiş ve Kazak destanının gelişiminin son basamağını oluşturuyor. B. U. Aziabayev'a göre, onların bir kısmı yerel efsane konularına dayanarak hayali detaylar içeriyorsa ("Caskelen", "Bozamak", "Bozyiğit", "Nazımbek Külşe" vs), diğerleri XVIII-XIX. yüzyıllarda Kazak topraklarında olan gerçek olayları ele alıyor. Akınlar kendileri de sıksık destan kahramanı olmuştur. Mesela, Seiz-Sere ve Sauıtbek akınlar, "Makpal-Segiz" ve "Akbope-Sauıtbek" destanlarının kahramanlarıdırlar.44 Diğer tarzdaki destanlar gibi romantik destanların, Kazak yazılı edebiyatına etkisi olmuştur. Kazak akın ve jırauları genelde Doğu sözlü edebiyatından haberdar, İslam dinini iyi bilen bilgin insanlar olmuşlardır. XX. yüzyılın ilk yarısında bir grup akın: İsa Bayzakov, Nukan Ahmetbekov ve Kain Aynabekov sözlü edebiyattan yazılı edebiyata geçmişlerdir. Diğer bir grup ise, eskiden kalan geleneklerden vazgeçmemiş (onların arasında en ünlüsü Cambul'dur). Kazakistan'da günümüzde de akınlar müsabakası (beyti) düzenlenmesi bu tür sözlü edebiyatın hala yaşadığını gösteriyor.

Ortak yazgıya sahip olan komşu halklar Kazak ve Başkurtların sözlü edebiyatındaki ortak yönleri incelendiğinde ilk önce akınların, jırauların ve sesenlerin faaliyet alanlarının ve ele aldıkları konuların birbirine benzemesi dikkat çekiyor. Edebi tarz, biçimlerin ortak yönleri de görünüyor, bazı türler Kazak ve Başkurt edebiyatında farklı adlandırılsa da, esas itibarıyla aynı şey olduğu biliniyor. Başkurt sesenleri sık sık Kazak bozkırını gezmiş, jırau ve akınlarla şiir müsabakalarına girmiştir.

Yerense, Bayık, Karastı, Akmolla'nın üslupları buna bir örnektir. Başkurt şiirindeki "Akmolla Şiiri" denilen on bire on bir45 ölçüsünü Kazak akınlarının da kullandığı biliniyor. Başkurt seseni Karakas ile Kazakların Aksa Batırı müsabakasında en kritik anlarda Başkurt'un Kazak'a öleng ölçümünde, Kazak'ın Başkor'a kubayır stilinde seslendiği46, onların birbirlerinin sözlü edebiyatı kanunları ve geleneklerine ne kadar saygı gösterdiğine iyi bir örnektir.

Tüm bunlar, Türk boylarının uzun geçmişe sahip sözlü edebiyatının birbiriyle etkileşim içinde olduğunu ve Başkurt sözlü sanatının gelişmesini de etkilediğini göstermektedir.

1 İstoriya Vsemirnoy Literaturı, 9 Cilt, C. V., Moskova, Nauka Yayınları, 1988, s. 21.

2 A.g.e., s. 56.

3 A.g.e., s. 252.

4 A.g.e., s. 248.

5 A.g.e., s. 384-385.

6 A.g.e., s. 252.

7 A.g.e.. s. 251.

8 Muhamedov, Durdı, Turkmenskoe Narodnoye Tvorçestvo, Türmenistan İlimler Akademisi, Mahtumkulu Dil, Edebiyat Enstitüsü Yayınları, Aşkabat, 1978, s. 28-31 (Rusça)

9 A.g.e.., s. 186.

10 A.g.e. s. 532.

11 Başkurt Halık İcatı: Beyetter, Haz. Segitov M. Ve Şonkarov N., Öfö, Başkurt Kitap Yayınları, 1978, 400 s. (Başkurtça).

12 Malov S. E Pamyatniki drevneturkskoy pismennosti. M. L.: SSCB İlimler Akademisi yayınları, s. 63.

13 Malov S. E Pamyatniki drevneturkskoy pismennosti. M. L.: SSCB İlimler Akademisi yayınları, s. 12-13.

14 A.g.e.., s. 46-48.

15 A.g.e.., s. 83.

16 Uraksin Z. G. “Divani lugat at-Türk” Başkortostan ensiklopedisi. Ufa: BE yayınları, 1996 s. 42.

17 A.g.e.., s. 71.

18 İsamilov, E., Akını, Alma-Ata, Kazgosizdat Yayınları, 1957, s. 248. (Rusça).

19 Auezov, M. O., Kirgizskaya Narodnaya Geroiçeskaya Poema “Manas”, Kirgizskiy Geroiçeskiy Epos “Manas”, Moskova, SSCB İlimler Akademisi Yayınları, 1961, s. 63-70. (Rusça)

20 A.g.e., s. 293-295.

21 A.g.e.., s. 280.

22 Veselovskiy, A. N., İstoriçeskaya Poetika, Gorskiy İ. N. ’nin giriş sözü, Moçalova, V. V. ’nin açıklamaları, Moskova, Vısşaya Şkola Yayınları, 1989, s. 257. (Rusça)

23 A.g.e., s. 318.

24 A.g.e.., s. 316-317.

25 A.g.e.., s. 319.

26 Başkurt Ezebiyete Tarihı, 6 Cilt, C. I., Öfö, Başkurt Kitap Yayınları, 1990, s. 37 (Başkurtça).

27 Auezov, M., Mısli Raznıh Let, Alma-Ata, Kazakistan Devlet Edebiyat Yayınları, 1959, s. 59-62 (Rusça).

28 İstoriya Vsemirnoy Literaturı, 9 Cilt, C. II., Moskova, Nauka Yayınları, 1985, s. 343 (Rusça).

29 "Kitabı Dede Korkut" ka-1300 yıl, Şonkar dergisi, 2000, Sayı 5, s. 204.

30 Klimoviç, L. İ, Korifei Turkmenskoy Poezii, İzbrannoe, Moskova, Hudojestvennaya Literatura Yayınları, 1983, s 568 (Türkmence'den Rusça'ya çeviri)

31 A.g.e., s. 570.

32 A.g.e., s. 34.

33 A.g.e., s. 573.

34 Cirmundskiy, V. M. Tyurkskiy Geroiçeskiy Epos, Leningrad, Nauka Yayınları, 1974, s. 3 (Rusça)

35 A.g.e., s. 33.

36 "Kitabı Dede Korkut" ka-1300 yıl, Şonkar dergisi, 2000, Sayı 5, s. 325.

37 Problemı Realizma v Literature Sovetskogo Vostoka, Materialı Soveşçaniya 16-19 Ekim 1972 yıl, Bakü, Elm Yayınları, 1974, s. 13 (Rusça).

38 Kniga Moego Deda Korkuta: Oguzskiy Geroiçeskiy Epos, Çev. Bartold, Moskova, SSCB İlimler Akademisi Yayınları, 1962, s. 148 (Rusça).

39 A.g.e., s. 484-485.

40 A.g.e., s. 585.

41 Kniga Moego Deda Korkuta: Oguzskiy Geroiçeskiy Epos, Çev. Bartold, Moskova, SSCB İlimler Akademisi Yayınları, 1962, s. 485 (Rusça).

42 Lugavskoy, V. A. ve Vurgun Samed, Antologiya Azerbaydcanskoy Poezii, Moskova, GİHL, 1939, s. 390 (Rusça).

43 Cömcöme Soltan, Kazan, Kazan Devlet Üniversitesi Yayınları, 1970, s. 11-26 (Tatarca).

44 Burangulov, M., Sesen Amanatı: Halık İcatı Hem İcatsılar Turahında, Tuy Yolaları, Borongo Yırzar Hem Legendalar, Kobayırzar, Öfö, Kitap Yayınları, 1995, s. 18-19 (Başkurtça).

45 İstoriya Vsemirnoy Literaturı, 9 Cilt, C. II., Moskova, Nauka Yayınları, 1985, s. 11 (Rusça).

46 Azibayev, B. U., Kazahskiye Narodnıye Romaniçeskiye Dastanı, Alma-Ata, Gılım, 1990, s. 47-50 (Rusça).

Auezov, M., Mısli Raznıh Let, Alma-Ata, Kazakistan Devlet Edebiyat Yayınları, 1959, 556 s. (Rusça)

Auezov, M. O., Kirgizskaya Narodnaya Geroiçeskaya Poema “Manas”, Kirgizskiy Geroiçeskiy Epos “Manas”, Moskova, SSCB İlimler Akademisi Yayınları, 1961, ss. 15-84. (Rusça)

Azibayev, B. U., Kazahskiye Narodnıye Romaniçeskiye Dastanı, Alma-Ata, Gılım, 1990, 140 s. (Rusça)

Başkurt Ezebiyete Tarihı, 6 Cilt, C. I., Öfö, Başkurt Kitap Yayınları, 1990, 608 s. (Başkurtça)

Başkurt Halık İcatı: Beyetter, Haz. Segitov M. Ve Şonkarov N., Öfö, Başkurt Kitap Yayınları, 1978, 400 s. (Başkurtça)

Burangulov, M., Sesen Amanatı: Halık İcatı Hem İcatsılar Turahında, Tuy Yolaları, Borongo Yırzar Hem Legendalar, Kobayırzar, Öfö, Kitap

Yayınları, 1995, 325 s. (Başkurtça)

Cirmundskiy, V. M. Tyurkskiy Geroiçeskiy Epos, Leningrad, Nauka Yayınları, 1974, 728 s. (Rusça)

Cömcöme Soltan, Kazan, Kazan Devlet Üniversitesi Yayınları, 1970, 58 s. (Tatarca)

İsamilov, E., Akını, Alma-Ata, Kazgosizdat Yayınları, 1957, 340s. (Rusça)

İstoriya Vsemirnoy Literaturı, 9 Cilt, C. I., Moskova, Nauka Yayınları, 1983, 584 s. (Rusça)

İstoriya Vsemirnoy Literaturı, 9 Cilt, C. II., Moskova, Nauka Yayınları, 1985, 672 s. (Rusça)

İstoriya Vsemirnoy Literaturı, 9 Cilt, C. III., Moskova, Nauka Yayınları, 1985, 816 s. (Rusça)

İstoriya Vsemirnoy Literaturı, 9 Cilt, C. V., Moskova, Nauka Yayınları, 1988, 784 s. Rusça)

"Kitabı Dede Korkut" ka-1300 yıl, Şonkar dergisi, 2000, Sayı 5, ss. 30-37.

Klimoviç, L. İ, Korifei Turkmenskoy Poezii, İzbrannoe, Moskova, Hudojestvennaya Literatura Yayınları, 1983, 414 s. (Türkmence'den Rusça'ya çeviri)

Kniga Moego Deda Korkuta: Oguzskiy Geroiçeskiy Epos, Çev. Bartold, Moskova, SSCB İlimler Akademisi Yayınları, 1962, 300 s. (Rusça)

Lugavskoy, V. A. ve Vurgun Samed, Antologiya Azerbaydcanskoy Poezii, Moskova, GİHL, 1939, 428 s. (Rusça)

Malov, S. E, Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pismennosti, Moskova-Leningrad, SSCB İlimler Akademisi Yayınları. (Rusça)

Muhamedov, Durdı, Turkmenskoe Narodnoye Tvorçestvo, Türmenistan İlimler Akademisi, Mahtumkulu Dil, Edebiyat Enstitüsü Yayınları, Aşkabat,

1978, 12 s. (Rusça)

Problemı Realizma v Literature Sovetskogo Vostoka, Materialı Soveşçaniya 16-19 Ekim 1972 yıl, Bakü, Elm Yayınları, 1974, 248 s. (Rusça)

Rodoslovnaya Turkmen: Soçineniye Abu-l Gazi Hana Hivinskogo, Moskova-Leningrad, SSCB İlimler Akademisi Yayınları, 1958, 190 s. (Rusça)

Uraksin, Z. G., “Divani Lügat it-Türk”, Başkurtostan Ansiklopedisi, Ufa, Başkurtostan Ansiklopedisi Yayınları, 1996, 257 s.

Veselovskiy, A. N., İstoriçeskaya Poetika, Gorskiy İ. N. ’nin giriş sözü, Moçalova, V. V. ’nin açıklamaları, Moskova, Vısşaya Şkola Yayınları, 1989, 406 s. (Rusça)

Gazneliler ve Selçuklular Döneminde Edebî Gelenek / Yrd. Doç. Dr. Sadık Armutlu [s.872-879]

İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

İslamiyet sonrası oluşan ve zaman içinde klasikleşen Türk şiiri değerlendirilirken, daha çok yazı dili esas alınmış, klasik Türk edebiyatının Arap, özellikle de Fars edebiyatının etkisinde oluştuğu ilere sürülmüştür. Böylece klasikleşen Türk şiirinin temelindeki şiir anlayışı ve edebî gelenek göz ardı edilmiş, yeterince araştırılmamış, buna karşılık dil farklılığı öne çıkarılmıştır. Türklerin edebî etkinlikleri de çok kere Türk dili ile yazılmış eser ve kaynaklardan elde edilen bilgiler doğrultusunda değerlendirilmiştir.

İslamiyet sonrası oluşan şiirin tarihi gelişimi Anadolu'da klasikleşen Türk şiirinin geçmişiyle ilişkilidir. Bu süreç içerisinde Gazneli ve Selçuklu Devletlerinin rolü büyük olmuştur. Bunların kültürel değerleri ve dinî anlayışları, hâkimiyet alanlarında yazılan şiirlere yansıyarak, dönemlerinin şiir özelliğini oluşturmuştur. Bu özellik X. yüzyıldan itibaren Horasan ve çevresinde yazılan şiirlerle birlikte, bir anlayış ve geleneği de başlatmıştır. Bu edebî geleneğin ne olduğu bilinmeden, bunun Anadolu'daki uzantısı olan şiirin anlaşılması ve değerlendirilmesinde yanlış algılamalar ve farklı yorumlamalar yapılabilir. Hatta yapılmıştır bile. Temeli, İslam dininin ortaya koyduğu prensipler olan ve çeşitli milletlerin oluşturduğu bir medeniyetin oluşumu, VII. yüzyıldan itibaren gerçekleşmeye başlar. Farklı ulusların kültürleri az çok ortak bir kimliğe bürünür. Din birliği üzerine kurulan İslam medeniyeti, başta Arap, Fars ve Türk şair ve yazarlar olmak üzere müşterek oluşturdukları konuların işlenmesinde, mefhum ve manzumların kullanılmasında en büyük etken olur.

Bu ortak edebiyat, siyasi, sosyal ve güncel nedenlerden dolayı Arap dili ile oluşturuldu. Aynı duygu ve düşünceler IX. yüzyılın başlarından itibaren de Horasan ve çevresinde Fars diliyle ifade edildi.

Yeni Fars şiirinin en parlak dönemi Sâmânîler Dönemi'dir. (874-1005) Samaniler, İran kökenli olmakla övünen bir sülale idi. İran gelenek ve göreneklerine büyük ilgi duyan ve soylarını Keyûmers'e ulaştıran hanedan yöneticileri, bu iddialarını halka anlatabilmek ve İran'ın eski adetlerini, kültürel değerlerini yeniden canlandırmak için şairlere ihtiyaç duymuşlar, bu hususta onları teşvikte hiçbir şeyi esirgememişlerdir.1

Böylece şiir, Sâmânîler Dönemi'nde resmen saraya girdi ve şairler sarayın vazgeçilmez unsuru sayıldılar. Samanî hükümdarları da, Arap yöneticilerin yolunu izleyerek, onlar gibi saraylarında şairlerden oluşan bir zümrenin oluşmasını sağladılar. Bu şairler, Sâmânîlerin resmi ideolojisi

olan milli duygu ve kahramanlara yönelik şiirler yazdılar.2 Sâmânîlerin bu davranışları, İslamiyet öncesi İran tarihine yönelmeler, bu konuda eserlerin yazılmasına sebep olur. Ebu'l-Müeyyed Belhî, Mesûd-i Mervezî, Dakîkî (ö. 978) gibi şairler ilk örneklerini verirler. Nihayet Firdevsî (ö. 1020-5), bu türün en mükemmel örneğini vererek, Şâhnâme'yi yazar.3

Abbasî Halifesi Mansur Dönemi'nden (754-775), Sâmânî Devleti'nin yıkılışına kadar geçen uzun süre içerisinde Fars kültürünü yayma düşüncesi, Firdevsî ile doruk noktaya ulaşır, hem de bu düşüncenin ortadan kalkma süreci başlar. Zira Samanîlerden sonra, ırkçılık hususunda gönüllerinde bir heyecan uyanmayan, İslam dinini koruyan ve Arapçayı bilim dili olarak seçen Gazneliler (963-1187) ve Selçukluların (1038-1194) tarih sahnesine çıkmasıyla, Fars kültürünü yaşatma duygusu dinî ve siyasî ortam içinde eriyerek kaybolur.4

Gazne ve Selçukluların Horasan ve Maveraünnehir'de ortaya çıkarak İslam dünyasında etkili olmaya başlamaları ve Türk asrını bu bölgelere taşıyarak, Türk varlığını hissettirmeleri neticesinde; İslam dünyasında Arapların diğer ırklardan daha üstün olduklarına inanmayan bir fırkanın adı olan ve çoğunu İranlıların oluşturduğu Şuûbiye hareketi de sona ermiştir.5 Gaznelilerin ortaya çıkıp Sâmânîlere son verip, devlet kurmaları, İslam dünyasında İran unsuruna karşı girişilen mücadelede Türk unsurunun ilk zaferi olarak kendini göstermektedir.6

Gazneliler Dönemi'nde (955-1187) şairler, kendilerinden önceki şairlerin eserlerine yansıtmış oldukları milli duygulardan, geleneklere olan bağlılıklardan uzaklaşmaya başlarlar. Dönem şairlerinin çok azının eserlerinde milli duygulardan, geleneklerden ve İran halkının adetlerinden bahseden şiirlere rastlanır.7 Mitolojik İran kahramanlarının küçük düşürülmesi, Gazneliler Dönemi şiir özellikleri arasında yer alır. İran

edebiyatı kaynaklarında bu durumu açıkça görebiliyoruz. Aşağıdaki görüşler sadece bu kaynaklardan bazılarından alınmıştır.

“Hükümdar Mahmûd’un, mitolojik İran şah ve kahramanların övgüsünün dile getirilmesinden hoşlanmamış olması mümkündür. Zira onun ve oğlunun sarayındaki şairlerin büyük bir kısmı şiirlerinde destanî İran büyüklerini aşağıladıklarını ve onları Mahmud’un ordusundaki emirlerden daha kıymetsiz saydıklarını görüyoruz”.8

“Ferruhî’nin şiirlerinde milli duyguların zayıflığını gösteren örnekler çoktur. O, eski şahlarla ilgili rivayetler içinde Mahmûd için bir benzer bulamaz. Çünkü Mahmûd’un ismi bütün şahların isimlerini ortadan kaldırmıştır. Şâhnâme’nin bundan böyle hiçbir değeri ve kıymeti yoktur. Sultan Mahmûd’un kapısına hizmet için Keyhüsrev gibi yüz şah, Rüstem gibi yüz aslan toplanmıştır. Mahmûd’un en küçük hacibi Cem ve Kisrâ gibidir. Onun en değersiz kölesi Gîv ve Bîjen gibidir.”9

“Ferruhî’nin tasvirlerinde Gazneliler Dönemi şiirinin özelliklerinden bir sayılan İran’ın destanî/kültürel değerlerini küçümsemek, gözle görülür ölçüde açıktır.”10

“Acem hükümdarlarının şâhnâmelerine ve rivayetlerine, İran gelenek ve göreneklerine saldırı ve onları hafife alma, alay etme Gazneliler Dönemi’nde başladı.”11

Bu ifadeler sözü edilen dönemde şiirlerde Fars kültürünün egemen olmadığını gösterir. Gazneliler Devri şiirinde; Türk kültürünün izlerini, Türkmen boylarının isimlerini, Türk güzellerden söz etme, Türklerin kahramanlıklarını, Türk hanlarına, soylarına, Türk şehirlerine genel isimlendirmeyle Turan ve Türkistan’a yer verme, Türk hükümdarlarının eski İran kahramanlarıyla karşılaştırmaları ve bu sultanların “Şâh-ı Acem, Şâh-ı İrân, Hüsrev-i İrân, Melik-i İrân” gibi unvanlarla anılmaları vb. duygu

ve düşünceler yer bulmuştur.12 Aşağıdaki ifadeler örnek olarak bu duygulardan bazılarının şiire yansımasıdır:

“Çin ve Maçin’den Ceyhun’un kenarına kadar, Türk ve Tacik(ler)den, Türkmen, Oğuz ve Hazar(lar)dan hepsi Anter gibi savaşçı İlek ve Toğan gibi on, oniki emir geldi.

(Onların) bedenleri savaş alanlarında yoğrulmuş, yaratılışları hamle yapmaya uygun hale gelmiş ve gözleri uykusuzluğa alışmış.”13

Ferruhî (ö. 1037) Karahanlı hükümdarlarından Kadir Han’ın övgüsünde yazdığı bir beyitte şöyle der:

“Cihan var olduğu sürece mevki, makam, değer ve kıymette Türkistan ülkesi Kadir Han gibi (bir) han görmemiştir.

Çin ve Maçin’den, Rum ve Rus’a kadar, (hatta) Saklab’a kadar (olan yerler) Han’ın vilayetidir ve Han’ın buyruğunun altındadır.”14

X. yüzyılda İslam dünyasının sınır bölgelerine (İran ve Turan ülkelerine) hâkim olmak için, İranlılar ve Turanlılar arasında yapılan savaşlar Turan (Türk) hükümdarlarının zaferiyle sonuçlanmış, İran ve Turan ülkesi, Türklerin yönetimine girmiştir.15 Bundan dolayı bu hükümdarlar İran’ın yani “Acem’in hakimi, şahı, meliki” gibi sıfatlarla anılmışlardır.

Minuçihrî (ö.1040), Gazneli Sultan Mes’ûd’u (1030-1040) överken, yukarıda adı geçen hâkimiyet alanlarına işaret eder.

“Turan (ülkesini) şu oğluna, İran (ülkesini de) bu oğluna verirsin. Doğuyu şu kabileye, batıyı da şu sülaleye verirsin.”16

Bundan dolayı Unsurî (ö.1039), Gazneli Mahmûd’u (998-1030) överken, onu “Şâh-ı Acem”, “Hodaygân-ı Acem=İran’ın kudretli hükümdarı, büyük efendisi” olarak görür ve öyle hitap eder.17 Aynı ifadeleri Ferruhî de dile getirmiştir.18

Minûçihrî de Gazneli Mes’ûd’u överken ona Acem’in yüce padişahı” diye seslenir.

“Bütün kuşlar, gül(ler) üzerinde Acem’in yüce padişahının canına ve ömrüne hayır duada bulunurlar.”19

Gazneliler Dönemi’nde İran tarihine ve mitolojisine ait kavramlar, Türk sultan ve devlet adamlarıyla karşılaştırılarak, Türk hükümdarlarının üstünlükleri dile getirilmiştir. Aşağıdaki beyitler, bu duyguları ifade etmek için yazılmıştır:

“Rüstem, hünerleriyle ünlendiği vakitte savaş (bir) oyundu ve dünya adamları (da) gevşek (basit) düşünceliydi.

Senin savaştığın şu günlerde eğer Zâl’ın oğlu Rüstem dirilse (yaşasaydı) senin Türklerinin okunu öper (idi).20

“Her hangi bir gün her nerede onun (Mahmûd’un) adalet ve merhameti anılsa, o gün Enûşirvân unutulanlardan olur.”21

“O’nun (Mahmûd’un) en küçük parmağı Hâtem ve Rüstem’den daha iyi olduğundan dolayı, Hâtem ve Rüstem’i anmam.”22

“Sultanın bir seferde beş zaferi vardır. Erdeşîr ve Nûşirevân (bunlardan hiç) birini yapmamıştır.”23

“Rüstem’in kemendi ancak onun üzengisi olur. Feridun’un gürzü de ancak onun demir çivisi ve mızrağıdır.”24

“Mahmûdnâme’nin tüm şiirlerini okusan, sanki Şâhnâme’nin tamamını okumuş (gibi) olursun.”25

Sultan Mahmûd’un ordusunda Kisrâ ve Keykubâd gibi yüzlerce şah ve hüsrev vardır. 26

En düşük seviyedeki hacibin, Cem ve Kisrâ gibi; en küçük kölen (hizmetçinin) Gîv ve Bîjen gibi.27

Büzürgmihr’den büyük üç yüz vezir; İsfendiyâr’dan büyük üç yüz komutan edinirsin.28

Gazne Dönemi şiir özellikleri arasında belirtilen mitolojik İran kahramanlarının küçük düşürülmesine verdiğimiz yukarıdaki örnekler,

bunlardan ibaret değildir. O dönem şairlerin divanları tarandığında, bu durumu yansıtan binlerce beyit görmemiz mümkündür.29

Gazneliler Dönemi'nde X. asrın sonlarında ve XI. asrın başlarında yaşamış olan Unsurî, Ferruhî ve Minûçihrî'nin şiirleri, şaşılacak derecede Türk dünyasıyla ilgilidir. Turan ve Türkistan ve yine yer adı olarak Türkü defalarca anarlar. Kaşgar, Karluk, Özgend, Balasagun, İlek, Taraz (Talas), Huten gibi Türkistan'daki şehirler ve bölgeler de şiirlerde esin kaynağıdır.30

Turan, Unsurî'nin Divanı'nda iki yerde (s. 162, 218), Ferruhî'nin Divanı'nda bir yerde (s. 256) ve Minûçihrî'nin Divanında da üç yerde (s. 40, 60, 87) geçer Yer adı olarak Türkistan üç şairin Divanlarında çok geçer: Unsurî (s. 10, 140, 142, 150, 160, 212, 227, 243, 244), Ferruhî (s. 21, 142, 174, 200, 251, 252, 257, 273, 279, 280, 291, 321, 343, 369), Minûçihri (s.58, 225). Türk kelimesi de Unsurî'de (s. 125, 140, 141, 173) ve Minûçihrî'de (s.199) Turan anlamında kullanılmıştır.

Türkistan yöresindeki Halaç, Çiğil, Kırgız, Gafter, Yağma, Taraz,Tamgaç, Huten, Kaşgar vb. şehirler Sâmânî Dönemi şairlerin şiirlerinden sonra Gazne Devri şairlerin şiirlerinde de geçer. Burada yaşayan güzeller de şairlere ilham kaynağı olur. Ünlü şair Rûdekî (ö.941) gönlünün Taraz güzellerine yönelişini şöyle ifade etmiştir:

"Yüz, mihraba yöneldi. Ne fayda gönül (de) Buhara ve Taraz (şehrinin) güzellerine."31

Aynı duyguları Ferruhî de şöyle dile getirir:

"O geceyi hatırla ki,Taraz güzellerinin parlaklığı (aydınlığı) beni ezan vaktine kadar eğlendirdi."32

Yine Ferruhî, Yağma şehri ve Karluk Türk güzelinden şöyle bahseder:

"Sürekli olarak, mutluluk meclisinde parlak şarabı, bazen Karluk güzelinin, bazen de Yağma (şehri) güzelinin elinden al."33

Rûdekî, hükümdar meclisini tasvir ederken adı geçen yöre güzellerini şöyle betimler:

“Dünya hükümdarlarının şahı, Horasan emiri başta ki tahta oturmuş.

Binlerce (güzel) Türk, ayakta saf bağlamış, her biri iki haftalık parlak ay gibi

Her birinin başlarında taç, dudakları kırmızı şarap gibi, saçları ve kakülleri reyhan kokulu

Meclisin sakisi de olağanüstü güzellerden bir güzel; Türk hatun ve hakanın çocuğudur

Siyah gözlü, peri yüzlü, boyları servi, zülüfleri çevgan gibi (olan) Türkün elinden

Güzel kokulu şaraptan bir kadeh alınca, Secistan şahını anar.”34

Yukarıda geçen bölge ve şehirlerdeki Türk güzelleri, alımlı endamları, hafifçe çekik ve manalı gözleri, adetleri icabı uzun saçları ile, kendi ülkelerinin güzellerinden farklı ve üstün bir tip görünüşüyle Arap şairlerinden başka Fars şairlerine de yeni bir güzellik ve sevgili imajı hazırlamışlardır.35 Bu şairlerin Türk güzellerine dair yazdıkları şiirde “Türk” kavramına bağlı bir sevgili ve güzel insan imajı doğar. Ferruhî bir kasidesinin nesibinde şunları söyler:

“Ey Türk, eğer Türkistan’da senin gibi bir güzel varsa, orada her gün bir bayram ve bir bahar vardır.

Senin o daracık ağzın, mercandan bir yüzük gibidir. Senin o incecik belin ketenden bir ip (ketenin bir ipi) gibidir.

Senin ay gibi parlak yüzünde, suya doymuş iki çiçek açmıştır: O iki gülü gören her gönülde bir diken vardır.”36

Semantik seyri içinde zamanla “Türk” sözü “güzel insan” ve “sevgili” ile eş anlamda mecazî bir kavram haline gelmiş, insandaki fizik güzelliğini ifade eden bir ölçü teşkil etmiştir. “Mahbûb” ile “maşûk” aynı kavram

içinde birleşerek “Türk” ismi, etnik manasının ötesinde Fars dilinde “sevgili”sözü yerine geçen bir kelime olmuştur.37

Bundan dolayı Türklere ait bir çok şehirler Farslılarca “sevgili (dilber) yatağı” sayılmıştır.

Türkistan’ın Taraz, Yağma, Gatfer, Çiğil gibi şehir isimleri Fars edebiyatında tıpkı “Türk” ismi gibi mecazî şekiller alarak “güzellik kaynağı” anlamında kullanılmıştır.38

Gazne Dönemi şairleri başta Sultan Mahmûd olmak üzere ve devletin ileri gelenleri övmek için söyledikleri kasidelerine “Ey Türk” seslenişiyle başlamışlardır.39

“Ey Türk! Yakûp tekrar dünyada dirilse, Yûsuf Peygamber’den seni ayıramaz.40

Ey Türk! Sana olacak kötü gözden korkarım, sürekli olarak Tanrım onu koru diye söylüyorum.”41

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir durum da, İslam dünyasında dini anlayışın şekillenmesi ve bu yapının oluşmasında Gazne ve Selçuklu hükümdarlarının oynadığı rollerdir. Şairler, daha önce bahsettiğimiz

özelliklerin yanında, Türkler’in hilafete ve İslam dünyasına yaptıklarını şiirlerinde sık sık dile getirmişlerdir. Böylece iki kültür şiirlere yansımıştır.

Bilindiği gibi Selçuklulardan önce ilk Müslüman Türk devletleri olan Karahanlılar (İlek Hanlar) ve Gazneliler, Sünnîliği benimsemiş ve bu öğreti uğrunda, mücadele etmişlerdir. Sâmânîlerin Sünnî Müslümanlarla olan yakın ilişkileri Türkler arasında Sünnîliğin yayılmasını da sağlamış ve bu özellik Türk unsuruna, İslam dünyasında artan bir itibar kazandırmıştır.42

Gaznelilerin egemen olmasıyla, Türk kültürünün yükseldiğini ve şairlerin bu duyguları nasıl dile getirdiğini, yukarıda belirtmiştik. Şimdi de, Türklerin taşıdıkları dini duygu ve düşünce, Sünnî öğretiyi gözetmeleri,43 halifeye duyulan saygı, İslam adına yapılan savaş ve fetihler, adalet

duyguları vb. düşüncelerin yani sahip oldukları kültürün manevi boyutlarının şiire taşınmasını görelim.

Gaznelilerden Sultan Mahmûd'un Sünnîliği yaymayı siyaset haline getirmesi bütün kaynaklarda zikredilmiştir. O, Hindistan'a yaptığı seferler neticesinde İslam dinine Hindistan yolunu açmış bütün gücüyle Hindistan'da Sünnîliği yaymaya çalışmıştır.44

Ferruhî, bu duyguları ifade ederken, İskender'in seferleriyle Mahmûd'un seferlerini karşılaştırır ve İskender'in adının unutulduğunu, seferlerinin de Mahmûd'un seferleri yanında hafif kaldığını belirtir.

"İskender'in sözü efsane oldu (eskidi). Artık yeni söz(ler) getir (söyle) zira yenide tatlılık vardır.

Eski efsane ve yalan dolu serüven işi yaramaz. Git yalandan eziyet çekme (yalanla uğraşma).

Gece ve gündüz put ve put evini puta tapanların başına nasıl yıkayım (düşüncesinden) başka dileği olmayan bir şah.

Eğer onun serüveninden iki hikâye okursan, İskender'in yaptıklarını hatırlar (ve) gülersin.

(Putperest) halkı öldürdü, put haneleri yakıp yıktı. Hatta Darnî ve Tanîser put haneleri (bile).

Put (ları) kırdığında oradaki mal ve altınları (da) aldı. Kendi eliyle put evini ateşe verdi (yaktı)."45

Sultan Mahmûd, çağdaşları arasında gıpta ile karşılanacak "put kıran" lakabını elde etmiş ve Müslüman olmayanlara karşı girişilen savaşlara katılmış ve "gazi" unvanını ilk olarak alanlardan biri olmuştur. O, Sünnî Abbasî halifesini tahakkümleri altında tutan Buveyhilerin (932-1062) elinden Rey, Hemedan, Isfahan gibi İran ülkesi içinde kalan Irak bölgesini alarak, halifeyi Şiî olan Buveyhîler'den kurtarmıştır. Bunun neticesi de Abbasî Halifesi el-Kadir (991-1031) kendisine hükümdarlık yetkisi tanımış

ve bir müddet sonra da aynı halife Mahmûd’a “Yemînu’d-Devle=Devletin sağ eli” bir süre sonra da “Yemînu’l-Mille” unvanını vermiştir.46

Aşağıdaki ifadelerin ilkinde Unsurî, ikinci de de Ferruhî adı geçen unvanla Sultan Mahmûd’a seslenmişlerdir.

“Günlerin kendisiyle mübarek olduğu Yemin-i Devlet!, imanın kendisi ile parlak olduğu Emin-i Millet!”47

“Dedi: Bu hür hükümdarın adına ne diyeyim? Dedim. Yemin-i Devlet (devletin sağ eli) ve dini koruyan Mahmûd”48

Sultan Mahmûd’un yukarıda bir kısmı bahsedilen özellikleri, Gazneliler Devri şiirinin özellikleri sayıldığından, devrin şairleri tarafından yazılan şiirlerde belirtilmiştir. Aşağıdaki duygular bunlardan yalnız birkaçıdır:

“Dinin ordusu Allah’ın ordusudur. Resul (Peygamber) Muhammed’den sonra onun ordusuna sen komutansın.49

Senin düşmanın Allah’ın da dinin de düşmanıdır. Allah’ın ordusunu kendi düşmanının üzerine gönder.

“Ey Acem şahı, (ey Mahmûd’un) muhalifi küfre düşmekten kork! Ona muhalif olmayı, Allah’a muhalif olmak bil.”50

“Daima hutbelerde hamd, mektuplarda unvan bulunduğu sürece daima toprağımızda İslam, aramızda Kur’an olduğu sürece.

Cihana sen sahip ol, cihanı sen koru fethi sen yap (gerçekleştir). Zaferi sen elde et, ülkeleri sen al, mutluluğu (da) sen sür.”51

Şair Muizzi (ö.1124), Gazneli Behrâm Şah’ı (1117-1157) överken, Sultan Mahmûd’un adaletini ve “put kıran” lakabının verilmesine neden olan Hindistan put hanelerini nasıl yıktığını, aşağıdaki beyitte şu şekilde dile getirir:

“Onun adeti, atasının atası (olan) Mahmûd’un adetidir: putperestleri öldürmek, put haneleri yıkmak (harap etmek).”52

Enverî (ö.1168) de aşağıdaki ifade de buna benzer duyguları, Sultan Sencer (1117-1157) Devri nâib-i vezirlerinden Ziyâeddin Mevdûd'u överken, ifade eder:

"Senin adalet(li) elin, zamanın bidatçısı üzerinde, Somnat put haneleri üzerindeki Mahmûd'un eli (gibi) dir".53

Ayrıca Sultan Mahmûd'un şiirlere yansıyan Hacca gitme arzusu, Bağdad'ı ele geçirmemesinin, müminlerin Emiri Halife'nin makamının gözetilmesi olarak kaydedilmesi, Karmatîler ve Haricîlere karşı yaptığı mücadelelerin anlatılması, devlet adamlarının Sünnîliği ve Sünnîleri gözetmesi, bu dönemlerdeki dinî ve kültürel yapının Fars kültürüyle ne kadar farklılık taşıdığının görülmesi bakımından önemlidir.54 Ayrıca, XI. ve XII. yüzyıllarda Batı Türkistan'da Karahanlılar Dönemi'ndeki İslam hukukçularının büyük bir kısmı (%99'u) Sünnî öğretinin Hanefî fıkıh mektebini seçtikleri de bilinmektedir.55

Görüldüğü gibi Gaznelilerle aynilik gösteren ikinci ve önemli özellik, Sünnî ve Hanefî çizgide bir dindarlık anlayışına sahip olmaktır.56 Bu durum İran kaynaklarında şöyle ifade edilmektedir: "Mahmûd, Türklerin mezhebi olan Hanefî mezhebine bağlıydı."57 "Sultan Mahmûd, Şiîliğe karşıydı ve Sünnî olmayanlara, özellikle Râfizî ve Karmatîlere olumsuz bakıyor, bunları Şiîlerle bir sayıyordu."58 "Mahmûd Eşarî Hanefî mezhebinden olup, geleneklerine bağlı biriydi"59

İran edebiyatı tenkitçilerinin bildirdiği, Gaznelilerin dini anlayış ve bakış tarzları, bu devredeki şairlerin şiirlerinde çok görülen bir özelliktir. Kedkenî, Ferruhî'nin şiirlerini değerlendirirken, bu bakış tarzının doğruluğunu ortaya koymuştur. O şöyle der: "Ferruhî'nin şiirlerinde dinî duygu ve düşünceler son derece açıktır. Bu, çağın özelliğidir. Onun şiirinde İslam ve İslamî akîdeden kaynaklanan tasvirler çokça görülür.60

Kedkenî, ayrıca Unsurî ve Minûçihri’nin şiirlerini değerlendirirken, Ferruhî için söylediği ifadeleri, adı geçen iki şairin şiirleri için de söylemiştir.61

Böylece Gazneliler Dönemi’nde yaşamış olan şairlerin divanları incelendiğinde Türk kültür ve dünyasının izleri ve bunlarla ilgili düşünceler ortaya konulduğunda, Gaznelilerle birlikte Fars kültür hareketinin ortadan kaldırılıp, yerine Türk kültürünün ikâme edildiğini veya en azından böyle bir hareketin başladığını daha iyi görebiliriz.

Aşağıdaki ifadeler, bu düşünceye tercüman olduğu gibi, İslamiyet sonrası oluşan edebi gelenek ve anlayış içerisinde Türk varlığının geldiği noktayı göstermesi bakımından pek çok beyit içerisinde dile getirilenlerden seçilmiş yalnız bir örnektir:

“Senin ismin bütün şahların isim(lerini) sildi süpürdü. Şahnâme’nin bundan sonra hiç (bir) kıymeti yoktur”.62

Makâme türünü icat eden Bediüzzemân Hemedanî (ö.1007) de, Sultan Mahmûd’un övgüsünü yaptığı bir kasidesinde, Gazneli Sultan Mahmûd ile Sâmânoğulları arasında geçen mücadele ve Sultan’ın kazandığı başarıyı dile getirirken, aslında Fars kültürünün söndüğü ve Türk kültür yıldızının parladığını vurgular. Bu duyguları aşağıda görmemiz mümkündür:

“Allah dilediğinin imanını yüceltir. Hükümdarlıkta Ferîdûn mu? Yoksa İskender mi? Veya daha (da) eskiye gidersek Süleymân’ımı geri getirdi? (Sultan) Mahmûd’un güneşi Sâmânoğullarının yıldızları üzerine mi doğdu? Behrâmoğulları Hakan’ın oğlunun bir kölesi mi oldu? Senin gözlerin sultanı, şeytanın omuzlarında mı gördü? Hindistan’ın ortasından Cürcân bölgesine, Sind’den Horasan’ın en ücra köşesine kadar uzanan bölgelerin hakimi kim?.”63

Gazne sarayında ve edebî çevrelerde ilgi gören ve başka şairler tarafından da örnek alınan dinî ve kültürel tercihler; Gaznelilerle birlikte

başlayan ve destekleriyle gelişen yeni edebî anlayış ve gelenek, Selçuklulara da intikal etmiştir.

Gazne Devri şiirinde olduğu gibi Selçuklu Devri şiirinde de Türklerle ilgili çeşitli duygu düşünceler, onların soyları, asaletleri, mitolojik İran hükümdar ve kahramanlarıyla karşılaştırma, onları hafife alma, taşıdıkları dinî duygu ve düşünce ile gösterdikleri samimiyet yanında, hilafeti ve aynı zamanda hilafetin temsil ettiği Sünnîliği korumaları vb. yer almıştır.

Muizzî (ö.1126) Selçuklu Hükümdarı Melikşah'a (1073-1092) sunduğu kasidesinde Türkler hakkında şunları söyler:

"Benim için doğrulandı ki cihanın yaratıcısı, Türkistan'ı güzel ve olgun (bir biçimde) yarattı.

Bütün güzellik(ler) Türklerden haber veriyor. Tüm olgunluk(lar) Türklerden örnek veriyor."

Türklerin başlarındaki külah (kalpak), ellerindeki kılıç, koç burcundaki güneş ve yengeç burcundaki Jüpiter (yıldızı) gibidir.

Ocak ve Temmuz (sıcak ve soğuk) bu savaşçılara etki etmez. Turan ordusu meleklerdir.

Muhabbet ve hizmette Türklere gönül vermek gerekiyor. Zira Tanrı, cihan ülkesini (mülkünü) Türklere vermiştir".64

Yine Muizzî, yazmış olduğu şiirlerinde Selçuklu hükümdar, vezir, şehzade ve devletin ileri gelenlerini överken, Türklerin soy ve nesepçe üstün olduklarını söylemiştir. Bu beyitlerin çokluğu dikkat çekicidir. Aşağıdaki ifadeler bunlara örnektir:

"Senin soyundan daha asil kimsenin soyu yoktur. Kimsenin senin nesebinden daha yüce nesebi yoktur."65

"O şeref ve asalette Efrâsyâb suretli ve Alp Arslan cevherli olan hükümdardır."66

Enverî de aynı duyguları dile getirmiştir:

“Efrâsyâb soyu senin (bulunduğun) makamdan dolayı Adem’e takdir etmek için şeref ve makam ulaştırdı”.67

“Adaletiyle Turan (ülkesi) baştan başa ma’mur olduğuna göre, İran (ülkesinin) bütünüyle harap (viran) olmasını nasıl uygun bulur.”68

İran tarihine ve mitolojisine ait kavramlar, Türk sultan ve devlet adamlarıyla karşılaştırılarak, Türk hükümdarlarının üstünlükleri dile getirilmiştir. Aşağıdaki ifadeler, bu duyguları belirtmek için yazılmıştır.

“Ona hünerde Cem ve Kâvûs gibi demem. Ordusunda Cem ve Kâvûs gibi bin(lerce) kişi vardır”.69

“Senin zaferlerinin tarihi doğru ve hakikattir. Şehnâme’nin efsanesi ise muhal ve uydurmadır.”70

“Ey cömertlikte örnek olan, ey makamda destan olan! Allah’ın huzurunda senin adaletinin yanında Nûşîrevân’ın ismi anılmaz, İskender zikredilemez”.71

Tuğrul Bey’in Bağdat’a girişi (1055), elde edilen zaferler ve haçlılara karşı verilen çetin savaşlar, şairler tarafından işlenerek edebiyata yansımıştır. Halep şairi olarak

bilinen İbn Hayyus (ö. 1080) Divanında yer alan Türklerle ilgili şiirlerde; Türkleri, hilafete yaptıkları yardımlarından ve dinî kahramanlıklarından dolayı, şan ve şerefin zirvesinde bir millet olarak nitelendirmiştir.72

Feryad Haremî isimli bir şair, Sultan Alp Arslan (1064-1072) hakkında yazdığı bir methiyede, onun fetihlerini, Malazgirt’te Bizans ordusunu bozguna uğratması ve Romen Diyojen’i tutsak alışını, Selçukluların İslam dünyasına yaptığı hizmetleri, dile getirir. Aşağıdaki ifadeler, bu methiyeye aittir:

“Yeryüzünde ne kadar hükümdar sayılırsa sayılsın! Sizin için şan, şeref ve gururu omuzlarında taşıyan tek bir kişi vardır.

Onu kıskananlar, biraz ağır olun! İşte onun kılıçları ve işte savaş gününde gösterdiği kahramanlıkları”.73

Muizz’i de Melikşah için yazdığı bir kaside de ona karşı duygularını şöyle dile getirir:

“O, din ve inancından dolayı Peygamberin ruhunun hoşnut olduğu bir şahtır.”74

Ünlü şair Enverî de Melikşah için şu duygulara yer verir:

“Sen Acem meliklerinin koruyucusu, senin koruyucun Allah. Sen hak sahibinin yardımcısı, senin yardımcın Allah.”75

Üçüncü Abbasi asrının (945-1055) ünlü şairlerinden Ebiverdî de Sultan Melikşah’ı yazdığı üç kaside de övmüş; İslam dinine yaptığı hizmetleri, Batınî fikirlere karşı, Sünnîliği koruyan hareketlerinden övgüyle söz etmiştir.76

Şair Gazzî’de Sultan Sencer’i, İslam dinini koruyup kollayan ve halkın sığınağı olarak nitelendirerek Selçuklular hakkında şunları söyler:

“Selçuk oğullarının, karşılaştıkları engeller çok ve her ne kadar bu engeller, onları engellemiş olsa bile, yücelikleri gizli değildir (aşikârdır).77

Muizzî, Sultan Sencer’in İslam dinine yaptığı hizmetlerden bahsederken şöyle der:

“Onun dindarlığı ile Peygamber’in ruhu şad olmuştur. Adem ve Havva, onun oğlu oluşuyla övünçlüdür.

Ey Şah! Ey Melik! Bütün ufuklara sen sahipsin (ele geçirmişsin). Dinin gözü, senin fetih ve zaferinle gören oldu.”78

Yukarıdaki ifadeler bize Gazne Dönemi şiir anlayışının Selçuklu Dönemi’ne de yansıdığını ve şiir özelliği olma halini koruduğunu gösterir. Diğer bir söyleyişle, Maveraünnehir’den çıkan ve bütün İslam dünyasına etkili olmaya başlayan Türk varlığı, edebî zevk ve anlayışın ötesinde yeni bir gelenek olarak şiire damgasını vurmuştur. Bu durum İran edebiyat

tarihçilerinin de dikkatini çekmiştir. Şuûbiye hareketinin ilk Müslüman Türk devletlerinden olan Gazneli ve Selçukluların ortaya çıkışıyla bütünüyle ortadan kalktığı belirtilirken,79 Selçuklular Dönemi'nde eski İran'a ait eserlerin ihya edilmesine ilgi gösterilmediği de vurgulanmıştır.80 Ayrıca Ferruhî, Unsurî gibi büyük şairlerin şiirlerinde yer alan İran hükümdarı ile mitolojik kahramanlarını küçümsemenin Selçuklular Devri'nde çoğaldığı da zikredilmiştir.81

İran edebiyatı üzerinde araştırmalar yapan bir edebiyat tenkitçisinin Selçuklu saray şairi Muizzî hakkında söyledikleri manidardır:

"O İran destanlarının sembolü olan Firdevsî'yi yermek ve kınamakla kalmıyor; Rüstem ve İsfendiyar gibi kahramanların yanında, milli sembol ve değerleri, övgüsünü yaptığı Türk kökenli emirin ayağı altında hakir ve zelil kılmaktadır."82

Görüldüğü gibi Türkler İslam toplumuna girdiği andan itibaren, bir unsur olarak toplumsal etkinliklerini artırmışlardır. Gaznelilerle başlayan bu etkinlik Selçuklularla doruk noktaya ulaşmış; dinî, siyasî, edebî ve kültürel açıdan çağlara damga vurmuş, toplum olarak niteliklerini ve kültürlerini şiirlere yansıtmışlardır. Ünlü bir edebiyat tarihçisi, bunu açık bir şekilde dile getirmiştir:

"Devlet olmalarıyla birlikte, İslam medeniyetinde, özellikle de İran'da büyük bir değişim gerçekleştiren en büyük Türk devleti, Selçuklular olmuştur".83

Selçuklular Dönemi (1038-1194), şiirde bir değişim dönemidir. Şiirde üslup farklılığı oluşmuş, düşünce ve hayal ağırlık kazanmaya başlamış, maddi hisler ve dış dünyaya yönelik gözlemler yerini manevi hislere ve iç dünya zevklerine bırakır olmuştur. Şiirde çok açık bir şekilde dinî, ahlakî ve tasavvufî diye nitelendirilen bir bakış ve algılayış, diğer bir ifadeyle dinî hissiyat öne çıkmıştır.84

Dinî hissiyatın bu dönemde de şiirde hâkim renk haline gelmeye başlamasında Selçukluların etkin yeri, daima göz önünde bulundurulmalıdır. Daha önce Arapça şiirde ve kısmen Farsça şiirde bazen çok ölçüsüz olan maddi zevkleri terennüm etme alışkanlığının azalmasında, İslam dünyasına egemen olan başta Türk asıllı Sünnî ve çoğunlukla Hanefî unsurların varlığı önemlidir. Daha Gazneliler Dönemi'nde saray şairleri Sultan Mahmûd'u ve oğullarını överken din ve adalet adına mücadeleden söz etmekteydiler. Şiirde konu açısından yaşayan bu değişiklik, sonraki asırlarda bütün şairler için belirli bir hüviyet oluşturmuştur. Şairler, bir şiir dünyası içerisinde bir araya gelmiş ve şiir genel olarak kuşatıcı bir renge bürünmüştür.85

Selçuklulardan sonra Horasan ve Maveraünnehir'in Moğollar tarafından istila edilmesi, adı geçen kültür havzalarında Farsça şiirin duraklamasına neden olur. Böylece bu bölgelerde Fars edebiyatı eski gücünü kaybeder. Moğol emirler ve hükümdarları Farsçaya aşina olmadıklarından Farsça yazan şairlere ilgi göstermezler. Bu dönemde başlayan gerileme ve çöküş Timurlular Devri'nde (1370-1507) de devam eder.

Büyük şairlerin yavaş yavaş ortadan kaybolmasıyla yeni ve büyük şahsiyetler yetiştirmeyen Fars edebiyatı, XV. yüzyılın sonuna geldiğimizde Abdurrahmân Camî ile (ö. 1492) son bulan edebî anlayış, Osmanlı'nın egemen olduğu sahalara geçer. XVI. yüzyılın başlarında İran'ı ele geçiren Safevî hükümdarları kendi saraylarında övgü şiirleri yazan şairleri barındırmayarak, şairleri Şiîlik öğretisini içeren dinî şiirler söylemeye davet ettiklerinden, şiir itibar ve değer kazanmaz. Pek çok İranlı şair, İran'dan ayrılarak Hindistan'da hüküm süren Türk sultan ve emirlerin saraylarına giderek, edebi çalışmalara orada devam ederler.86

XVI. yüzyılda İran'da genel anlamıyla şiir itibar görmezken, Osmanlı topraklarında (Anadolu'da) durum farklıydı; şiir klasikleşiyor, büyük şairler

yetişiyor, şairlerin değeri artıyor, edebî çevrelerde şiir sohbet ve meclisleri düzenleniyor, sanat ve edebiyat büyük ilerleme gösteriyordu.

Osmanlı sahasına (Anadolu'ya) yerleşip büyük gelişme kaydeden ve klasikleşerek XIX. asra kadar devam eden klasik Türk şiirinin arkasında, Gazneli ve Selçuklular Dönemi'nde oluşturulan edebî gelenek ve anlayışın bulunduğu yadsınmaz bir gerçektir.

1 Mahcûb, Muhammed, Sebk-i Horasanî, Tah. 1345 hş., s. 15; Yûsufî, Gulamhuseyn, Çeşme-yi Rûşen, Tah. 1367 hş., s. 18; Mu'temen, Zeynelâbidin, Tahavvul-i Şi'r-i Farsî, Tah. 1371 hş, s. 135.

2 Kılıçlı, Mustafa, Arap Edebiyatında Şuûbiyye, İst. 1992, s. 212 vd.

3 Safâ, Zebihullah, Genc-i Suhen, c. I, Tah. 1371 hş., s. 37-38.

4 Bahâr, Meliküşşu'arâ Muhammed-i Takî, Sebkşinâsî, c. I., Tah. 1349 hş., s. 150 vd.

5 Bahâr, Meliküşşu'arâ Muhammed-i Tâkî, Sebkşinâsî, c. I, 150-152; Safâ, Târîh-i Edebiyat der İrân, c. II, Tah. 1371 hş, s. 10; Hümâ'î Celâleddin, "Şuûbiyye" Mihr Dergisi, Yıl II, Tah. 1314 hş; s. 1271.

6 Hitti, Philip K., İslam Tarihi (Ter: Salih Tuğ), c. II, İst. 1980, s. 732.

7 Yıldırım, Nimet, Gazneliler Dönemi İran Edebiyatı, Erzurum 2000, s. 27.

8 Minovî, Müctebâ, Nakd-i Hâl, Tah. 1367 hş., s. 131.

9 Yûsufî, Gulamhuseyn, Ferruhî-yi Sistânî Bahsî der şerh-i Ahvâl ve Rüzgâr ve Şi'r-i Û, Tah. 1373 hş, s. 403 vd.

10 Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî'î, Suver-i Hayâl der Şi'r-i Farsî, Tah. 1366 hş., s. 494.

11 Şemîsâ, Sîrûs, Sebkşinâsî-yi Şi'r, Tah. 1374 hş., s. 98.

12 Karaismailoğlu, Adnan, "Osmanlı Dönemi Türk Şiirinin İran Edebiyatı ile Münasebeti Üzerine Düşünceler", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 17, Erzurum 2001, s. 86 vd.

13 Dîvân-ı Üstâd Unsurî-yi Belhî, (Neş. Yahya Karîb), Tah. 1341 hş., s. 112.

14 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî (Neş. Muhammed-i Debîrsiyâkî), Tah. 1335 hş., s. 251.

15 The Cambridge History of İran, (Neş. R. N. Frye), c. IV, Cambridge 1975, s. 161; Abdullah, Razî, Târîh-i Kâmil-i İran, Tah. 1372 hş., s. 178; Spuler, Bertold, Târîh-i İran der Kurûn-ı Nuhustîn-i İslâmî (Çev. Cevâd-i Felâtûrî) c. I, Tah. 1369 hş., s. 158.

16 Dîvân-ı Minûçihrî-yi Damgânî, (Neş. Muhammed-i Debirsiyâkî), Tah. 1375 hş., s. 40.

17 Dîvân-ı Ustâd Unsurî-yi Belhî, s. 17, 29, 84, 117, 123, 141, 180, 190, 193, 195, 199.

18 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 5, 10, 14, 35, 139, 141, 154, 173, 204, 230 v. s.

19 Dîvân-ı Minûçihrî-yi Damgânî, s. 70.

20 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 214.

21 Dîvan-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 277.

22 Dîvân-ı Ustâd Unsurî-yi Belhî, s. 133.

23 Dîvân-ı Ustâd Unsurî-yi Belhî, s. 156.

24 Dîvân-ı Minûçihrî-yi Damgânî, s. 58.

25 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 65.

26 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 47.

27 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 271.

28 Dîvân-ı Minûçihrî-yi Damgânî, s. 40.

29 Karaismailoğlu, Adnan, Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, Ank. 2001, s. 35-39; Kartal, Ahmet, “Farsçada Türkçe Kelimeler ve Fars Edebiyatında Türk Kavramı İle İlgili Unsurlar”, Bilig, sy. 11 Güz 99, Ank. 1999. s. 31-45.

30 Karaismailoğlu, Adnan, Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, s. 39.

31 Debîrsiyâkî, Muhammed, Pîşâhengân-ı Şi'r-i Farsî, Tah. 1370 hş, s. 54.

32 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 199.

33 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 199.

34 Dîvân-ı Rûdekî-i Semerkandî, (Neş. Sâid-i Nefîsî, N. Braginsky), Tah. 1373 h. ş., s. 100.

35 DİA, "Divan Edebiyatı" mad., c. IX, İst. 1994, s. 417.

36 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 21.

37 Şemîsâ, Sîrûs, Seyr-i Gazel der Şi'r-i Farsî, Tah. 1370 hş., s. 43; Vezînpûr, Nâdir, Medh Dâğ-ı Neng ber Sîmâ-yı Edeb-i Farsî, Tah. 1370 hş., s. 73; Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî'î, Suver-i Hayâl der Şi'r-i Farsî, s. 312; DİA, "Divan Edebiyatı"mad., c. IX, s. 418.

38 Danişmend, İsmail Hamdi, Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği, İst. 1935, s. 302. Farsçada "Türk" kelimesinin geldiği manalar için bkz.: Ali Ekber Dihhudâ, Lugatnâmeyi Dihhuda, c. IX, Tah. 1373 h. ş., s. 596-599; Seyyid Cafer-i Seccâdî, Ferheng-i lugat u Istılahat u Ta'birat-ı İrfani, Tah. 1362 h. ş., s. 234-236; Rahîm-i Afifi, Ferhengnâme-yi Şi'ri, c. I, Tah. 1372 h. ş., s. 462-467; Ziya Şükun, Gencine-yi Güftâr, c. I, İst. 1996, s. 579.

39 Karaismailoğlu, Adnan, Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, s. 40; Kartal, Ahmet, "Farsçada Türkçe Kelimeler ve Fars Edebiyatında Türk Kavramı İle İlgili Unsurlar", s. 38.

40 Dîvân-ı Üstâd Unsurî-yi Belhî, s. 185.

41 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 170.

42 The Cambridge History of İslam (Neş. W. B. Fisher), c. I, Cambridge 1968, s. 155.

43 Türklerin Sünnî düşünceyi tanıma ve benimsemeleri, İslamiyet'in özellikle Türk boyları arasında yayılmasını bir devlet politikası haline getiren Sâmânîlerle gerçekleşir. Sâmânîler Sünnî ve Hanefî idiler. Zira İslam dini, İç Asya ve bozkırlarda yaşayan göçebe Türklere hem Sünnî hem de Hanefî olarak geliyordu. (Zekeriya Kitapçı, Türk Boyları Arasında İslam Hidayet Fırtınası/Moğollar Arasında İslamiyet, Konya 2000 s. 173, 192).

44 Behrâmî, Ekrem, Târîh-i İrân ez Zuhûr-ı İslâm ta Sukût-ı Bağdad, Tah. 1350 hş., s. 676, 678, 680; Aştiyânî, Abbâs İkbâl, Târîh-i Moğol ve Evâyil-i Eyyâm-ı Timûrî, Tah. 1376 hş, s. 260-261; Meşkûr, Muhammed Cevad, Târîh-i İranzemin, Tah. 1368 hş., s. 184-189; Bayur, Hikmet, Hindistan Tarihi, c. I, Ank. 1987, s. 140-149; Merçil, Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ank. 1993, s. 36.

45 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 66.

46 Ahmed, Hace Nizâmeddin, Tabakât-ı Ekberi. Kalkuta 1927, s. 8; Mustavfi, Hamdullah Târîh-i Güzîde (Neş. Abdulhüseyn-i Neva'i), Tah. 1364 hş. s. 391.

47 Dîvân-ı Ustâd Unsurî-yi Belhî, s. 191.

48 Dîvan-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 343.

49 Dîvan-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 65.

50 Dîvân-ı Ustâd Unsurî-yi Belhî, s. 138.

51 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 252.

52 Külliyât-ı Dîvân-ı Muizzî, (Neş. Nâsir-i Hîrî), Tah. 1362 hş., s. 66.

53 Divan-ı Enverî (Neş. Muhammed Tâkî Müderris-i Razavî), Tah. 1372 hş., s. 136.

54 Karaismailoğlu, Adnan, "Osmanlı Dönemi Türk Şiirinin İran Edebiyatı ile Münasebeti Üzerine Düşünceler", s. 7.

55 Kavakçı, Yusuf Ziya, XI. ve XII. Asırda Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir İslam Hukukçuları, Ank. 1976, s. 15; Cahen, Claude, Başlangıçtan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet I, İst. 2000, s. 223.

56 Karaismailoğlu, Adnan, Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, s. 70.

57 Zerrînkûb, Abdulhüseyn, Seyrî der Şi’r-i Farsî, Tah. 1367hş, s. 15.

58 Minovî, Müctebâ, Nakd-i Hâl, s. 130.

59 Nefîsî, Sa’îd, Târîh-i Nazm u Nesr der İrân, c. I, Tah. 1363 hş., s. 33.

60 Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî’î, Suver-i Hayâl der Şi’r-i Farsî, s. 492.

61 Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî’î, Suver-i Hayâl der Şi’r-i Farsî, s. 516-534.

62 Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî, s. 80.

63 Dayf, Şevkî Asru’d-Duvel ve’l-İmârât, Kahire 1970, s. 577.

64 Külliyât-ı Dîvân-ı Muizzî, s. 494.

65 Külliyât-ı Dîvân-ı Muizzî, s. 88.

66 Külliyât-ı Dîvân-ı Muizzî, s. 213.

67 Dîvân-ı Enverî, s. 410.

68 Dîvân-ı Enverî, s. 201.

69 Külliyât-ı Dîvân-ı Muizzî, s. 114.

70 Külliyat-ı Dîvân-ı Muizzî. s. 226.

71 Dîvân-ı Enverî, s. 198.

72 Bakırcı, Selami, IV. Abbasi Asrında Edebî Çevre, Atatürk Üniversitesi, SBE. (Basılmamış doktora tezi), Erzurum 1997 s. 99-100; Yaltkaya Şerafettin, “Türklere Dair Arapça Şiirler”, Türkiyat Mecmuası, c. V, 1935, İst. 1936, s. 308 vd.

73 Dayf, Şevkî, Asru’d-Duvel ve’l-İmarât, s. 578.

74 Külliyât-ı Dîvân-ı Muizzî, s. 265.

75 Dîvân-ı Enverî, s. 405.

76 Dîvânü el-Ebîverdî, (Neş. Ömer el-Es’ad), c. I, Beyrut 1407/1987, s. 103, 233, c. II, s. 132.

77 Barudî, Mahmûd Samî Paşa, Muhtârâtu’l-Barudî c. II, Mekke 1404/1984, s. 208-209.

78 Külliyat-ı Dîvân-ı Muizzî, s. 20.

79 Bahâr, Meliküşşu’arâ Muhammed-i Takî, Sebkşinâsî, c. I, s. 150vd.

80 Bahâr, Meliküşşu’arâ Muhammed-i Takî, Sebkşinâsî, c. I, s. 69.

81 Şemîsâ, Sîrûs, Sebkşinâsî-yi Şi’r, s. 98.

82 Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî’î, Suver-i Hayâl der Şi’r-i Farsî, s. 637 vd.

83 Safâ, Zebîhullah, Târîh-i Edebiyat der İrân, c. II, s. 10.

84 Ferruh, Ömer, Târîhu’l-Edebi’l-Arabî, c. III, Beyrut 1981, s. 149.

85 Karaismailoğlu, Adnan, Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, s. 14 vd.

86 Karaismailoğlu, Adnan, “Klasik Türk Edebiyatının İran Edebiyatı ile Münasebeti”, Dergâh, sy. 110, Nisan 1999, s. 16.

Abdullah, Razî, Târîh-i Kâmil-i İran, Tahran 1372;.

Afifi, Rahîm, Ferhengname-yi Şi’ri, c. I, Tahran 1372 h. ş.

Ahmed, Hace Nizâmêddin, Tabakât-ı Ekberî, Kalkuta 1927.

Aştiyânî, Abbâs, İkbâl, Târîh-i Moğol ve Evâyil-i Eyyâm-ı Timûrî, Tahran 1376 hş.

Bahâr, Meliküşşu’arâ Muhammed-i Takî, Sebkşinâsî, c. I., Tahran 1349 hş.

Bakırcı, Selami, IV. Abbasî Asrında Edebî Çevre, Atatürk Üniversitesi, SBE.(Basılmamış doktora tezi), Erzurum 1997.

Barudî, Mahmûd Samî Paşa, Muhtârâtu’l-Barudî c. II, Mekke 1404/1984.

Behrâmî, Ekrem, Târîh-i İrân ez Zuhûr-ı İslâm ta Sukût-ı Bağdad, Tahran 1350 hş.

Cahen, Claude, Başlangıçtan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet I, İstanbul 2000.

Danişmend, İsmail Hamî, Türklerle Hind-Avrupalılar'ın Menşe Birliği, İst. 1935.

Dayf, Şevki Asru'd-Duvel ve'l-İmârât, Kahire 1970.

Debîrsiyâkî, Muhammed, Pîşâhengân-ı Şi'r-i Farsî, Tahran 1370 hş.

Dihhudâ, Ali Ekber, Lugatnâme-yi Dihhudâ, c. IX, Tahran 1373 hş.

Dîvânü el-Ebîverdî, (Neş. Ömer El-Esad), c. I-II, Beyrut 1407/1987.

Dîvân-ı Enveri (Neş. Muhammed Takî Müderris-i Razavî), Tahran 1372 hş.

Dîvân-ı Üstâd Unsurî-yi Belhî, (Neş. Yahya Karîb), Tahran 1341 hş.

Dîvân-ı Hakîm Ferruhî-yi Sistânî (Neş. Muhammed-i Debîrsiyâkî), Tahran 1335 hş.

Dîvân-ı Minûçihrî-yi Damgânî, (Neş. Muhammed-i Debîrsiyâkî), Tahran 1375 hş.

Dîvân-ı Rûdekî-i Semerkandî, (Neş. Sa'îd-i Nefîsî, N. Braginsky), Tahran 1373hş.

DİA "Divan Edebiyatı" mad., c. IX, İstanbul 1994.

Ferruh, Ömer, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, c. III, Beyrut 1981.

Hitti, Philip K., İslam Tarihi (Ter: Salih Tuğ), c. II, İstanbul 1980.

Hümâ'î Celâleddîn, "Şuûbiyye" Mihr Dergisi Yıl II, Tahran 1314 hş.

Karaismailoğlu, Adnan, Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri, Ankara 2001.

Karaismailoğlu, Adnan, "Osmanlı Dönemi Türk Şiirinin İran Edebiyatı ile Münasebeti Üzerine Düşünceler", Atatürk Üniversitesi,Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 17, Erzurum 2001.

Karaismailoğlu, Adnan, “Klasik Türk Edebiyatının İran Edebiyatı ile. Münasebeti”, Dergâh, sy. 110, Nisan 1999.

Kartal, Ahmet, “Farsça’da Türkçe Kelimeler ve Fars Edebiyatında Türk Kavramı İle İlgili Unsurlar”, Bilig, sy. 11 Güz 99, Ankara 1999.

Kavakçı, Yusuf Ziya, XI. ve XII. Asırda Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir. İslam Hukukçuları, Ankara 1976.

Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî’î, Suver-i Hayâl der Şi’r-i Farsî, Tahran 1366 hş.

Kılıçlı, Mustafa, Arap Edebiyatında Şuûbiyye, İstanbul 1992.

Külliyât-ı Divân-ı Muizzî, (Neş. Nâsir-i Hîrî), Tahran 1362 hş.

Mahcûb, Muhammed, Sebk-i Horasanî, Tahran 1345 hş.

Merçil, Erdoğan, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993.

Meşkûr, Muhammed Cevad, Târîh-i İranzemîn, Tahran 1368 hş.

Minovî, Müctebâ, Nakd-i Hâl, Tahran 1367 hş.

Mustavfi, Hamdullah, Târîh-i Güzîde (Neş. Abdulhüseyn-i Nevâ’î), Tahran 1364 hş.

Mu’temen, Zeynelâbidîn, Tahavvul-i Şi’r-i Farsî, Tahran 1371 hş.

Nefîsî, Sa’îd, Târîh-i Nazm u Nesr der İrân, c. I, Tahran 1363 hş.

Safâ, Zebihullah, Genc-i Suhen, c. I, Tahran 1371 hş.

Safâ, Zebihullah, Târîh-i Edebiyât der İran, c. I-II, Tahran 1371 hş;.

Spuler, Bertold Târîh-i İran der Kurûn-ı Nuhustîn-i İslâmî (Çev. Cevâd-i Felâtûrî), c. I, Tahran 1369 hş.

Şemîsâ, Sîrûs, Sebkşinâsî-yi Şi’r, Tahran 1374 hş.

Şemîsâ Sîrûs, Seyr-i Gazel der Şi’r-i Farsî, Tahran 1370 hş.

The Cambridge History of İran, c. I, (Neş. W. B. Fisher), Cambridge 1968, c. IV. (Neş. R. N. Frye), Cambridge 1975.

Vezînpûr, Nâdir, Medh Dâğ-ı Neng ber Sîmâ-yı Edeb-i Farsî, Tahran 1370 hş.

Yaltkaya, Şerafettin, “Türklere Dair Arapça Şiirler”, Türkiyat Mecmuası, c. V, 1935, İstanbul 1936.

Yıldırım, Nimet, Gazneliler Dönemi İran Edebiyatı, Erzurum 2000.

Yûsufî, Gulamhuseyn, Ferruhî-yi Sistânî Bahsî der Şerh-i Ahvâl ve Rüzgâr ve Şi’r-i. Û, Tahran 1373 hş.

Yûsufî, Gulamhuseyn, Çeşme-yi Ruşen, Tahran 1367hş.

Zerrînkûb, Abdulhüseyn, Seyrî der Şi’r-i Farsî, Tahran 1367hş.

Bir Milletin Rûhî Serencâmı: Türk Tasavvuf Edebiyatı / Yrd. Doç. Dr. Bilâl Kemikli [s.880-890]

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Umûmî Türk tarihinin en önemli hâdisesini İslâmlaşma olarak tespit etmek güç olmasa gerektir. Her şeyden önce bu hâdise, güneşin doğduğu bölgelerden güneşin battığı coğrafyalara doğru daima sefer hâlinde olan, bu yüzden de at üstünden hiç inmemiş bir milletin temekkün ettiği kültürel ve siyâsî coğrafyayı belirlemektedir. Bunu ifade ederken, hiçbir zaman, İslâmlaşma öncesi Türk toplulukların yerleşik hayatla olan tanışıklıkları görmezlikten gelinmemektedir. Bilakis dünyanın bilinen en eski topluluklarından birini oluşturan Türkler'in medenî atmosferle tanışmaları çok daha erkendir. Bununla birlikte kahir ekseriyetle seyir halinde olmaları cihetiyle, farklı dînî-sosyal çevrelerle tanışmışlar; çoğu kere de bu çevrelerin câzibe alanına dâhil olmuşlardır. Daha önceleri Gök Tanrı inancı ya da Eski Türk Dîni'ne mensup olan bazı Türk boylarının, tarihî vetîre içerisinde Budizm, Maniheizm, Karaim ve Nastûrilik gibi tarihsel dinlere ve dolayısıyla bu dinlere kendi millî dokularından ruh veren kavimlerin kültürel ve siyâsî etki alanına girdikleri bilinmektedir. Bu anlamda İslâmlaşma, bu milletin kendisini bulma ve onunla yeniden var olma hâdisesidir.1

Türkler, İslâmlaşma ile sadece yeni bir dinin esaslarını benimsemekle kalmadılar. Üstelik bu dinin farklı etnik yapıları evrensel ilkeler etrafında toparlayıcı ve birleştirici gücü altında, millî değerlerini, içine girdikleri İslâm toplumunun değerleriyle yeniden telif ettiler. Böylece toplumsal doku, tevhid eksenli bir yenilenme süreci yaşadı. Bu süreç içerisinde yeni bir Türk edebiyatı, Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'i ile başlamış oluyordu. Bu edebiyat, iki koldan gelişimini göstermiştir. İlki, İslâmlaşma

öncesi halk kültürünü ve edebî zevki İslâm kültürüyle mezc etmiştir. Şekil ve eda itibariyle eskiye, ruh ve mânâ itibariyle de yeniye ait olan bu edebî kol, halk edebiyatı, aşık edebiyatı ve tasavvuf edebiyatı gibi isimlerle varlığını daima korumuştur. Ötekisi ise tarihsel olarak İslâmiyet ile Türkler'den önce muhatap olup bu dinin medeniyet havzası içerisinde yer edinen Arap ve Fars edebiyatının izini sürerek oluşumunu tamamlamıştır. Klasik Türk edebiyatı, ümmet çağı Türk edebiyatı ve divan edebiyatı gibi isimlerle de anılan bu edebiyat üzerinde, özellikle Türklerin egemenliği altındaki bölgelerde gelişen İslâmî Fars edebiyatının doğrudan etkisinin olduğu bilinen bir gerçektir. Ortak İslâm edebiyatının nazım şekilleri ve türleri ile sanat telakkîsine bağlı olan bu edebî atmosfer içerisinde eser veren şâir, dil, deyiş, düşünce, duygu ve hayal gibi edebiyatın unsurlarını kullanarak sanatını oluşturur. Sanat, mutlak güzele (hüsn-i mutlak) ulaşmak için bir vâsıtadır. Şâir, bu mutlak güzeli aramaktadır. Fakat bu güzel, vücut bulması için zorunlu varlığa (vâcibü'l-vücûd) muhtaç olan görünen âlemdeki (âlem-i şahâdet) mevcûdât içerisinde aranmaz. Zira mevcut, eksik ve kusurludur. Oysa mevcûdâtın her bakımdan mükemmel örneği, görünmeyen âlemde (âlem-i gayb) potansiyel (bilkuvve) olarak bulunmaktadır. Mevcûdât, görünmeyen âlemde kendi kendine var (ayn)dır2 ve bu varoluş değişmez (ayân-ı sâbite).3 Bu kabil bir güzellik tasavvuru ve buna bina edilen sanat telakkîsi, edebî hayatı olduğu kadar mîmârî ve resim gibi güzel sanat dallarını da etkilemiştir. Böylece İslâm'ın sosyal cephesi içerisinde kısa zamanda kayda değer bir mevki elde eden Türkler, eski dînî anlayışlarıyla da paralellik arz eden yeni dînin metafizik ve kültürel tarafını teşkil eden rûhî yapısı içerisinde de muhkem bir yer edinmişlerdir.

Bu makalede Türk milleti için adeta bir yeniden doğuş olarak tavsif edilmesi mümkün olan İslâmlığın beraberinde getirdiği toplumsal dokuya atıfta bulunmakla birlikte, bu dokunun yazılı ve sözlü yansıması, tasavvuf

ve edebiyat merkezli tespit edilmeye çalışılacaktır. Kısaca tasavvufun şiir formunda ifadesine işaret edilerek, İslâmî Türk Edebiyatı'nın tekevvününe dair katkıları ve bu vadide meydana getirilen edebiyat ele alınacaktır.

Tasavvuf

İslâm Peygamberi'nin risâlet görevinden önceki dönemlerde tehannüs ve tehannüf kelimeleriyle ifade edilen bir ibadet hayatı vardı. Tehannüs, bazı günlerde inzivâya çekilip gece gündüz ibadet etmek anlamına gelmektedir.4 Tehannüf ise, hanif din olarak kabul edilen İbrahim Peygamber'in tebliğ ettiği dinin öngördüğü ibadetleri icra etmektir. Bu daha çok sayılı günlerde ibadet etmek olarak da anlaşılmaktadır. Peygamber'in zaman zaman Hira mağarasına çekilip kendisini ibadete ve tefekküre verdiği mütevâtir derecesinde sabittir. İslâm'ın tebliği ile birlikte itikaf ve daha sonraki dönemlerde gelenek içerisinde halvet adıyla anılan özel uygulamaların tarihsel öncüleri bu iki ibâdet biçimi olsa gerektir.

Esasen burada İslâm ibâdetlerinin tarihsel kaynaklarına dair bir mukâyese yapılmak amaçlanmamaktadır. Bununla birlikte İslâm geleneği içerisinde, bir yandan düşünce ve hayatı anlama bilinci olarak gelişen, öte yandan bir ilim olarak kabul görüp derin tesir yaratan tasavvufun menşe'ine ilişkin mütalaalara atıfta bulunmak için bu hususa işaret edilmiştir. Bir disiplin olarak tasavvufun kaynağı neresidir? Hermetik gelenekten mi, Yunan felsefesinden mi, Hint dinlerinden mi esinlenerek meydana getirilmiştir? Yahut eski İbrahimî dinlerin bir devamı mıdır? Bu kabil soruların cevabını tasavvufun mahiyeti hakkında tetkik yapan ilim adamlarına bırakarak, İslâm tasavvufunun bütün bu geleneklerden yararlanmakla birlikte kaynağının İslâmiyet içerisinde aranması gerektiğini ifade edebiliriz. Onun menşe'i hakkındaki tartışma, tanımı için de süregelen bir durumdur. Nitekim müslüman toplumlar içerisinde çeşitli fonksiyonlar icra etmiş olan tasavvuf, bu yolun sâlikleri tarafından içinde bulundukları

hâle paralel olarak tanımlandığı gibi, yolun dışında olan bazı âlim ve müdekkikler tarafından da tanımlanmıştır.5 Bununla birlikte efrâdını câmî ağyârını mânî bir tanımın yapıldığı söylenemez.

Bazı sûfî muhakkikler tasavvufu, “Dîn-i İslâm’ın hakîkat-ı Bâtıniyyesi, Kur’ân’ın sırr-ı muzmeri, Şârî-i Mukaddes’in ta’lim ettiği itikâdın lübb ü hülâsası”6 olarak tanımlamışlardır. Buna göre tasavvuf, dînin herkes tarafından görülüp anlaşılan mahiyetinin fevkindeki bâtınî (inisiyatik) hakîkatlerini, Kur’an’ın muhkem anlamının yanında gizli anlamlarını ve din koyucusunun öğrettiği inanç manzûmelerinin özünü içine almaktadır. Şu halde tasavvuf, hakîkat arayışını ta’lim eden bir mektep olarak görüldüğü gibi, bizâtihî hakîkatin kendisi olarak da teşhis edilmektedir. Bir mektep olarak birtakım riyâzet ve mücâhadeyi ifade eder. Bu anlamda tasavvuf nefsi tezkiyeden ibarettir. Öte yandan sâlikin arınan nefisle birlikte iç evreninde yaşadığı seyirle menzil ve makamlardan geçmek sûretiyle Allah’a yükselmesi (cem), başka bir ifade ile mârifetu’llâh’a ulaşmasıdır.

Bu itibarla tasavvuf, amelî pratikleri olduğu gibi nazarî (felsefî) bilgileri de ihâta etmektedir.7 Nitekim tasavvuf her şeyden önce zühd ve takvâyı bir yaşam biçimi olarak sunmayı amaçlarken, öte yandan da varlık, bilgi, ahlâk ve aşk gibi konularda önemli açılımlar getirmektedir. Bilindiği gibi daha Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde zühdî hayatı önceleyen pek çok sahabe vardı. Bu hayat biçimi daha sonraki dönemlerde sistematik bir düşünce biçimi olarak gelişecek olan tasavvuf düşüncesinin habercisi olarak değerlendirilebilir.

İlk sûfî adıyla anılan Kûfeli Ebû Hâşim’dir (ö. H.150). Bilahare Süfyânü’s-Servî (ö. H. 168), Hıristiyan mistisizmi için de önemli bir merkez olan Mısır’da yetişen Zü’n-Nûn el-Mısrî (ö. H. 245), Horasanlı Bâyezid-i Bistâmî (ö. H. 261), düşüncelerinden ötürü idam edilen Hallâc-ı Mansûr (ö.

H.309) ve Bağdatlı Cüneyd gibi ünleri bu günlere de taşınan sûfîler yetişmiştir.

Bu ilk dönem sûfîleri, tahkir, küfür ve isnatlara rağmen mesleklerini yaymaktan geri kalmadılar. İlk sûfîler dinin hukûkî çerçevesi dışına çıkıp galiyye düşüncesine saptıkları zannıyla töhmet altında kalmışlarsa da Ebü'l-Kâsım Abdü'l-Kerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465) sûfîliğin sünnî akîdelerden ayrı olmadığını göstermek maksadıyla telif ettiği ünlü eseri Risâle ile bu menfî düşüncede kısmen bir değişiklik yaşanmıştır. Bilhassa Gazzâlî'nin (450-505) bu meyandaki fikirleri münderiç çalışmalarıyla tasavvuf hakkında olumlu kanaatler gelişmiştir.8 Âlimlerin ve sultanların ünlü şeyhlere intisabı dolayısıyla da bu cereyan kısa zamanda halk arasında yayılmıştır.

Başlangıçta sadece zühdî hayatı esas alan ve herhangi bir kurumsallaşma içerisinde teşekkül etmeyen tasavvuf, IV. yüzyıldan başlayarak VI. asra kadar İslâm dünyasının her bölgesinde çeşitli isimlerle birer müesses tarîkat olarak kurumsallaşmıştır. İlk Abbâsî asrının vücûda getirdiği sosyal ve ekonomik refah, halk içerisinde zühdî hayatın gerekliliğine ilişkin bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Dönemin ilmî ve felsefî atmosferinden de yararlanılarak zenginleştirilen bu zühdî hayat, İslâm tasavvufunun oluşumuna kaynak teşkil etmiştir. İslâmiyet içerisinde gelişen tasavvufun ilk yazarı olarak kabul edilen Basralı Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö. H.223)'den başlayarak ünlü düşünür İbnü'l-Arâbî'ye kadar bütün büyük sûfîlerin eserleri, tasavvuf ıstılahlarının oluşumuna ve tasavvuf düşüncesinin varlık, bilgi ve ahlak anlayışını ortaya çıkarmaya yönelik malzemeler içerir. Bunların fikirlerinin temelinde varlığın birliği düşüncesi (vahdet-i vücûd) egemen fikir olarak kabul edilebilir.9

Başlangıçta Bağdatlı Cüneyd, Bâyezid-i Bistâmî ve Ebû Saîd Ebü'l-Hayr gibi sûfîlerin söz ve menkıbelerinde görülen vücûdun birliği mesleği,

İbn Sînâ, Sühreverdî-i Maktûl gibi İşrâkî felsefeyi ve Yeni Eflâtuncu düşünceleri yayan filozofların da katkısıyla gelişim göstermiştir. Kısaca bu düşüncede vücûdun tek olduğu fikri işlenmektedir. Vücûd tektir; yegâne sâhib-i vücûd, Vücûd-ı Mutlak olan Allah'tır. Vücûd-ı Mutlak, aynı zamanda Hayr-ı Mutlak ve Hüsn-i Mutlaktır. Var olmak için zorunlu varlığa muhtaç olan mevcûdât âleminin tek kaynağı da O'dur.

Bu, sûfîlerin tekvin (kozmogoni) görüşü ile anlam kazanan bir husustur. Onlara göre, zaman yaratılmadan önce, Mutlak Hüsn, ceberût-ı gaybiyyesinde meknûz idi; bu nedenle O'na cezbolunmuş başkaca bir göz yoktu. Hâlbuki hüsn (güzellik), doğası gereği görülmek, takdir edilmek ister. İşte tekvinin sebebi, hüsnün kendini gösterme arzusunda gizlidir. "Gizli bir hazine idim; bilinmek istedim ve kâinâtı yarattım"10 şeklinde rivayet edilen Kudsî Hadis ile temellendirilen bu tekvîn anlayışı, tecellî kelimesiyle özetlenir. Kelime olarak âşikâr olmak, açığa çıkmak, görünmek ve zuhûr etmek anlamlarına gelen tecellî, tasavvuf dilinde daha çok gaybdan gelen ve kalbde zâhir olan nurlar11 anlamında kullanılmaktadır. Tasavvufî kozmogonide ise, Mutlak Hüsnün sahip olduğu güzelliği ortaya çıkarması olarak anlaşılır. Diğer bir ifade ile bütün bu kâinâtın yaratılması, salt bir yaratma değil, bir zuhurdur.12 Dolayısıyla kâinât Hüsn-i Mutlak'ın bir görüntüsünden ibarettir.13

Her şey zıddıyla bilinir. Bu itibarla Hüsn-i Mutlak ve Hayr-ı Mahz olan Vücûd-i Mutlak'ın bilinmesi, hakîkatte var olmayan (lâ-mevcûd) adem ile gerçekleşir. Adem, lâ-hüsn ve lâ-hayr demektir. Adem, müstakil olarak mevcut değildir; zarûrî olarak Vücûd-i Mutlak'ta dâhildir. Adem bir hayalden ibarettir; tecellî dolayısıyla muvakkat bir süre için varlık evreninde bulunur. Adem, Vücûd ile karşılaşınca, vücûd bir aynada aksetmiş gibi yansır. Bu akis, gerçekte hayalden öte bir şey değildir.14 Durgun bir göle akseden güneş gibi, göz makamında olan insanda da Hüsn-i

Mutlak akseder. Bu sebepledir ki insan adem unsurunu mümkün olduğu kadarıyla yok etmeli (mâsivâ), Hakk'ın visâline ulaşmak için Hak ile Hak olmalıdır. Bu ise, fenâ kelimesiyle anlam kazanır. Fenâ, ancak nefsi adem, kubh ve şirkten arındırmakla mümkün olacaktır. Bunun yolu ise aşktır. Hüsn-i Mutlak ancak aşkla görülür; böylece tabiî (mecâzî) aşktan hakîkî aşka geçiş gerçekleşir. Tabiî aşk, ademe duyulan aşktır; karanlıklarla doludur. Oysa aşk-ı hakîkî, hakîkat dünyasıdır. Bu uzunca bir yolculuğu (seyr) gerektirir. Aşk için lâzım olan taallüm değil, tahalluktur. Diğer bir ifade ile bu yol kâl (söz) ile değil, hâl ile katedilir. Hal ise bir mürşidin delâletiyle kazanılan bir meziyettir.

Kısaca ifade etmek gerekirse tasavvuf, insanı mutlak hakîkatlerle yüzleştirerek kâinattaki umûmî âhengin derin sırlarını ruhlara duyurur. Bu düşünce biçiminin şâirâne tahayyüller için önemli bir kaynak teşkil edeceği açıktır. Tasavvuf şiiri, başlangıçta Hallâc-ı Mansûr'dan15 başlayarak Mısırlı şâir Ömer b. Fârız'e16 kadar Arap edebiyatı içerisinde mahdut bir dâire dâhilinde gelişmiştir. Ömer b. Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye isimli eseri tercüme, tahmis ve şerh olunarak tasavvuf edebiyatı içerisinde bir çığır açmıştır. İran'da İbn Sinâ'nın sûfîliğe ilham teşkil edecek düşünceler serdetmesinin yanında Şeyh Ebû Saîd b. Ebi'l-Hayr17 da şiirleriyle bu çığıra katkıda bulunmuşlardır. Bilhassa rubâîleri ile tanınan Ebû Saîd; Rûdegî, Firdevsî, Hâkim Senâî ve Feridü'd-Din-i Attâr'ın müjdecisi olmuştur. Daha sonraki dönemlerde eserlerini Farsça yazan Mevlanâ, Abdurrahman Câmî ve Kâsımü'l-Envâr gibi büyük şâirler yetişmiştir.

Şiir: Dost İlinden Gelen Sese

"Kelâm-ı Kadîm'in ölçülü matlaı olan besmele" ile eserini yazmaya başlayan ünlü tezkireci Latîfî (ö.1582),18 diğer tezkirecilerden farklı olarak, vezinli sözün üstünlüğü, büyülü ve hikmetli şiirin meziyeti hakkında bilgi

verirken, şiir ve şâir hakkındaki genel düşüncelere de işaret etmektedir. Buna göre şiir, mevzun ve mukaffa sözdür.

Ancak her mevzun ve mukaffa söz, Latîfî'nin nazarında şiir değildir. Şiir, İlâhî ilham esintileri ve Sübhânî feyz havalarının eseridir. Esasen dili cennetin anahtarı olan şâirlerin içlerindeki denizlerden düşünce kabarcıkları ile kenara çıkan irfan cevherleri ile mârifet ve mânâ incileri, ilâhî sır ve vâridât hazinelerinde toplanarak şiir halini alırlar. Şâirler, ezelî yaratıcının övücüleri, en güzel halk edicinin sırlarının methedici ve keşfedicileridir. Dolayısıyla şiir formuna sahip olan her mevzun ve mukaffa söz, bu medh ve keşf vasatında bir yere sahip olduğu oranda şiirdir. O, şiiri ve şâirliği latif evrene ait, yani İlâhî alanda ele alırken, ünlü Türk sûfîsi ve şâir Mevlanâ'nın şâirliği peygamberlikten bir parça telakkî ettiği görüşüne işaret etmektedir. Bu değerlendirmede ilhamın vahye olan benzerliği önemli bir kıstastır. Nitekim peygamber vahiy yoluyla aldığı ilâhî bilgiyi insanlara sunarken, şâir de ilham perisinin estirdiği meltem ile şiir nazmeder. Aynı şekilde şâirin yegane malzemesi olan söz (dil), iyiler için gökten inmiş bir lütuftur. Ancak sözün bir nimet olduğu bilinci ile onu yerli yerinde kullanabilen şâirin, bu vasatı haiz mevzun ve mukaffa sözü şiir olarak isimlendirilebilir.

Burada Latîfî ekseninde klasik dönem şiir poetikasına ilişkin değerlendirmeler yapacak değiliz; ancak, Latîfî'nin şiire ilişkin verdiği bilgiler, yine onun tavsif ettiği gibi, "her sözün bir mânâsı, her ismin bir müsemmâsı, her sözün bir tevili ve her tevilin bir temsili" olduğunu bilen mutasavvıf şâirin şiir dünyasına ilişkin değerlendirme yapmamız açısından önemli bir çıkış noktası durumundadır. Çünkü Latîfî'nin nazarında şâir, gerçek sevgilinin mutlak güzelliğin sahibi Vâcibü'l-Vücûd'un olduğunu ve başka şeylerin de onun sembolünden ibaret bulunduğunu anlayan irfan sahibi kimsedir. Bu tanımlama, esasen vücûd birliğine inanmış olan sûfînin

tanımından başka bir şey değildir. Sûfî'nin nazarında varlık tektir; gerçek anlamda var olma, varlığı başka bir vara bağlı olmayan için söz konusudur. Bu anlamda yegâne varlık Vâcibü'l-Vücûd'dur. Mevcûdât, gerçek anlamda var olmayıp, varlığı Mutlak Var'a bağlı olduğu için Mümkinü'l-Vücûd olarak isimlendirilmektedir. Bir başka ifade ile, bizi çevreleyen ve bizim de kendisini gerçek gözüyle bakmaya alışık olduğumuz alem, sûfî için, aslında vehim ve hayalden başka bir şey değildir. Esasen kendisi de bir hayal olan mutasavvıf, içinde yaşadığı ve kendisini çevreleyen hayal aleminin hakîkatin sembolü olduğunu görerek, Mümkinü'l-Vücûdun sahip olduğu güzelliği izâfî olarak değerlendirip, Mutlak güzelliğe meftun olmaya ve o güzelliği tasvir etmeye mesâîsini sarf edecektir. İşte Latîfî'nin şâir tanımı burada kendini göstermektedir: Şâir, eserden müessire doğru arayışını sürdüren bir âriftir.19

"Şâirle şâir geçinenin fark edilemez olduğu bir dönemde" eserini kaleme aldığını söyleyen Latîfî'nin bu görüşleri, yetiştiği kültürel çevrenin ve dönemindeki dünya görüşünün süzgecinden geçerek oluşmuştur. Dolayısıyla sadece onun görüşleri, klasik dönem şâir ve yazarlarının şiire ve şâire bakışlarını tümüyle vermese de ekseriyetin yaklaşımı bu çerçevede olsa gerektir. Nitekim söz mülkünün sultanı olan Fuzûlî'nin nazarında "fesâhat bahçesinin gülü"ve "söz sarrafı" olan şâir, câmid (ölü) olan kelimeler ve lafızlara kendi rûhundan üfleyerek can bağışlayan bir İsâ'dır.20 Kezâ şiir de söz sanatlarının zirvesidir.

Görüldüğü gibi şiir ve şâir kavramlarına yüklenen anlamların kaynağı, dönemin popüler kültürünü oluşturan zihniyeti besleyen tasavvuftur. Bu iki temel kavramdan kopuk bir Türk edebiyatından söz edilemez. Diğer bir ifade ile Tanpınar'ın da değindiği gibi, daha çok bir nazım edebiyatı olarak görülen Türk edebiyatının şiir ve şâir algısını belirleyen tasavvuf düşüncesinin üretilen edebî metinler üzerinde de derin tesir icra ettiği

muhakkaktır. Her şeyden önce duygu ve şuurda tutuşan alev olan tasavvuf, şâire ancak güneşle görülebilen renkler evreninden yücelik ışığının yansımasıyla (aks-i envâr-ı ûlâ) daima varlık halinde olan iç renkleri görecek bir göz bahşeder.21 Bu renkler, içteki alevlerin tesiriyle doğrudan ilgilidir. Mutlak güzel de ancak bu renklerle keşfedilecektir. Bu bakımdan şâir, güzelliği yaratan değil, onu keşfe çıkan bir kâşiftir.

Klasik döneme ait edebî etkinlikler, İslâmiyet etkisinde şekillenen bu zihnî yapının eseridir. Dönemin edebî metinlerinin başat kaynağı mistik muhayyileyi harekete geçiren tasavvufî evrendir. Nitekim İslâm estetiği, tasavvuf tarafından şekillendirilmiştir.

Bu sebepten olsa gerek, murakabe ve keşf gibi sûfî epistemolojinin imkânlarını tecrübe edemeyen şâirler de bu bilginin zamanla oluşan terminolojisinden yararlanmışlardır. Esasen dönemin şâirlerinin pek çoğu tasavvufî muhitte bulunmuş, bu muhitlerden geçmeyenler de teneffüs ettikleri atmosferden bigâne kalamamışlardır.22 Meselâ, geleneksel ilmî aşamalardan geçerek ilmiyede bir yer edinmiş olmakla birlikte dinî mahiyette şiirler kaleme almaktan kaçınan Bakî başta olmak üzere, profan konuları önceleyen şâirlerin pek çoğunun, tasavvufun şiir formatı içerisinde ürettiği dilden yeterince beslendikleri görülecektir.

Fikrî Yapı: Rişte- Şilk-i Şi’r

Mecazı hakîkate ulaştıran bir köprü olarak gören geleneksel kültürde tanımlama, ekseriyetle mecaz ve teşbih yoluyla yapılmıştır. Bir şeyin tanımı, bazen o şeyin benzerinden yola çıkılarak, bazen de zıddıyla tarif edilerek muhâtabın idrâkine sunulmaktadır. Bu durumu ünlü şâir Fuzûlî’nin şiir tanımlamalarında müşâhede etmek mümkündür.

Fuzûlî bir tanımında şiiri rişte-i silk (ipekten iplik) olarak tavsif eder.23 Bilindiği gibi ip kumaş ve dokuma ürünlerinin temel hammaddesidir. Toplumsal doku, bir nevi kumaşa benzetilmiştir. Kumaş kendisini oluşturan

iplik ile değer kazanır. Bu anlamda ipek iplikten elde edilen kumaş, kumaş cinsi içerisinde en gözde olanıdır. Büyük şâirin nazarında şiir, büyük bir kumaş olan toplumsal dokuyu oluşturan en nadide unsurdur. Fakat bu unsur, dışarıdan ithal edilmiş değildir. O yine kendini bu doku içerisinde üretir; bir yandan topluma ruh verdiği gibi, öte yandan da bu rûhun içerisinden doğup gelerek ona ayna tutar.

Bu anlamda tasavvuf, mistik muhayyileyi canlandırarak gönül gözünü açan bir tecrübe olmanın yanında, canlanan bu muhayyilenin hayat verdiği kelimelerle gönül gözünün müşâhede ettiği hakîkatlerin ifadesine de imkân verir. Kâinatı Mutlak Hüsn'ün yansımasından ibaret gören bu göz, "yaratılanı hoş gör, yaratandan ötürü" mısra'ı ile hayat bulan bir bakışla çevresini anlamlandıracaktır. Âlemi celâl ve cemâl sıfatlarının tecellîsi olarak gören bu tecrübe, kesretten vahdete doğru seyir ederek, yoklukta (fenâ) varı (vâcibü'l-vücûd) idrak demektir.

Mutasavvıf şâir, içinde bulunduğu manevî hâlin tasvirini yapar.24 Tasavvuf felsefesinde oluşturulan kozmik alem anlayışıyla o, daha çok 'âlem-i misâl'den söz etmektedir. Dolayısıyla tasavvuf şiirini anlamak, tasavvufi âlem anlayışını idrâk etmekle mümkün olacaktır. Aksi takdirde kullanılan dil, iç âlemde (bâtın) teşekkül eden bir varlık ve mevcud anlayışıyla şekillendiğinden, 'âlem-i şehâdet'in verileriyle mukâyesesi hâlinde şathiyyat denilen anlamsızlıktan söz edilecektir.25 Esasen şiirin doğasında; beş duyuyla bilinen ve hükme bağlanan olaylar olan gerçekten (reality) eser görmekle birlikte, bütünüyle bir gerçeklik beklenemez. Şu halde sûfî şâir, İslâm ilim ve medeniyetindeki anlayışın oluşmasına imkân veren Aristo mantığının sınırları dâhilinde anlamak güçtür. Zira onun mantıksal evreninde, aklî düşünme ve istidlal değil, vecd egemendir.26

Kezâ eski şiir ilâhî menşeli olmakla birlikte bir "fen", yani ilim mahsûlüdür.27 İlâhî lutfun gereği olan sanat yapma eğiliminin yanında,

vezin, kâfiye, belâgat, şekil ve türleriyle de bir ilim olan şiirin formlarını tasavvufî şiirde de görebiliriz. Ancak tasavvuf şiirini, öylesine şâir özellikleriyle ve şiir bilgisiyle ortaya çıkan bir şiir olarak görmek mümkün değildir. Nitekim bu şiirde sanat kaygısının yanında ve belki ondan daha çok, içinde bulunulan hâlin dışa yansıması görülür. Dolayısıyla, şiirde mâhir olmayan bir mutasavvıfın da şiir diliyle konuşması mümkündür. Onlar şiiri "tecellî-i ilâhî" olarak gördüklerinden çoğunlukla şâirlik iddiasıyla yola çıkmamışlardır. Bu sebeple mutasavvıf şâirler, şiirlerinde kendilerine has sembolik bir dil geliştirmişlerdir.28 Bu sembolik dil, edebiyat tarihimiz içerisinde iki tip şâir üretmiştir. Bunlardan ilki, burada ele alındığı çerçevede, bu sembolik dili bizzat tecrübe etmesi dolayısıyla öncelikle sûfîlik vasfına hâiz olan şâirdir. İkincisi de bir fen olarak şiire yaklaşarak bu dilden sadece yararlanan şâirdir. Meselâ, Mevlânâ birinci tip şâirleri temsil ederken, hakîkî aşka ulaşmak için mecâzî aşkı bir köprü olarak gören Fuzûlî ikinci tipe örnektir.

İlk gruba giren şâirin ürettiği edebî metinler de iki kategoride ele alınmaktadır: İlki, mistik muhayyilenin gelişmesine paralel olarak ulaşılan hads (sezgi) ile elde edilen bilgilenme (mârifet) süreci içerisinden sızan gnostik (irfanî) şiirdir. Bu şiirler birer rûhî feryat olarak görülebilir. İkinci tür eserler ise içinde bulunan disiplinin düşüncelerini telkin ve ritüellerini ta'lim etmeyi amaçlayan didaktik eserlerdir. Mevlânâ'nın Divân-ı Kebîr ile ilk kategoride kendisine muhkem bir yer edinirken, ünlü eseri Mesnevî-i Ma'nevî ile de ikinci kategoride görülür.29 Aynı durum Yunus Emre için de geçerlidir. O da Divan ile birinci kategoride, tasavvuf felsefesine dair öğretici bir mesnevî olan Risâteü'n-Nushiyye ile ikinci kategoride bir şâirdir. Esasen sûfî şâirlerin divân-ı ilâhiyât olarak isimlendirilen şiirleri çoğunlukla birinci grupta ele almak mümkündür. Kezâ başta Mantıku't-Tayr ve İlâhî-nâme gibi tasavvufî mesnevilerin ekseriyeti ile menâkıbnâme

tarzında yazılan eserlerin hemen hepsi ikinci grup içerisinde ele alınabilirler.

Kronolojik Seyir: Bahşi'den

Baba'ya Türk Tasavvuf Şiiri

Buraya kadar İslâm toplumlarında derin tesir yaratan tasavvuf kelimesinin semantik mahiyetine ilişkin bazı değerlendirmeler yapılıp, bir duyuş ve düşünüş biçimi olarak edebî hayat üzerindeki tesiri, şiir ve şâir kavramlarına yüklenen anlamdan yola çıkılarak ele alınmıştır. Şimdi de bu disiplinin Türk edebiyatındaki görüntüsü kronolojik çerçevede konu edilecektir.30

Başlangıçta bir hususa işaret etmek gerekir: İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren var ola gelen edebî duygu, edebî metinlere yansıyan mâhiyet değişiklikleriyle birlikte dönemlere ayrılarak tahlil ve tetkik edilse de icra edildiği dil havzası içerisinde birbirini takip eden halkalar şeklinde tekâmül etmiştir. Bu noktadan hareketle her ne kadar edebiyat tarihçisinin sahip olduğu metodolojik imkân, Türk milletinin yaşadığı tarihsel olaylara bağlı olarak mahiyet farklılıkları gösteren edebî hayatı dönemlere ayırarak tanıtmaktan yanaysa da dil ve dil ile hayat bulan edebî duygunun basitten mürekkebe doğru seyir ettiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Yaşanan tarihsel olaylar ve içine girilen yeni kültürel atmosferler, sahip olunan dil ve edebî duyguyu geliştiren âmillerdir. Medeniyetin menşe'i hakkında ileri sürülen nazariyelerden biri olan tekâmülcü (evolution) nazariye, ilerlemenin basitten karmaşığa doğru bir çizgi halinde, birbiri ile tutarlı merhaleler aşılmak sûretiyle vukûa geldiğini iddia eder. Medeniyetin en bariz göstergesi konumunda olan dil ve ifâdenin devamlılık arz eden bir hâdise olduğu âşikârdır. Dolayısıyla Türk toplumunda İslâmlaşma sonrası üretilen edebî etkinlikler, içine girilen yeni kültür havzasının etkileri ve yaşanan tekâmülün tam olarak anlaşılması, bu tarihsel dönemin öncesini de

göz önünde bulundurmayı gerektirir. Şu halde İslâm kültür coğrafyası içerisinde üretilen tasavvuf kavramı ve düşüncesinin, şeylan, sığır ve yuğ şölenlerinde mistik muhayyilenin ve dinî duygunun ürünü olarak icra edilen edebî etkinliklere âşinâ bir toplumda derin tesirler yaratması kaçınılmazdır.31

Bu açıdan bakıldığında sûfî şâirleri, İslâm öncesi Türk toplumunda önemli görevler üstlenen kam ve bahşıya benzetmek mümkündür. Rûhânî yönleri de olan kam ve bahşı, dînî şölenlerde mûsikî eşliğinde istiğrak halinde söyledikleri şiirler ve icra ettikleri rakslarla, bir yandan toplumu vecd atmosferine taşırlarken, öte yandan da adeta dînî telkin ve irşat hizmetlerini yerine getirmekteydiler.32 Bu anlamda çoğunlukla vecd ve istiğrak halinin eseri olan tasavvuf şiiri, İslâm öncesi Türk şiirinin, yeni bir ruh ve düşünce formuyla tezyin edilmiş halidir. Bu ruhun merkezinde tevhid, düşünce formunda ise bu tevhid ilkesine bağlı olarak geliştirilen varlık, etik ve bilgi felsefesi; daha doğrusu yeni bir kozmik tasavvur söz konusudur. Ozanların yerini alan dervişler, ilâhiler söyleyerek gezdikleri her yerde saygı, muhabbet ve güvenle karşılanıyor, her söylediklerine uyulan kutsal kişilikler halinde halka tesir ediyorlardı.

Daha ilk halife Hz. Ebubekir'in hilâfetinin ikinci yılında başlayan fetihlerle Suriye, Filistin, Mısır gibi önemli bölgeler müslüman Arapların eline geçmiş, dönemin güçlü Sasanî İmparatorluğu da tamamıyla ortadan kaldırılmıştır. Böylece İslâm coğrafyası Türk illerine kadar genişlemiştir. Türklerin Araplarla sıcak teması, 642 yılında cereyan eden Nihavend Savaşı sonrasında İslâm ordularının Ceyhun'u geçmesiyle başlar. Bu ilk temastan yaklaşık olarak üç yüz yıl sonra Türkler, İslâmiyet'i büyük topluluklar halinde kabul etmeye başlamışlardır. Bu dönemde Türk illerinde İslâm dinini tebliğ eden gönüllü dervişlerin önemli fonksiyonlar icra ettiği ileri sürülebilir. Nitekim eski Türk inanç ve gelenekleriyle paralellik arz eden

metafizik tasavvurları önceleyen tasavvufî hayat, kısa zamanda benimsenmiştir. Dervişler bölgeyi bir ağ gibi sarmış; Herat, Nişabur, Merv, Buhara, Fergana ve daha bir çok yerde bu dervişler tebliğ faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.33 Daha XII. asıra gelindiğinde Türk illeri tasavvuf ve tarîkatların en yoğun olduğu bölgelerden biri haline gelmiştir.34 İslâm'ı din olarak benimseyen halk kitlelerinin büyük bir çoğunluğu Baba ve Ata olarak anılan dervişleri benimsemişlerdir. Bazı göçebe boyların içerisine de giren bu dervişler, hem bu boyların İslâm dinini tanımalarına öncülük etmişler, hem de halkın anlayacağı rintlikte bir tasavvuf anlayışını onlara empoze etmişlerdir. Bu kesimlerde şâir-şamanların yerini dolduran Baba ve Ataların ilk temsilcileri, Korkut Ata ve Çoban Ata isimleriyle tanınan sûfîlerdir. Kezâ Muhammed Ma'şuk Tûsî, Emir Ali Ebû Hâlis gibi sûfîler de yetişmiştir. Bununla birlikte Türk sûfîliğinin en önemli temsilcisi Hoca Ahmed Yesevî'dir. Ahmet Yesevî'nin tasavvufî anlayışıyla kurumsallaşarak bir tarîkat hüviyetini kazanan Yesevîlik, her bakımdan bir Türk tarîkatıdır. Bundan başka, Kübrevîlik ve Nakşîlik de bölgelerde gelişen tarîkatlardandır. Ayrıca Anadolu'da Mevlevîlik, Bektaşîlik, Baramîlik ve Melâmîlik tarîkatlarıyla Halvetîlik tarîkatı içerisinde pek çok kol ve şûbe, Türk insanının duygusal evreniyle İslâm'ın öngördüğü mistik tecrübenin sentezinden vücut bulmuştur.

Bu dönemin en önemli sîması olan Hoca Ahmed Yesevî, Mansur Ata, Sa'id Ata, Süleyman Hâkim Ata ve Lokman Parende gibi halifelerini ve yüzlerce öğrencisini muhtelif bölgelere gönderdi. Bilhassa hikmet adıyla anılan şiirleriyle yaktığı irfan çerağı Türk illerini aydınlatmıştır. Bu aydınlık içerisinde menkıbelerle çoğalan ve çoğaldıkça da kendini gizleyen bir hayat hikâyesine sahiptir. Moğol istilasıyla birlikte Yesevî dervişleri olan Alp erenler, Harezm, Horasan ve Azerbeycan yoluyla Türklerin yeni yurdu olan Anadolu'ya gelmişlerdir.

Bu dervişlerin beraberinde getirdikleri Yesevî öğretilerinden müteşekkil tasavvufî yol, bir yandan Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasına katkı sağladığı gibi, hikmetlerle oluşturulan edebî zevk de tasavvufî edebiyatın şekillenmesine imkân veriyordu. Kısa zamanda tasavvuf Türk toplumunda yaygınlık kazanmıştır. Özelikle Selçuklular ve Osmanlılar Dönemi'nde mülkî ve askerî bürokratların, saray mensuplarının ve sosyal statüsü yüksek işçi, esnaf ve ahalinin bir tekkede icra edilen âyin ve sohbetlere katılması yadırganmazdı. Bu sebepten birer kitle örgütü olarak hizmet veren tekkelerin ve buraların başında bulunan postnişin ve şeyhlerin sosyal itibarları fevkalade yüksekti. Dolayısıyla sûfî düşünce, geniş kitlelerin teveccüh ettiği bu mekânların ve şahsiyetlerin etrafında zümreleşmiştir. Zamanla bu zümrelerin düşüncelerini, duygularını ve pir olarak kabul edilen tarîkat büyüklerinin kerâmet ve hatıralarını, yazılı ve sözlü ifade etmeleriyle, doğrudan doğruya tasavvuf disiplininden mülhem bir edebî hayat neşet etmiştir.

Genel olarak tasavvufun Türk edebiyatına iki şekilde etkisinden söz edilmektedir. İlki vezin, şekil ve muhteva itibariyle İslâm kültür coğrafyasının bir eseri olan klasik tarzdaki şiirin, özellikle Osmanlı Devleti'nin tarihî süreci içerisinde gelişip XVI. ve XVII. yüzyıllarda gerçek anlamda hüviyetini kazanan divan şiirine etkisi bağlamındadır. Nitekim bu şiir, İran şâirlerine yazılan nâzirelerle gelişmiş; bir dönem Acem tarzı söyleyiş aranmıştır. Bu etkiyi daha çok tasavvufî mesnevîler olmak üzere, menâkıbnâme ve tezkiretü'l-evliyâ türünde eserler ile tasavvufî manâya işaret eden mazmunlarda görmek mümkündür.35 Tasavvufun Türk edebiyatına ikinci etkisini, Ahmet Yesevî (ö. 1167)'nin başlattığı ve Yesevî dervişleriyle geliştirip yaydığı hikmet geleneğinde aramak durumundayız.36

Söz konusu ikinci etki, özellikle Anadolu’da, halk dili ve hece vezni ile halk edebiyatına mahsus şekillerle tamamıyla Türk ve orijinal yeni bir şiirin doğmasına imkân vermiştir. Bu şiirin düşünce zemini, Acem kültürünün tesiri ile yazılan şiirlerden ayrı değildir; fakat gerek dil ve ifadede, gerekse üslup ve vezinde tamamıyla farklı ve orijinaldir. Bir başka ifade ile Farsça ve Acem etkisiyle tasavvufî düşüncelerini yazan büyük şâir Mevlânâ (1207-1273) ile Türkçe ve hikmet geleneği etkisine bağlı olarak yazan Yunus Emre‘nin (1250-1320) şiirlerindeki ahlakî öğreti ve felsefe aynıdır; dil, edâ, vezin ve şekil farklıdır. Halk kitlelerinde derin tesir yaratarak asırlarca yazılı ve sözlü bir gelenek halini alan popüler tasavvufî anlayışı da sözü edilen bu ikinci etkinin eseri olarak görmek mümkündür.

Tasavvuf edebiyatının bütün zamanları içinde XIII. asrın büyük önemi vardır. Hem kuruluş, hem ihtişam çağı olarak değerlendirilebilecek bu asırda, Moğol istilasının da etkisiyle Anadolu insanının sosyal yapısı ve maddî imkânları birden bire çöküntüye uğramış ve maddî hiçbir şeye sahip olamayan bu insanlar, sûfî şâirlerin yaktığı aşk çerağı ile aydınlanmış ve manevî zenginliklere ermişlerdir. Türk edebiyatına hayat veren büyük şâirler bu yüzyılda yetişmiştir. Padişahtan tebaaya; sanatkardan rençpere her sınıftan insanın aynı his ve fikir çevresinde toplanmasını sağlayan tasavvufun, Yesevîlik, Haydarîlik, Kalanderîlik, Mevlevîlik ve Bektâşîlik gibi Türk tarîkatlarıyla birçok koldan tesir alanlarını genişleterek yeni yurdu sarmağa başladığı bir dönemdir. Buna mukabil tasavvuf edebiyatı da geniş bir sahada, büyük insan yığınları arasında itibar görmüştür. Moğol istilasıyla birlikte Alp eren olarak tarihe geçen Yesevî dervişleri ve Horasan Melâmîliği’nin tipik temsilcileri olarak kabul edilen Haydarî Dervişleri, göçebe halk topluluklarına katılıp yeni yurda göç ederek buralarda yerleşmişlerdir. Gerek Yesevîler gerekse Haydarîler, eski halk edebiyatının imkânları dâhilinde söyledikleri sûfîyâne şiirlerle Anadolu’da halk

kültüründen beslenerek gelen bir şiir tarzının doğmasına sebebiyet vermişlerdir. Dinî tasavvufî halk şiiri, tekke şiiri ve tasavvuf şiiri gibi isimlerle anılan bu edebî tarz, eski milli şekil ve milli vezinlere giydirilen İslâmî ruh ile geniş halk kitlelerinde etkili olmuştur. Yunus Emre'yle birlikte zengin bir geleneğe dönüştürülen bu tarz, bilahare Yunus muâkibleri olarak tavsif edilen sûfî şâirler tarafından sürdürülmüştür.

Öte yandan aslen Belh'li bir aileye mensup olan Mevlânâ'nın İslâmî İran Edebiyatı'nın tesirinde Farsça olarak kaleme aldığı tasavvufî manzûmeler de farklı bir geleneği inşa etmiştir. Mevlânâ'nın ardından, daha çok münevver olarak addedilen bir çevrede yayılma alanı bulan bu gelenek içerisinde üretilen edebî metinler de daha sonraki dönemlere ilham verecek niteliktedir. Bununla birlikte Mevlana, hitap ettiği halk kitlelerini göz önünde bulundurarak Türkçe ve Rumca şiirler de söylemiştir.37 Mevlevilik yolunu kurumsallaştıran Sultan Veled (1226-1312) de Türk halka hitap etmek amacıyla Türkçe şiirler yazmıştır. Buna mukabil daha çok halk kitleleri arasında etkili olan Hacı Bektaş-ı Velî'nin (ö.1210?) Arapça olan Makâlât isimli eseri manzum ve mensur olarak Türkçe'ye çevrilmiş, Ahmet Fakih (ö. 1252?) ve Şeyyad Hamza (?-?) gibi şâirler Türkçe yazdıkları şiirlerle, Anadolu'da tekevvün eden edebî hayatı beslemişlerdir. Bu şâirlerin temelde ele aldıkları konu dinî ve tasavvufî muhtevalıdır. Böylece İslâmî emirler halkın anlayacağı seviyede edebî bir zevkle işlenerek sunulmuş, Türk Müslümanlığı olarak ifade edilmesi mümkün olan bir dinî anlayış oluşturulmuştur. Bu sebepten özellikle on üçüncü asır şâirlerini sadece dil ve edebiyat yönünden ele almak yeterli olmaz. Onlar Anadolu'da yoğrulan yeni bir medeniyetin de öncüleridir. Bu medeniyet, daha önce bu topraklarda hayat sürmüş kadim kültürleri de reddetmeden Türk millî değerleri ve İslâm akîde, ahkam ve düşüncesinin kimyâsından ibarettir. Dolayısıyla bu dönemde gerek tercüme ve gerekse telif hareketlerinin hızla

arttığına tanık olmaktayız. Bir yandan Arapça dinî metinlerin tercümesi, öte yandan Farsça tasavvufî mesnevîlerin adaptesi ve teliflerle uğraşan şâir ve yazarlar, bu yeni yurtta inşâ etmeye başladıkları medeniyetin temellerini atmaktaydılar. Bu itibarla dönemi Anadolu'daki Türk kültür hayatının tedvin asrı olarak da tavsif etmek yerinde olur.

XIV. yüzyıl daha çok Yunus muakiplerinin asrı olarak kabul görür. Bu dönemde bir yandan Yunus'un izinde giden şâirler tekkelerde şiirler söylerken öte yandan da kurumsallaşarak Mevlevîlik adıyla bir tarikat hüviyetini kazanan Mevlana'nın açtığı çığır, ortak İslâm kültürünün ve bilhassa İran şiirinin etkisi altında kendi elit zümresini oluşturma sürecinde önemli başarılar sağlamıştır.

Türk halkına tasavvufî ilkeleri öğretmek amacıyla Garibnâme'yi kaleme alan Âşık Paşa (1272-1333), doğrudan doğruya tasavvufu konu edinen Fakrnâme ve Vasf-ı Hâl isimli mesnevîleri de telif etmiştir. Menâkıbnâme tarzının ilk örneği olan Menâkıbü'l-Ârifîn'in yazarı Eflâkî (ö.1360), Hacı Bektâşî Velî'nin müridi olup Yunus tarzını bu muhit içerisinde en güzel temsil eden Said Emre (?-?), Attar'ın Mantıku't-Tayr isimli ünlü mesnevîsini Türkçeye adapte eden Gülşehrî (?-?) ve Siyerü'n-Nebî isimli mensur eseriyle bizdeki ilk siyer çalışmasını ortaya koyan Mustafa Darîr önemli metinler ortaya koymuşlardır.

Bu yüzyılın sonlarında şiirlerinde ele aldığı konular şeriata aykırı bulunduğundan idam edilen Nesîmî (ö. 1404) ile birlikte tasavvuf düşüncesi içerisinde batinî tevil ve tefsirleriyle başlı başına bir ekol olan Hurûfîlik de Türk edebî hayatına dâhil olmuştur. Bilhassa İslâmî edebiyatlarda aşk şehidi olarak kabul görüp farklı mazmunlara ilham teşkil eden Hallac-ı Mansur'a teşbih edilen Nesîmî, yaşamı, düşünceleri ve şiirleriyle mutasavvıf şâirleri etkilemiştir. Pek çok şâir tarafından şiirleri tanzir edildiği gibi, idam edilmesine dair söylence etrafında mazmunlar da oluşmuştur.

XV. asır, Timur’a karşı kaybedilen savaş dolayısıyla Anadolu’da Türk birliğinin dağılmasıyla başlar. Bu dağınıklık Timur’dan da sonra devam etmiş, şehzâde ve beyler arasındaki iktidar mücâdeleleri halkın üzerinde siyâsî ve iktisâdî buhranların teşekkülüne sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte Çelebi Mehmed’in etrafında yeniden bir toparlanma gerçekleşmiş, kısa zamanda toparlanan yönetim, daha güçlü bir devlet ve toplum oluşturmaya çalışmıştır. Bunda büyük oranda başarılı da olunmuştur. İstanbul fethedilerek Türk-İslâm kültürünün merkezi haline dönüştürülmüştür. Bazı tarihçilerin Fatih Rönesansı olarak tavsif ettikleri bir dönemi de içine alan bu asrın, Bizans geleneğini reddetmeden yeniden yapılanma sürecine giren devletin reorganizesi, bilim ve sanat ehline verilen değere paralel olarak dinî ve tasavvufî ilimlerde de gelişmenin yaşanmasına da imkân vermiştir.

Bu dönem, coğrafyalarda bulunan Türk toplulukları üzerinde fikrî, dinî, mimârî ve sanat açısından tasavvufun geliştiği, merkezden muhite yayıldığı bir çağdır. Bu gelişmelere paralel olarak tasavvuf edebiyatı da yücelip çığ gibi büyümüştür; bu bakımdan dönem, gerek şâir, gerekse eser yönünden oldukça zengindir. Nitekim dönem içerisinde, İbrahim Peygamber’in hayatını mesnevî tarzında Halilnâme ismiyle kaleme alan Abdülvâsî Çelebi (?-?), alanında yeni bir türün oluşmasını sağlayan Vesîletü’n-Necât’ın şâiri Süleyman Çelebi (ö. 1422), Ankara’yı merkez edinerek çiftçi ve esnaf üzerinde derin tesirler icra eden Bayramiye Tarîkatı’nın kurucusu Hacı Bayram-ı Velî (1332-1429), şeyhi Somuncu Baba ismiyle maruf Hamîd-i Velî (1325-1413), Emir Sultan (1368-1429), Germiyanlı Şeyhî (1371-1431), Gülşen-i Râz isimli mesnevînin sahibi Elvân-ı Şirâzî (?-?), Hacı Bayram’ın ünlü halifesi ve Fatih’in hocası Akşemseddin (1389-1458), hamse sahibi Akşemseddin-zâde Hamdullah Hamdi (1499-1503), populer dinî kültürün önemli metinlerinden biri olan Muhammediye’nin sahibi Yazıcıoğlu

Mehmed (ö. 1451), Yazıcıoğlu'nun kardeşi ve Envâru'l-Âşıkîn'in şâiri Ahmed Bîcan (ö. 1466), tasavvufî rindliğin en önemli temsilcisi Kaygusuz Abdal olarak da tanınan Alaiyeli Alaaddin Gaybî (ö. 1444), Eşrefoğlu Rûmî (1469), Rûşeniyye isimli bir tarîkat kolunun da kurucusu olan Dede Ömer Rûşenî (ö. 1487), Kemal Ümmî (ö. 1475), Cemâl-i Halvetî (ö. 1469) ve İbrahim Tennûrî (ö. 1482) gibi çoğu aynı zamanda birer şeyh olan şâirler yetişmiştir.

Bu asırda dinî edebiyatın yanında, din dışı eğilimleri önceleyen edebî etkinliklerin de bâriz bir şekilde varlık sahnesine indiğine tanık olmaktayız. Bununla birlikte bu edebî etkinlik tasavvufun geliştirdiği metaforik zeminden ve dilden yararlanmıştır. Öte yandan Tasavvuf düşüncesi, Türk toplulukları arasında, fikrî, edebî ve mîmârî açıdan bütün canlılığı ile gelişmiştir. Osmanlı tarzı olarak tavsif edilen klasik mîmârî, özellikle dînî yapılarda, doğrudan doğruya tasavvuf kültürünün mücerret ve sembolik dilinden etkilenmiştir. Bu bakımdan divan edebiyatı-tasavvuf edebiyatı imtizacının yoğun bir şekilde kendini gösterdiği gibi dinî-tasavvufî edebiyata gönül verenler çoğalmış, böylece tasavvuf, Türk edebiyatının seyrine yön vermeye başlamıştır.

XVI. asır siyâsî alanda yükseliş dönemini temsil eder. Anadolu'yu merkez edinerek kurulan Osmanlı Türk Devleti'nin coğrafî planda sınırlarının en geniş olduğu bir dönemdir. Buna paralel olarak iktisâdî ve sosyal gelişmeler de bariz bir şekilde kendini gösterir. İstanbul, sadece Türkler için değil, bütün bir dünya için önemli bir kültürel ve siyâsî merkez olmuştur. Bununla birlikte bu dönemde tasavvuf edebiyatında güçlü temsilcilerin yetiştiğini söylemek de güçtür. Yunus'u takip eden birkaç güçsüz soluk dışında pek mutasavvıf şâir görülmemektedir. Bununla birlikte Bayramiyye tarîkatı içerisinden çıkan ve İkinci Devre Melâmîliği olarak kabul edilen vahdet-i vücûdçu tasavvufî yorumun, Ahmed-i Sarban ve

İdris-i Muhtevî ile edebî sahada yer edinmeye başladığına tanık olunmaktadır.

Tasavvufî şiirin beklenen gelişme eğrisindeki düşüşte, estetik anlamda zirveyi yakalayan divan şiirinin payı olsa gerektir. Edebî ve estetik zevk tekâmül ettikçe, dînî ve tasavvufî duyguyla öğreticiliği ve telkini önceleyen edebî metinlerin kaleme alınmasında azalma olmuştur. Öte yandan pek çok dinî-tasavvufî hayâl, imaj ve fikirler divan edebiyatının klasikleşen çerçevesine sızmaya başlamıştır.

Bu dönemde Molla Câmi'nin ünlü eseri Nefehatü'l-Üns'ü tercüme eden Nakşî şeyhlerinden Lamiî Çelebi (1473-1532), İbnü'l Arâbi'nin ünlü eseri Nefehatü'l-Üns'ü tercüme eden Nev'î Yahyâ (ö. 1599), Gencine-i Râz ve Şâh u Gedâ isimli ahlakî ilkeleri telkin edici mesnevîlerin yazarı Dükagin-zâde Taşlıcalı Yahya (ö. 1582), Kerbela faciasının destanı olarak nitelendirilmesi mümkün olan Hadîkatü's-Süedâ isimli makteli ve mecazî aşktan hakîkî aşka geçişi anlatan Leylâ vü Mecnûn ile dinî edebiyata dair Hadîs-i Erbaîn Tercümesi'ni yazan Fuzûlî (1480-1556) ve sultânü'ş-şu'arâ olarak tavsif edilen Bakî (1526-1610) yetişmiştir. Bunlardan başka Kara Fazlî, Hilye-i Hakânî ve Hadîs-i Erbâin Tercümesi ile haklı bir şöhrete ulaşan Hakânî Mehmed Bey (ö. 1606), Dükâgin-zâde Ahmed (ö. 1557), Halvetîlik içinde Gülşeniyye kolunun kurucusu olan İbrahim Gülşenî (ö. 1533), Ahmet Sarban (ö. 1545), Vahip Ümmî (ö.?) ve Halvetîlik içerisinde Sinâniyye kolunu tesis eden Ümmi Sinan (ö.1568), Üftâde (1477), Şemseddin Sivâsî (ö.1597), Seyyid Seyfullah (ö. 1601), Hurûfî şâir Arşî (ö.?) ve şathiyyesi ile tanınan Azmî Baba (ö.?) dönemin önemli şâirleri olarak kabul edilmektedir.

XVII. asır siyâsî alanda duraklama asrı olarak bilinir. Devlet, bozgun, yenilgi ve iç karışıklıklarla siyâsî ve iktisâdî alanda gücünü giderek

kaybederken, içeride de iç ayaklanma ve fikrî tartışmalarla sosyal buhranlar artmış

tır. Siyâsî anlamda gelişen Celâlî isyanlarına kaşın dînî kültürel alanda da Sivâsîzâdeler-Kadızâdeliler mücâdelesi adıyla tarihe geçen tekke-medrese tartışmalarının ayyuka çıktığı bir dönemdir.38 Bununla birlikte bu münâkaşaların edebî hayatı canlandırdığı ileri sürülebilir.39 Geçen asırda adeta sindirilen sûfî çevreler, entelektüel anlamda çıkışlarını yaparak medreseliler tarafından ileri sürülen eleştirilere, ilmî ve edebî üslup içerisinde cevap vermişlerdir. Böylece dinî-tasavvufî edebiyat alanında canlanma görülmüştür.

Bu tartışmalardan olsa gerek, yeni tekkelerin inşaları da artmıştır. Bu itibarla dönem, sayıları gittikçe artan tekkelerde şiir ve mûsikînin ön plana çıktığı ve hece-aruz ayrımı yapılmaksızın bol miktarda tasavvufî şiir örneklerinin verildiği bir çağdır. İşlediği konularıyla halk dilini, zevkini, duygu ve inancını esas alarak gelişen tasavvuf şiiri, gittikçe çoğalan tekkelerde, Türk mûsikîsiyle ahenkli, coşkun ve raksan ilâhilerin yayıldığı bir ortamda gelişmiştir. Bu dönemin önde gelen sûfî şâirleri; Muhyî (ö. 1611), İdris-i Muhtefî (ö. 1615), Adlî (ö.1617), Zakirî (ö. 1622), Hüseyin Lâmekânî (ö. 1624), Derviş Osman (ö. 1627), Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1628), Âhizâde Hüseyin Hüdâyî (ö.1633), Şeyhî (ö. 1639), Fakir Ednâ, Kul Budala, Abdulehad Nûrî (ö.1650), Akkirmanlı Nakşî (ö. 1651), Adem Dede (ö. 1652), Zâkirzâde Abdullah Biçâre (ö. 1657), Cahîdî (1659), Sarı Abdullah Abdî (1584-1660), Sinan-ı Ümmî (ö. 1664), Sunu'llâh-i Gaybî (ö. 1676), Divitçizâde Mehmed Talib (ö. 1679), Derviş Himmet (ö. 1683), Niyâzi-i Mısrî (ö. 1693) ve Mehmed Nazmî'dir (ö. 1700). Öte yandan dinî-tasavvufî temaya sıkça vurgu yapan şâirlerden Şeyhülİslâm Yahya (1552-1644), Nâil-i Kadîm (1610-1666), Hilye-i Enbiyâ isimli eseriyle tanınan Neşâtî Ahmed Dede (ö. 1674) ve Hadîs-i Erbaîn, Hayriyye ve Hayrabâd

gibi eserleriyle dinî edebî tarih içerisinde önemli bir şöhret edinen Yusuf Nâbî'yi (1642-1712) de zikretmek gerekir.

XVIII. asır, geçen asırdan miras kalan siyâsî, iktisâdî ve sosyal sıkıntılarla geçmiştir. Bu asırda, Lâle devrini kapatan Patrona Halil İsyanı ve ıslahat hareketlerinin öncülerinden olan III. Selim'in ölümüne sebebiyet veren Kabakçı Mustafa İsyanı gibi iki önemli sosyal hareket yaşanmıştır. Aynı şekilde bu dönem, özellikle dînî tasavvufî edebiyatının umûmi bir duraklama ve gerilemeye yöneldiği çağ da ifade eder. Eski coşkunluk kalmamıştır. Bunun yanında mesnevî Tercümesi ile tanınan Süleyman Nahifî (1648-1738), tasavvufî yaşantıyı kendine şiar edinen Şeyh Galib (1757-1799), onun ünlü müridi Esrar Dede (ö. 1796), Mirâciye ve Rûh-ı Mesnevî gibi pek çok eser bırakan Bursalı İsmail Hakkı (ö. 1724), Edirne'de Gülşenî şeyhi olarak ünlenen Sezâî (ö. 1738), Nakşî mürşitlerinden Neccar-zâde Rıza (1679-1746) ve Mârifet-nâme adlı ansiklopedik eseriyle tanınan Erzurumda İbrahim Hakkı (1703-1772) önemli şâirlerdir. Bunlardan başka, Mahvî, Mehmed Nasûhî, Mehdî, Hasan Senâyî, Mustafa Azbî, Hasan Sezâyî, Süleyman Zâtî, Cemâleddîn-i Uşşâkî, Mehmed Salih Sahvî, Şîrî, Şahî, Derûn Abdal, Derviş Ahmed Gurbî, Kasım Dede, Ahmed Mürşidî, Üsküdarlı Hâşim, Fahreddin Fahrî ve Mustafa Zekâî de tasavvufî şiir vadisinde eserler ortaya koymuş şâirlerdir.

XIX. asır ıslahat hareketlerinin devletin temel politikalarını belirlediği dönemdir. Yeniçeri Ocağı'na karşı Nizâmî Cedîd Ocağı'nın kuruluşuyla başlayan bu asırda, Tanzîmat Fermânı ve Islahat Fermânı gibi batılılaşma yönünde güçlü adımlar atılmıştır. Bu siyasî yönelişe paralel olarak edebî sahada da batılılaşma kendini gösterir. Fakat geleneksel edebî anlayışın idâme ettirilmesine dönük gayretler de artmış, Encümen-i Şu'arâ kurulmuştur. Sosyal değişmelerin hızla geliştiği, siyasî-ideolojik kutuplaşmaların olduğu bu çağda tasavvufî edebiyatta da zayıflama görülür.

Bununla birlikte divan tarzında, Leskofçalı Galib (1828-1867), Hersekli Arif Hikmet (1839-1903), Yenişehirli Avnî (1826-1883), Şeyhülislâm Arif Hikmet (1786-1859) ve Osman Şems (1813-1893) önemli şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Gülşen-i Aşk isimli tasavvufî mesnevîyi kaleme alan ünlü şâir Keçeci-zâde İzzet Molla (1775-1826), Nakşibendî ve Mevlevî olarak tanınmaktadır. Kezâ Târifü'%s-Sülük isimli eserin müellifi Nazif Dede (1794-1861), Kuddusî (1760-1848), Sivaslı Sûzî (1765-1830), Bektâşî mürşitlerinden Mehmed Ali Hilmi Dede (1842-1907), onun müridlerinden Edib Harâbî Baba (ö. 1918), Hanya Mevlevî-hânesi dedelerinden Kara Şemsî (1828-1884), Terzi Baba adıyla anılan Hayyat Vehbî (ö. 1847), aşık tarzındaki deyişleriyle tasavvufî duygularını ifade eden Dertli (ö.?), Seyrânî (ö.?) ve Türâbî (ö.?) gibi şahsiyetler bu dönemde tasavvufî duyguları öne çıkartan şâirlerdir.

Sonuç

Görüldüğü gibi tasavvuf, sunduğu derûnî düşünce ve hayat biçimi ile Türkler arasında İslâm'ın yayılmasına imkân sağladığı gibi, bu yeni dînin esas ve ilkelerini geniş kitlelere benimsetmekte önemli bir rol üstlenmiştir. Kısa bir sürede Türk millî kültürü içerisinde teşekkül eden tarîkatlar mârifetiyle de bütünüyle Türk illerinde kabul görmüştür. Bilhassa Anadolu'nun yeni vatan halini almasında kayda değer hizmetler icrâ ettiği tarihen sâbittir. Tekke, ribât ve hangâhlarda organizel mahiyete kavuşan tasavvuf, kendi içerisinde zümrelerini oluşturmuştur. Buralarda üretilen edebî metinlerle de tasavvuf edebiyatı vücut bulmuştur.

Tasavvuf edebiyatı, hem ortak İslâm kültürü içerisinde gelişen nazım şekli, türü ve veznini esas almış,

hem de millî ölçü ve ahenkten yararlanmıştır. Pek çok sûfî şâirin ortaya koyduğu edebî ürünlerde bu iki yönün mezc edildiği görülür. Bu yönüyle onlar maksatlarına uygun düşen nazım şekillerini kullandıkları gibi, bir

divan içerisinde hece ile aruzu da bir araya getirmeyi başarmışlardır. Dolayısıyla bir sûfî şâirin tertip ettiği divanda, beyit ve bend düzeniyle yazılan divân şiirine ait şekiller ile dörtlük düzeniyle yazılan saz şiirine ait şekilleri bir arada görmek mümkündür. Bununla birlikte en çok kullanılan nazım şekilleri, gazel, mesnevi ve koşmadır.

Sûfî şâirlerin tertip ettikleri divan, çoğu kere klasik tarzda müretteb bir divan olma niteliğini hâiz değildir. Nitekim divan-ı ilâhiyât olarak isimlendirilen bu divanları tertip eden şâirler, şâirlik vasfını teberrüken, teyemmümen ya da tenezzülen taşıdıklarını her fırsatta ileri sürdüklerinden, şâirliği meslek edinen diğer meslektaşları gibi her bakımdan mükemmel bir divan tertip etme imkânına sahip olamamışlardır. Bununla birlikte klasik şiir tarzıyla tanzîm edilen her divanda görülen tevhîd, münâcât ve na‘t başta olmak üzere, müstakil ya da bir mesnevînin bölümü olarak kaleme alınan mi‘raciye, mevlid ve hilye, daha çok kasîde ile yazılan ramazannâme gibi manzum türler, tasavvufî edebiyat içerisinde de kullanılmıştır. Bunlardan başka tasavvuf edebiyatında âyin, nefes, topuğ, durak deme ve cumhur olarak da addedilen ilâhi, nutuk, devriye, şathiyye, menâkibnâme, silsilenâme ve dergahnâme gibi tasavvuf edebiyatına münhasır türler de bulunmaktadır.

Mutasavvıf şâir, genellikle Allah’ı övmeyi, O’na yakarmayı, O’nun kudret, vahdet ve azametini telkin yoluyla anlatmayı, Hz. Peygamber ve ehl-i beytine olan sevgiyi aktarmayı, Peygamber’in şefâatini talep etmeyi, tarîkat adâbı ve erkânı ile tasavvufun incelikleri ve sülûkün dereceleri gibi konularda tarîkata yeni girecek kişilere rehber olmayı ve tasavvuf felsefesinin tekvin, mârifet ve aşk hakkındaki görüşlerini sunmayı amaçlamaktadır. Bazı metinlerde dönemin sosyal olaylarının da tasavvufî bakış açısıyla irdelendiği olur. Bu bakımdan tasavvuf edebiyatı, İslamlaşma

sonrası Türk toplumunun sosyal ve kültürel tarihine kaynaklık eden metinler sunmaktadır.

1 Türk toplulukların İslamiyeti kabul etmeleri ve bu muhit içerisinde yer edinmelerine ilişkin olarak bkz: Fr. Babinger, “Anadolu’da İslâmiyet”, Dâru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, II (3), İstanbul, 1922; M. Fuad Köprülü, “Anadolu’da İslâmiyet”, Dâru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, II (4), İstanbul, 1922; İ. Hami Danişmend, Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu, Konya, 1978; H. Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul, 1980; R. Mantran, İslâm’ın Yayılış Tarihi, (çev: İsmet Kayaoğlu), Ankara, 1981; Zekeriya Kitapçı, Türkistan’da İslâmiyet ve Türkler, Konya, 1988; Ekrem Pamukçu, Abbasilerin İlk Döneminde Siyasî, Askerî ve Kültürel Alanlarda Türkler (749-861), Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜ Sos. Bil. Ens., Ankara 1990; Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, Ankara, 1992; Turgut Akpınar, Türk Tarihinde İslâmiyet, İstanbul, 1993; Mustafa Kılıç, “Türkistan’ın İslâmlaşması”, Yesevilik Bilgisi, Ankara, 1998, 46-64.

2 Ayn kelimesinin tasavvufî literatürde kazandığı anlama dair bkz: Süleyman Uludağ, “Ayn”, TDVİA, IV, 256-7.

3 Eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah’ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti, zâhir olan varlıkların Allah’ın ilmindeki mahiyeti ve gizli hakikatleri anlamına gelen bu kavramın tasavvuf dilinde kazandığı anlam için bkz: A. Avni Konuk, Fusûsu’l-Hikem Tercümesi ve Şerhi, (Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), I, İstanbul, 1987, 17 vd.

4 M. J. Kister, “et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma”, (çev: Ali Aksu), İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, II (4), Eylül 2000, 214-219.

5 Tasavvuf tanımları hakkında derli toplu bir bilgi için bkz: Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”,

AÜİFD, XXIX (Ankara 1987), 387-406.

6 Bilal Kemikli, “Tasavvuf Edebiyatı Üzerine Hüseyin Daniş’in Bir Makalesi”, Seyir: İki Aylık Estetik ve Sanat Dergisi, 11-12 (Mayıs 2000), 32.

7 Burada tasavvufun nazarî bilgileri ihata ettiği ifade edilirken, onun sunduğu keşf ve hadse dayalı yaşanan dinamik bilgi görmezlikten gelinmemektedir. Ancak sûfî düşünürlerin genel kabul gören tekvin, mârifet, varlık, devir, insân-ı kâmil gibi nazariyelerine işaret edilmektedir. Bu nazariyeler, mutasavvıf yazarlar tarafından farklı zaviyelerden takdim edilse de esas itibariyle genel çerçeve aynıdır.

8 Tasavvuf düşüncesinin geçirdiği evreler ve Gazzalî ile birlikte ulaştığı merhale hakkında bkz: R. A. Nicholson, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, (Çev: Abdullah Kartal), UÜİFD, VII (7), Bursa 1998; Cağfer Karadaş, “Sûfi İtikadının Dönemleri”, Marife, I (2), Güz 2001, 59-71.

9 Tasavvuf felsefesinin varlık tasavvurunu da belirleyen bu düşünce hakkında ve vahdet-i vücûd terkibinin semantiğine dair günümüzde önemli çalışmalar yapılmıştır. Konuyla ilgili muhtasar bir okuma için bkz. William Chittick, Varolmanın Boyutları, (çev: Turan Koç), İstanbul, 1997, 277-297.

10 Hadîs kaynaklarında mevzu olarak addedilen bu rivayet için bkz: eş-Şeyh İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ ve Müzîli’l-İlbâs Amma’ş-Tehere Mine’l-Ehâdîsi alâ Elsineti’n-Nâs, II, Beyrut, 1351, 132.

11 Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1995, 514.

12 Titus Burckhardt, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, (çev: Fahreddin Arslan), İstanbul, 1982, 76.

13 Bilal Kemikli, Sun’ullâh-ı Gaybî Divanı: İncelem-Metin, 170-172.

14 İslam sûfilerinin nazarında hayal, akılla birlikte mârifete ulaştıran ikinci bir penceredir. İbn Arâbî’ye göre hayal olmaksızın gaybî

gerçeklikleri ifade etmek mukadder değildir. Ayrıntılı olarak bkz. Chittick, 303-321.

15 Türk edebiyatında aşk şehidi ve minâre-i Mansûr gibi mazmunlarla sıkça zikredilen bir şahsiyettir. Divan, Kitâbü't-tavâsin ve Ahbârü'l-Hallâc isimli eserleri de olan Hallac'ın düşünceleri ve yaşamı için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, İstanbul, 1996; Süleyman Uludağ, "Hallac-ı Mansûr", TDVİA, XV, 377-381.

16 Mısırlı bir sûfî şâir olan İbnü'l-Fâriz, didaktik tarzda tasavvufî tecrübelerini nazmettiği Nazmü's-Sülûk olarak da bilinen Kasîde-i Tâiyye'si ile tanınmıştır. A. J. Arlerry, "İbnülfârid", İA, V (II), 854.

17 Aslen Horasanlı olan şâir, el-Cüveynî ve el-Kuşeyrî'nin çağdaşıdır Önce Serrahs'da Ebü'l-Fazl'dan daha sonra da Nîşâbur'da Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den hilâfet aldı. Ona ait olduğu tespit edilen bir rübaisi ve Çihil Makam isimli tasavvufî bir eseri vardır. Hakkında bilgi için bkz: Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr", TDVİA, X, 220-22.

18 Yazarın burada işaret edilen görüşleri Latîfî Tezkiresi (Haz. Mustafa İsen, Ankara 1990)'nin önsözünden alınmıştır.

19 Bkz Beşir Ayvazoğlu, Aşk Estetiği, 84-85, 94.

20 M. Nur Doğan, Fuzûli'nin Poetikası, İstanbul, 1997, 41-42.

21 Ayvazoğlu, 96.

22 Edebiyat tarihinin temel kaynaklarından biri olan tezkiretü'ş-şu'arâlarda şâirlerin tasavvufî düşünce ve yaşayışları üzerinde de durulmaktadır. Bu verilerden yola çıkılarak divan şâirlerinin tasavvuf ve tarîkat ilişkisine dönük tespitler için bkz: Mustafa İsen, "Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şâirlerinin Tasavvuf ve Tarîkat İlişkileri", Ötelerden Bir Ses Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler, Ankara, 1997, 209-220.

23 Fuzûli’nin şiire dair diğer teşbih ve tanımları hakkında bkz. M. Nur Doğan, 54-55.

24 Bu görüşü, mutasavvıf şâirlerin Mevlânâ’yı referans alarak geliştirdiklerine dair bkz: Bilal Kemikli, Oğlanlar Şeyhi İbrahim Müfîd ü Muhtasar: İnceleme-Metin, (Yayınlanmamış Doçentlik Takdim Çalışması), Van 2000, 76-78.

25 Şathiyye kelimesinin semantiği ve şathiyeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa TATÇI, “Tasavvuf Edebiyatında ŞathiyyelerI-II”, Edebiyattan İçeri Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar, Ankara, 1997, 16-82; Ethem CEBECİOĞLU, “Alandışı/Layman’ların Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine”, İslâm Dergisi, S. 163, İstanbul, Mart, 1997, s. 32-34; Ali Yurtgezen, “Mânânın Yüzünü Örtmek”, Gülbank, (TYB Kahramanmaraş Şubesi Yayını), I (2), Ekim 1997, 1-2; Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı, Türk Edebiyatında Şathiyye, Ankara, 2001.

26 Bkz. Ayvazoğlu, 84-85.

27 Mehmed Çavuşoğlu, “XVI. Yüzyılda Divan Edebiyatı: Divan Edebiyatında Şiir Kavramı”, Çevren, IX (35), Eylül 1982, 53.

28 Mustafa TATÇI, “Tasavvuf ve Rumuz”, Edebiyattan İçeri, 13.

29 M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 1986, 127.

30 Bu kısımda kronolojik görüntü şu çalışmalardan hareketle yazılmıştır: M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1982; Köprülü, “Anadolu’da Türk Dil ve Edebiyatının Tekâmülüne Umûmî Bir Bakış”, Yeni Türk Mecmuası, IV (1932), 275-292; V (1933) 375-39; VII (1933) 534-553; Köprülü, “Türkler: Türk Edebiyatı”, İA, XII (2), 530-565; Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatı, Eski”, TA, XXXII (1982), 80-134; Abdülkadir Karahan, Türk Kültürü ve Edebiyatı, İstanbul, 1992, 51-76; Ömer Faruk Akün, “Divan Edebiyatı”, TDVİA, IX, 389-427; Abdulla Uçman, “Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı”, Yesevilik Bilgisi, (Haz.

Mustafa İsen, Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı), Ankara, 1998, 31-45; Abdurrahman Güzel, “Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı”, Türk Dünyası El Kitabı, III, Ankara, 1992; Azmi Bilgin, “Tasavvuf ve Türk Edebiyatı”, İlmî Araştırmalar, I (İstanbul, 1995), 61-81.

31 Esasen bu etki tek yönlü değildir, Eski Türk Dîni’nin de İslâm tasavvufuna etkisinden de söz edilmektedir. Bkz. Fuad Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Te’sîri”, (çev: Yaşar Altar), AÜİFD, XVIII (1970), 141-152. Köprülü, İslam Medeniyeti Tarihi (Ankara, 1984, 187)’inde konuyla ilgili olarak, Şerafeddin Yaltkaya’nın II. Tarih Kongresine sunduğu “Eski Türk An’anelerinin Bazı Dînî Müesseselere Te’siri” isimli tebliğini de önemli bir kaynak olarak zikretmektedir. Ayrıca İslam öncesi eski Türk inançlarının tasavvuf edebiyatının temel metinlerinden biri olan menâkıbnâme ve tezkiretü’l-evliyalarda motif olarak etkisi hakkında da bkz: Ahmet Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Ankara, 1992, 70-72.

32 Bkz. M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, 3. Basım, İstanbul, 1981, 67-69 Ayrıca ozan ve baksı kelimelerinin konumuzla ilgili olarak semantik değerlendirilmeleri için bkz. M. Fuad Köprülü, “Ozan”, Edebiyat Araştırmaları, I, İstanbul, 1989, 131-138, 142-143; a.g.y, “Bahşi”, a.g.e, 146-150, 152, 153-155.

33 Bkz. M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 14-19.

34 Osman Türer, ”Türk Dünyasında İslâm’ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Sûfî Tarîkatlaı ve Yesevî’nin Rolü”, Yesevîik Bilgisi, 302.

35 İslâmî İran edebiyatının Türk edebiyatı üzerindeki etkisi, şekil ve vezinle sınırlı değildir. Bilhassa başta mesnevîlerde olmak üzere muhtevâ, mazmun ve mefhumlarda da tesir icra etmiştir. Bu itibarla İran edebiyatı, Türk şiirinin doğasına yön veren bir âmil olarak telakki edilebilir. Bu etkiyi tasavvufî şiirlerde de görmek mümkündür. Konuyla ilgili bir değerlendirme

için bkz: Süleyman Nazif, “İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri”, Edebiyât-ı Umûmiye Mecmu’ası, II (50), 385; III (51), 72.

36 Allâh ve insân sevgisini gönüllerde yerleştirmeyi gaye edinen, Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği dînin emirlerini yerine getirmeyi telkin eden ve insânı kötü amellerden kurtarmaya çalışan manzûmeler olan hikmetleri doğuran sebepler ve hikmet geleneğinin oluşumuna dair ayrıntılı bilgi için bkz: Kemal Eraslan, “Hikmet Geleneği”, Yesevîlik Bilgisi, 143-156.

37 Eserlerini Farsça yazan Mevlânâ’nın Türk diline olan ilgisi hakkında bir değerlendirme için bkz: M. Şerefeddin [Yaltkaya], “Mevlânâ’da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler”, Türkiyat Mecmuası, IV (1934).

38 Hüseyin Akkaya, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Devletinde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızâdeliler-Sivâsîler Tartışması”, Yeni Türkiye, XXXIII (Mayıs-Haziran 2000), 118-124.

39 Bu tartışmalar, başta ünlü yazar Kâtip Çelebi’nin Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyâri’l-Ehak isimli eserinin yazılmasına sebep olmuştur. Kezâ dönemin tartışma konularından biri de tekkelerde icrâ edilen semâ ve devrândır. Kadızâdeliler tarafından bid’at olarak telakki edilen bu âyinlerin menedilmesine dâir risâleler yazıldığı gibi, sûfîler tarafından da haram olduğuna işâret eden açık bir nas olmaması cihetiyle bid’at-ı hasen olan bu âyinlerin tekke âdâbı içerisinde icrâ edilmesi vecdi artıracağına dair risaleler yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Bilal Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Semâ’ Türü ve Gaybî’nin Konuya İlişkin Görüşleri”, AÜİFD, XXXVII, 443-460; a.g.y, “Sivaslı Şâir-Mutasavvıf Abdülahad Nûrî ve Bir Şiiri”, Sivas Altıncı Şehir, I (2), Nisan-Haziran 1997, 33-34.

Edebî Şerh Geleneğimiz İçerisinde "Tasavvufî Şiir Şerhleri" / Yrd. Doç. Dr. Ömür Ceylan [s.891-895]

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Şiir ağırlıklı bir karakter gösteren klâsik edebiyatımızın geçmişten günümüze intikâl eden mîrâsı içerisinde, akademisyenlerin ve ilgililerin iltifâtına mazhar olmak bakımından en şanslı metinler -tabîî olarak- manzûm edebî nev'ilerde kaleme alınmış olan eserlerdir. Bunda Şark-İslâm dünyasının köklü bir an'anesi olan, manzûmeleri toplayarak bir divan oluşturma yânî tedvîn geleneğine bağlı çalışma kolaylığının etkisinden söz edilebilirse de, gerçekte asıl sebep, Anadolu'da şekillenen Türk edebiyatında, nazmın nesir karşısındaki tereddütsüz üstünlüğü ve bu üstünlüğün hem sebebi, hem de sonucu olan câzibesidir. Nitekim bugün dünyanın pek az edebiyatında görülebilecek olan manzûm lûgat, biyografik eser ve emsâli diğerlerini bu câzibeye borçluyuz.

Fakat kütüphânelerin daha az mürâcaat edilen raflarını oluşturan mensûr eserlerin büyük çoğunluğu ilmî veya dînî muhtevâ taşımakla birlikte, edebî kıymeti hâiz olanlarının sayısı da az değildir. Bunlar içerisinde özellikle şiir şerhlerinin ayrı bir yeri vardır. Zîrâ şiir şerhleri, herkesçe bilinen ve bugün bizim için pek kıymetli olan muhtevâ zenginliklerinin yanı sıra, eski metinlerimize nüfûz ve onları tedkik etme metot ve gayretlerimize zemin/gelenek oluşturmaları bakımından da hayâtî öneme sâhiptirler. Şiir şerhleri bahsine geçmeden önce şerhin ıstılâhî mânâsını kazanma sürecini kısaca hatırlamak faydalı olacaktır.

Şerh

Lûgatler şerhin kelime karşılığını; açma, yarma, açıklama, genişletme, îzâh etme şeklinde kaydettikten sonra terim mânâsı olarak birbiriyle ilintili iki noktanın üzerinde dururlar; "bir metnin sırlarını, ince dikkatler gerektiren ifâde ve nüktelerini açıklama, yorumlama1" ve bu yorum neticesinde kaleme alınan "açıklayıcı eser".2 Aslında her türlü açıklama ve yorumlama gayreti demek olan bu geniş anlam, şerhe; hâlihâzırda daha mevziî bir mânâya bürünen bir başka bildik ıstılâhın: tefsîrin hediyesidir. Daha önceleri her türlü metnin açıklanması karşılığında kullanılan tefsîr, vahyin inzâlinden sonra yalnız Kur'ânî bir ıstılâh hâlini alınca, önceki mânâ ufuklarını şerh kelimesine terk etmiştir.

Tefsîrin şerh üzerindeki etkisi yalnız mânâ ile sınırlı değildir. Keyfiyet îtibâriyle de büyük ölçekli bir benzerlik söz konusudur. Bursalı Mehmet Tâhir'in, Delîlü't-Tefâsîr adlı eserinde tefsîr ilminin kaynakları olarak belirlediği ilm-i sarf, lûgat, nahiv, ma'ânî, cedel, bedî', beyân, kırâat vb. ilim dallarından,3 manzûme şerhlerinde de -şârihlerin vukûfları nisbetinde- faydalanıldığı açıkça görülmektedir. Tefsîr, vahyi açıklarken esbâb-ı nüzûl veya nâsıh-mensûh gibi Kur'ân'a has bâzı ilimlerle bilgi zemînini genişlettiği gibi şerh de karşılaştığı metnin özelliklerine göre muhtevâ yelpâzesini alabildiğine renklendirebilir. Zîrâ şerh yalnız edebî metinlere değil, belki en az onlar kadar hadîs, fıkıh, kelâm, akâid, gramer, astronomi, aritmetik, geometri ve tıb sahasındaki eserlere de yazılmıştır. Bu sâha zenginliği bir terim çeşitliliğini de beraberinde getirmiş; hâşiye, hâmiş, ta'lîk, telhîs, tahlîl, te'vîl ve analyse kelimeleri küçük nüanslarla birlikte şerhin müterâdifleri olarak kullanılmıştır. Çoğunlukla kitap ve risâle şeklinde te'lif edilen şerhlere kimi zaman derkenâr veya satır arası olarak da rastlamak mümkündür.

Türk Edebiyatı'nda Şerh

Çok yönlü bir yazım türü olarak şerhin Osmanlı bilim ve kültür coğrafyasında temâyüz ettiği en önemli mekânlar, hiç şüphesiz medreselerdir. Osmanlı medreselerinde sürdürülen eğitim ve ilim programlarında şerh türünde yazılmış eserlerin hissedilir bir ağırlığı vardır. Aritmetikte Bahâüddin Âmilî'nin Hülâsatü'l-Hesâb'ına, geometride Şemseddin Semerkandî'nin Eşkâlü't-Te'sîs'ine, astronomide

Çağminî'nin el-Mülahhas fi'l-Hey'e'sine, tıpta İbni Sînâ'nın Kânûn'una, fizikte Esîrüddîn el-Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sine ve Necmüddin el-Kâtibî'nin Hikmetü'l-Ayn'ına yazılmış şerhler uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur.4

Ediplerimizin üç dilde ortaya koydukları dînî ve edebî şerhlerin sayısı ise günümüz şartlarında dahi tam bir bibliyografya oluşturmayı imkansız kılacak seviyededir desek mübâlağa yapmış sayılmayız. Sathî de olsa bir takım ön bilgilere ulaşmak amacıyla yalnız Türkçe kaleme alınmış şerhler üzerine yaptığımız bir bibliyografik araştırmadan şu neticeleri elde ettik: En fazla şerh edilen eserler: Kırk Hadis mecmûaları, evrâd mecmûaları, hilye-i nebî mecmûaları, Esmâ-i Hüsnâ risâleleri, Fıkh-ı Ekber, Fusûsü'l-Hikem, Mesnevî, Gülşen-i Râz, Bostân, Gülistân, Bahâristân; en çok şerh edilen kasîdeler: Kasîde-i Bürde, Kasîde-i Bür'e, Kasîde-i Münferice, Kasîde-i Tâ'iyye, Mevlânâ ve Urfî'nin kasîdeleri; şiirleri en çok şerh edilen şâirler: Mevlânâ, Hâfız, Urfî ve İbni Fâriz'dir. Şarihler arasında Şem'î Şem'ullâh Prizrenî, Sûdî-i Bosnevî, Davud b. Muhammed Karsî, İsmail Hakkı Bursevî, Muhammed Vecîhî Paşa ve Müstakimzâde Süleymân Sâdeddin öne çıkarken, yazdıkları şerhlerle anılan Sarı Abdullah Efendi (Şârih-i Mesnevî) ve Sofyevîzâde Bâlî Efendi (Fusûs Şârihi) de bu vâdînin şöhretli isimleridir.

Türkçe Manzûme Şerhleri ve Şârihleri (Tasavvufî Şiir Şerhleri)

XIV. yüzyılla birlikte şekillenmeye başlayan Osmanlı edebî kültürünün, filolojik ve retorik gelişimlerini çok daha önceleri tamamlayarak ortak medeniyet nağmeleri terennüm etmeye başlamış olan Arap ve Fars edebî kültürlerinin tesiri altında kalması kaçınılmazdı. Bu tesir, bir yandan Arap ve Fars dilleriyle yazılmış devrin önemli eserlerinin harâretle okunması, bir yandan da Türk diliyle eserler ortaya korken müşterek bir ses, şekil, muhtevâ ve imaj kadrosundan istifâde edilmesi şeklinde kendini hissettiriyordu. Edebî an’anenin bu tabîî gelişiminin bir gereği olarak da ilk Türkçe şerhler, Arapça ve Farsça metinlere yazılmıştır. Dolayısıyla da şerh geleneğimiz daha çok çeviri amaçlı bir karakter arz etmektedir.

Şiir şerhleri için de aynı durum söz konusudur. İlk şerhler; Mevlânâ, Hâfız, Urfî ve İbni Fâriz gibi şöhreti tüm İslâm coğrafyasını tutmuş olan şâirlerin şiirlerine yazılmıştır. Fakat edebî mahfillerde; Bürde, Bür’e, Münferice, Tâ’iyye vb. kasîdelerin şerhleri elden ele dolaşmakta iken, asıl mevzûları olmamakla birlikte edebiyatla alâkalarını her zaman canlı tutmuş olan bir başka topluluk arasında da Türkçe manzûmeleri şerh etme teşebbüsleri görülmektedir. Tasavvuf erbâbının bedîî endîşeler gözetmeden, tasavvufî düşünceyi öğretmek ve yaymak amacıyla söyledikleri şiirler arasından şathiyyâne ve girift remizlerle örülü olanları, yine bu çevreye mensup şârihlerce aynı doğrultuda şerh edilmeye başlanmıştır. Müntesiplerin eğitimi amacıyla da kullanıldığını düşündüğümüz bu şerhler o derece benimsenmiştir ki, mutasavvıflar arasında tesis olunan Türkçe manzûmeleri şerh etme geleneğimizin, son asra gelinceye dek yine onlara münhasır bir edebî faaliyet olduğu müşâhede edilmektedir.

Bildiğimiz kadarıyla Türkçe şiirleri şerh edilen ilk şâir Yûnus Emre (ö.1320-21), en eski Türkçe manzûme şârihi ise Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Efendi’dir (ö.1544).5 Yûnus’a atfedilen;

“Çıkdım erik dalına anda yedim üzümü

Bostan ıssı geld’eydür uğurladın kozumu”

matlâlı meşhur şathiyye, Şeyhzâde’nin yanı sıra Niyâzî-i Mısrî (ö.1694), İsmail Hakkı Bursevî (ö.1725) ve Ali Nakşibendî tarafından da şerh edilmiştir.6 Abdülhay Celvetî7, İ. Hakkı Bursevî8 ve Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendilerce9 (ö.1703) şerh edilen, Hacı Bayrâm-ı Velî’nin;

“Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân arasında

Bakıcak dîdâr görünür ol şârın kenâresinde”

matlâlalı meşhur ilâhîsi de Yûnus’un şathiyyesiyle birlikte en çok şerh edilen manzûmelerden biridir. XVI. yy’ın meşhur mutasavvıflarından Şemseddin Sivâsî (ö.1597) de, Murâdî mahlasıyla şiirler yazan III. Murad’ın (ö.1595) Arapça ve Farsça birkaç gazeliyle birlikte;

“Terk eylemişim çü în ü ânı

Her tarz ile bulmuşum mekânı”

“Cân u cânânın arasın hall ider mi iftirâk

Sûretâ ızhâr ider ma‘nîde olmaz yahşi bak”

“Ehli aşka oldu ey dil ibtidâ-yı sırr şart

Anlagıl meşrût-ı şartı intihâ-yı sırr şart”

matlâlı üç gazelini şerh etmiştir.10 Sivâsî’nin, III. Murad’a ait başka gazelleri de şerh ettiğini tahmin etmekteyiz fakat henüz ulaşamadık. Sirozlu Halvetî şeyhi Âyînezâde Muhammed Şemseddin Efendi (ö.1689), “Hazret-i Şârih” lâkabıyla tanınan ünlü Mesnevî şârihi İsmail Rüsûhî Dede’nin (ö.1630); “Ey ki âlemden haberdârım diyen dünyâ nedür Bugünün yârını bilmezsin eger dün yâ nedür”11 matlâlı gazeli ile Çelebi Sultan’ın;

“Ey bilen Hakkun kelâmın evvel esmâsı nedür

Evvel esmâsın bilürsen söyle ma‘nâsı nedür”12

matlâlı gazellerini, Kütahyalı Mustafa Azbî Baba (ö.1747) ise Niyâzî-i Mısrî’nin;

“Ezelden nâr-ı aşkla ben yana geldim cihân içre

Akıtdım niçe dem yaşlar gözümden tolu kan içre”13

matlâlı gazelini şerh etmiştir.

Yine XVII. asırda, yalnız şerh geleneğimizin değil

bütün bir Türk Edebiyatı’nın da en velûd müelliflerinden biri olan İ.Hakı Bursevî karşımıza çıkar. Bursevî, daha önce bahsettiğimiz Yûnus ve Hacı Bayram şerhlerinin yanı sıra yine Yûnus’un;

“Sıratdan gel sıfâta anda safâ bulasın

Hayâllere talma kim dosta mahrem olasın”14

“Yitürdüm Yûsuf’ı Ken’ân ilinde

Bulındı Yûsuf u Ken’ân bulınmaz”15

“Adım adım ilerü beş âlemden içerü

On sekiz bin hicâbı geçdim bir dağ içinde”16

matlâlı gazellerini, Âşıkpaşazâde’nin (ö.1484’ten sonra) Yûnus’a nazîre olan;

“Çıkdım bâdâm dalına anda yedim üzümü

Ol demde üzüm yedim ma‘nî buldum sözümü”17

matlâlı şathiyyesini, Hayretî’nin;

“Sînemin bâğında bitmiş bir ağaçda dört dal

Biri elma biri hurma biri sükker biri bal”18

matlâlı ilâhîsini, Niyâzî-i Mısrî’nin;

“Müşkilim var size ey Hak dostları eyleñ reşâd

Kim sevâbın vire olsun Hak katında bermurâd”19

matlâlı gazelini, Bursalı Şeyh Sahfî’nin (ö.1733);

“Seyr eyledim cihânı halk bend ile giriftâr

Âzâdlar bölügünden yok dertlülere tîmâr”20

matlâlı şathiyyesini, Şeyh Abdurrahman Efendi’nin;

“Heft su’âlim var sana ey ârif-i esrâr-ı Hak

Cum‘ada ön îdde sonra hutbe okunmak nedür”21

beytiyle başlayan manzûmesini, Ahmed adlı bir şâirin;

“Diñler isen hâlimi eydeyim ey nev-civân

Lîk benim müşkilim eyleyivirgil iyân”22

matlâlı gazelini ve kendisine ait;

“Nedür Derviş Muhammed feyz-i Mevlâya müheyyâdır

Ne belki katre şeklinde görülmüş özge deryâdır”23

matlâlı 99 beyitlik kasîdeyi Kitâbü’l-Envâr adıyla şerh etmiştir. Bursevî’nin halîfelerinden Keşanlı Süleymân Zâtî Efendi (ö.1738’ten sonra) ise şeyhi Bursevî’nin;

“Bir elif bul mekteb-i irfânda evvel bâyı sor

Kad-hamîde eyleyip râ gibi andan bâyı sor”24

beytiyle başlayan Kasîde-i Ferîdesini ve Akkirmanlı Nakşî Efendi’nin (ö.1601/1602);

“Nedür cânâ bil ol söz kim hadîs ü hem degil Kur’ân

Tekellüm itmemişdür çün perî anı ne hod insân”25

matlâlı muammâsına şerh yazmıştır. Bir diğer XVII. yy. şârihi de Edirne Gülşenî şeyhi Hasan Sezâî Efendi’dir (ö.1744). Sezâî Efendi, Niyâzî-i Mısrî’nin;

“Halk içre bir âyîneyim herkes bakar bir ân görür

Herkes görür kendi yüzün ger yahşi ger yaman görür”26

matlâlı gazelini şerh etmiştir. Bu asrın en önemli şârihlerinden birisi de hiç şüphesiz Salâhaddîn-i Uşşâkî’dir (ö.1782). Uşşâkî, Eşrefoğlu Rûmî’nin (ö.1469/1470);

“Tecellî şevki dîdârın beni mest eyledi hayrân

Ene’l-Hak sırrını cânım anınçün itmedi pinhân”27

matlâlı şathiyyesini, Niyâzî-i Mısrî’nin;

“Habs içün geldi gelür ıtlâk içün fermân bana

Evvelî kahr âhirî ihsân ider sultân bana”28

“İki kaşın arasına çekdi hatt-ı istivâ
Alleme’l-esmâyı ta‘lîm itdi ol hatdan Hudâ”[29]
ve
“Ahvâl-i ser-encâmım bu sâate irince
Diyem sana icmâlin tâ gâyete irince”[30]
matlâlı gazellerini, Üsküdarlı Nasûhî Efendi’nin (ö.1717);
“Ol nedür kim eylese ikrâr anı müşrik olur
Bu aceb kim itse inkâr şübhe yok mülhid olur”[31]
beytiyle başlayan nutkunu, Âşık Ömer’in (ö.1707);
“Sînemin bâğında bitmiş bir ağaçda iki dal
Biri alma biri hurma biri sükker biri bal”[32]
matlâlı nutku ile;
“Gûşunu benden yana tut sözlerim femden çıkar
Başına aklın yâr ise gönlünü kemden çıkar
Ârif-i billâh gerekdir bilmege dört cevheri
Üçünü kılsam beyân herbirisi mimden çıkar”[33]
dörtlüğüyle başlayan lûgazini ve İ. Hakkı Bursevî’nin;
“Katre-i hûn-ı ciger deryâ-yı şîr olmak neden
Âb-ı okyânûsdan katre kesîr olmak neden”[34]
matlâlı gazelini şerh etmiştir. Edremidli Müridzâde Mustafa Aczî Ağa (ö.1866) da Niyâzî-i Mısrî’nin;
“Her neye baksa gözün bil sırr-ı Sübhân andadır
Her n’işitse kulağın ma‘nî-i Kur’ân andadır”
matlâlı gazeli ile kendisinin;
“Sîneden müjgân okun yâr çekmesin
Dergeh-i ağyâra kanım dökmesin”
matlâlı gazeline şerh yazmış ve bu şerhler ölümünden altı yıl sonra dîvânıyla birlikte basılmıştır.[35] Tasavvuf ve tarikatler târihine dâir şimdiye

kadar yazılmış en geniş eser olan Tibyânü Vesâ'ili'l-Hakâyık müellifi Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi (ö.1882) de XIX. yy.'ın şârihleri arasındadır. Harîrîzâde, Niyâzî-i Mısrî'nin;

"Ben sanırdım âlem içre bana hiç yâr kalmadı

Ben beni terk eyledim gördüm ki ağyâr kalmadı"

"Bilenler vech-i cânânı bu cism ü cânı neylerler

Görünse şemsin envârı meh-i tâbânı neylerler"

"Tâlib-i Hakkın devâsız dertdürür sermâyesi

Anın içün âh ü zâr olur hemîn hem-sâyesi"

matlâlı gazelleri ile, Hasan Sezâî Efendi'nin;

"Âdem hemîn bu bezm-i dilârâya bir gelir

Sırr-ı cemâl-i yâri temâşâya bir gelir"

beytiyle başlayan gazelini şerh etmiştir.36 Selânikli Şeyh Ali Urfî Efendi (ö.1887), Üftâde Mehmed Muhyiddin Efendi'nin (ö.1583);

"Yine duş oldu gönül yârin cemâli şem'ine

Götürüp yüzden nikâbı gark olup envârına"

ve

"Aslını bilen kişi itmez bu yollarda karâr

Anın içün mâsivâdan bu göñül eyler firâr"

matlâlı iki gazeline;37 Cabbarzâde Arif Bey, Sünbül Sinan Efendi'nin;

"Gel ey sâlik diyem bir söz ki hakdur

İşidir hakkı şol kim hakkulakdur"38

matlâlı ilâhîsine, Seyyid Ali Şermî ise İdrîs-i Muhtefî'nin (ö.1615/1616);

"İşbu deme irince üç kez doğdum âneden

Bunca yavru uçurdum nice âşiyâneden"39

matlâlı şathiyyelerine şerh yazmışlardır. Kendi manzûmesini şerh eden son şârihimiz Süleymâniyeli Nâcim Abdurrahman Efendi (ö.1894) de;

“Biz âyineyiz sûret-i lâhût-nümâyız

Biz mazhar-ı eltâf-ı Hudâ müşt-i gedâyız”

matlâlı gazelini şerh ederek Hüviyyet-i Sübhânî ve Mâhiyyet-i İnsâniyyeye Dâir Risâledir adı altında bastırmıştır. Nakşî’nin üç, Şeyhî’nin bir gazeli40 ile Aziz Mahmud Hüdâî41 (ö.1623) ve Sun’ullâh Gaybî’nin42 (ö.1663) birer mesnevîsine yazılmış şerhlerin şârihleri hakkında ise adları dâhil hiçbir bilgimiz yoktur. Esîrî43 ve Bursevî’nin44 Muhammediye, Seyyid Muhammed Nûrü’l-Arabî’nin Dîvân-ı İlâhiyât45 ve Hüseyin Vassâf Bey’in Vesîletü’n-Necât46 şerhleri ise münferid manzûme değil de müstakil eser şerhleri olmaları îtibâriyle diğerlerinden ayrılırlar.

Nâdir de olsa başka eserler arasında manzûme şerhlerinin yapıldığını bildiğimiz gibi, manzûme şerhi olup değişik adlarla basılmış ya da kütüphâne kayıtlarına geçmiş eserler olduğunu da tahmin etmekteyiz. Ayrıca, Osmanlı Müellifleri ve Son Asır Türk Şâirleri gibi antolojik kaynaklar sâyesinde varlıklarından haberdar olduğumuz fakat henüz ulaşamadığımız birtakım şerhlerin de bulunduğunu hemen ekleyelim. Son olarak da Tâhir Olgun’un muhtelif mecmûalarda yayınladığı ve müsveddeleri Süleymâniye Kütüphânesi’ne bağışlanmış olan şerhleri, tasavvufî muhteva taşımamakla birlikte Türkçe manzûme şerhleri olmaları bakımından, burada zikretmekte fayda vardır.47

Muhtevâ ve Metot YönündenTasavvufî Şiir Şerhleri

Konunun etraflıca şekillenmesi amacıyla tasavvufî şiir şerhlerinin muhtevâ ve metot özelliklerini ana hatlarıyla özetlemeye çalışacağımız son bölüme, orijinal şerh metinlerinden kısa bir alıntıyla başlayacağız. XIX. yy. şârihlerinden Müridzâde Mustafa Aczî’nin kendi gazelini şerhinden:

Beyt:

“Sîneden müjgân okun yâr çekmesün

Dergeh-i ağyâra kânım dökmesün”

“Sîne”den murâd göñüldür. “Müjgân oku”ndan murâd nazar-ı hidâyet ve tecellî-i irâdîdür ki kalb-i mü’mine ilkâ olan muhabbet-i Mevlâdur. Kalb-i mü’minde muhabbete, sûfiyye tecellî-i irâdîdür dirler. Buyurmuşlar ki; Allâh sübhânehu ve te‘âlâ hazretleri bir mü’min bendesini tabakât-ı velâyet-i hâssa ehline irişdirüp ilhâk buyurmak murâd itdükde ibtidâ ol bendesinüñ göñlüne sıfat-ı irâdetiyle tecellî ider ve hemân ân ol bendenüñ göñlünde muhabbet-i Mevlâ zuhûra gelüb gitdikçe tezâyüd iderek ol bende bî-karâr olup taleb-i Hak derdine düşer…

“Dergeh-i ağyâr”dan murâd dâm-ı mâsıvâdur; kişi nakş u tahvîle aldanup meftûn olup bağlanup vâdî-i heyhâtda kalmakdur. Zîrâ mâ-sivâ fi’l-hakîka ‘adem-i asliyyesi üzre sâbitdür. Nitekim “leyse fi’d-dâreyni ğayrühü’d-Deyyâr” [Her iki evin (dünyanın) içindeki de ev sahibinden (Allah’tan) başkası değildir.] buyurulmuşdur. Ve dahi mâ-sivâdan murâd menba‘-ı fitne olan eşyâdur ki ta‘dâd olunur: nisvân ve hayırsız evlâd ve altun ve gümüş ve hayvânât ve hırâset ve iştiğâl-i muttasıldur ki kuttâ‘-ı tarîk-i Hakdur ve cümlesi hayât-ı dünyânıñ metâ‘ıdur. Hayât-ı dünyâ zâ’il oldukda cümlesi elden çıkar. Devlet-i bâkîye ancak hüsnü’l-me’âbdur ki ‘indallâh mevcûddur. “Kan”dan murâd şiddet-i giryeden dökilen göz yaşıdur…

Bu kısa alıntıdan da anlaşılacağı üzere şerhlerin muhtevâsını belirleyen hâkim unsur tasavvuftur. Şiirin nâzır olduğu düşünülen tasavvufî dünya anlatılırken, tasavvufî terminoloji yoğun bir şekilde kullanılır. Yorumlar çoğunlukla lafzan ya da mânen yapılan âyet-hadis iktibasları ve tasavvufun temel kaynaklarından Arapça alıntılarla desteklenir. Şârihlerimizin; sarf, nahiv ve belâğat dışında tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, hikmet, ilm-i tencîm, tıb, kimyâ, ilm-i tâbîr-i rüyâ ve ebced-muammâ gibi çok çeşitli ilim dallarında bilgileri vardır ve şerh sırasında bu ilimlerden fi‘len istifâde ederler. Şerhlerin birçoğunda şârihin manzûmeyi niçin şerh ettiğini anlattığı sebeb-i

teşrîh denilebilecek bölümler bulunur. Açıklama sırasında sık sık üç dilde manzûm iktibaslar yapılır. Çoğunlukla şâir olan şârihlerimiz kendi şiirlerinden de alıntılar yaparlar. Sözlü ve yazılı şark edebî geleneğinin büyük bir bölümüne kaynaklık eden kıssa ve menkıbeler şerhlerde de önemli bir yer tutar. Peygamber, Dört Halîfe ve ashâb-ı kirâm kıssaları, sûfî menkıbeleri, esâtirî mâceralar ve halk hikâyeleri hemen bütün şârihlerin tahkiye malzemeleridir. Kaziyye, fehvâ, mantûk, mefhûm, darb-ı mesel ve kelâm-ı kibâr adlarıyla takdim edilen çok sayıda kalıp ifâde kullanımı, ortak bir üslûp özelliği olarak karşımıza çıkar. Şerh sırasında şâirin hayatı ile bir takım bilgilerden yola çıkılarak şiirin mânâsı kavranmaya çalışılır. Şârih kendisine ve çoğunlukla başkalarına ait her türlü eserden alıntılar yapar ve göndermelerde bulunur. Bu işlem bâzan cilt ve sayfa numarası verecek kadar ciddiyetle uygulanır. Manzûmeyle alâkalı ya da alâkasız birçok konu muhâkeme edilir, tenkîde tâbî tutulur. Buna manzûmenin metni de dâhildir. Kimi zaman şerh edilen şiirin varsa farklı varyantları söz konusu edilir, kimi zamansa istinsah hatâsı bahânesiyle metin tâmirine girişilir. Tarikat içi eğitim amacıyla da kullanıldığı için umûmiyetle vaaza yakın bir anlatım tarzı benimsenir. Konuların îzâhı sırasında sık sık didaktik örneklendirmeye ve soru cevap yöntemine başvurulur.

Netice îtibâriyle klâsik şerhlerimiz; günümüzde metin tespiti, metin tedkiki, metin şerhi, metin îzâhı, metin şerhi ve îzâhı, metin îzâh ve şerhi, metin tahlili, metin tenkidi, metin çözümlemesi, metin açımlaması, metin eleştirisi vb. terimlerle ifâde edilen metin incelemelerinin hemen tamamını kendi şartları dâhilinde ihtivâ eden fevkalâde önemli kaynaklarımızdır.

1 Hüseyin Kâzım Kadri; Büyük Türk Lûgati, C. III, İstanbul 1943, s. 217.

2 Carra de Vaux; “Şerh” mad., İA, C. XI, İstanbul 1979, s. 429.

3 Bkz. Bursalı Mehmet Tâhir; Delîlü't-Tefâsîr, Hilâl Matbaası, İstanbul 1324.

4 Bkz. Cevat İzgi; Osmanlı Medreselerinde İlim I-II, İz Yayınları, İstanbul 1997.

5 Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'den 32 yıl önce vefât eden Sivrihisarlı Şeyh Haliloğlu Baba Yusuf'un bir Yunus şathiyyesini şerh ettiği söyleniyorsa da bu şerhe henüz ulaşılamamıştır.

6 Neclâ Pekolcay-Emine Sevim; Yûnus Emre Şerhleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

7 İ. Ü. Ktp. TY. 9771; Tak. Ata. Ktp. Osman Ergin 997/2.

8 Sül. Ktp. Esad Ef. 1521, Hâlet Ef. 724/1, İbrahim Ef. 374, Pertev Paşa 637, Mihrişah Sultan 189, Bay. Dev. Ktp. Genel 3506; Atıf Ef. Ktp. 1414, 1420.

9 Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 145/2.

10 Sül. Ktp. Serez 2578/8.

11 Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 1464.

12 Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 1464.

13 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 3056.

14 Sül. Ktp. Esad Ef. 1521, Hâlet Ef. 724.

15 Millî Ktp. 392.

16 Amil Çelebioğlu; "Yûnus'un Bir Şiiri'nin Şerhi", Yûnus Emre Sempozyumu Bildirileri M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (İstanbul 2 Mayıs 1991), Marmara Üniversitesi Yay., İstanbul 1992, s. 73-82.

17 Sül. Ktp. Esad Ef. 1521, Hâlet Ef. 724; Bay. Dev. Ktp. 3506; Atıf Efendi Ktp. 1414, 1420.

18 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2749/10, H. Selim Ağa Ktp. Hüdâî Ef. 469/9, 472/2, 476/2.

19 Sül. Ktp. Hâşim Paşa 27.

20 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2537/6.

21 H. Selim Ağa Ktp. Hüdâî Ef. 469/1.

22 Sül. Ktp. Esad Ef. 1521, Hâlet Ef. 385, 724, Mihrişah Sultan 189; H. Selim Ağa Ktp. Hüdâî Ef. 471.

23 H. Selim Ağa Ktp. Hüdâî Ef. 465, 466, 472; Sül. Ktp. Mihrişah Sultan 189, Pertev Paşa 258, Fatih 2652; İ. Ü. Ktp. TY. 2301; Millet Ktp. Şer'iyye 1228, 1328.

24 Sül. Ktp. Hâşim Paşa 35.

25 H. Selim Ağa Ktp. Hüdâî Ef. 592/1.

26 Şahver Çelikoğlu, Dîvân Sezâyî-i Gülşenî, Yazı Yay., İstanbul 1985; Sül. Ktp. Hâlet Ef. 681/2.

27 Sül. Ktp. Uşşâkiye Tekkesi 108; Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 997/1.

28 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 3917, Pertev Paşa 633, M. Hâlid Ef. 459.

29 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 3917, Pertev Paşa 633, M. Hâlid Ef. 459.

30 Sül. Ktp. Pertev Paşa 633, M. Hâlid Ef. 459; Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 145.

31 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2684, Hâlet Ef. 730.

32 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2684, Hâlet Ef. 730.

33 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 2684; Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 145.

34 Sül. Ktp. Uşşâkiye Tekkesi 108, Atıf Ef. 2122.

35 Dîvân-ı Edremidî Müridzâde Mustafa Aczî Ağa, Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, İstanbul 1873.

36 İ. Ü. Ktp. TY. 263.

37 H. Selim Ağa Ktp. Hüdâî Ef. 658.

38 Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 1146.

39 Sül. Ktp. Nâfiz Paşa 419.

40 Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 283.

41 H. Selim Ağa Ktp. Kemânkeş 459.

42 Sül. Ktp. Hacı Mahmud Ef. 1990.

43 İ. Ü. Ktp. TY. 2450.

44 Bulak, 1256.

45 Bay. Dev. Ktp. K. 105764/4; Tak. Ata. Ktp. O. Ergin 240; Seyyid Muhammed Nûrü’l-Arabî; Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi, Hzl. Mahmut Saadettin Bilginer, Esma Yay., İstanbul 1982.

46 Sül. Ktp. Yazma Bağışlar 2315.

47 Sül. Ktp. F. S. Türkmen 79, 88, 91, 92, 93, 94.

Türk Edebiyatı'nda Gül ve Bülbül / Yrd. Doç. Dr. Gencay Zavotçu [s.896-902]

Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Gül: “Ma’ruf çiçek ki küçük ve dikenli bir ağaçda olup şeklinin ve kokusunun güzelliğiyle meşhur ve beyne‘ş-şu‘ara bülbülün dil-dadesi olmagla mütevatirdir. Pek çok enva‘ı vardır: al, penbe, sarı, katmerli gül; gül-i ziba, gül-i sad-berg; yabani gül, hokka (veya okka) güli; tatlısı yapılan

cinsi.1" "Ma'ruf hoş kokulu şüşufe-i rengin, verd."2 Rengine ve yapraklarının rengine göre gül-i ra'na (içi kırmızı, dışı sarı), gül-i sad-berg (katmerli bir çeşit iri gül), gül-i ter (yeni açılmış taze gül) v.b. çeşitleri bulunan, güzel kokulu ve sevilen bir çiçektir. Divan Şiiri'nde açılmamış (gonca) ve açılmış haliyle takdim olunur. Açılmamış şekli vahdetin simgesi olarak algılanır. Açılmış şekli ise kulağa benzetilir ve gündoğusundan esen postacı saba rüzgarının getirdiği haberleri dinlediği şeklinde yorumlanır. Yaprakları ise kitaba, deftere, mecmu'aya, mushafa (Kur'an sayfasına) benzetilir. Tasavvufi şiirlerde ve mesnevilerde Mutlak güzelliğin simgesi ve İlahi aşkın sembolü olarak görülür.

Bülbül: "Karatavukgiller'den sesinin güzelliği ile tanınmış olan ötücü kuş (Luscinia megarhynchos)",3 "Nisan ve mayısda erkeği güzel bir sesle öten ma'uf kuş, 'andelib, hezar:…"4 Karatavukgiller familyasından ve göçmen kuşlardan olup küçük (15 ila 17.cm. uzunluğunda) ve ötüşü güzel bir kuştur. Kuzey Afrika ve ve Batı Avrupa'dan Türkistan'a kadar her yerde rastlanır ve kışı güneyde, Afrika'da geçirir. Nisan ve mayıs aylarında kuzeye gelir. Bahçelerde, alçakta yuva yapar. Pek çok türü vardır. Doğu edebiyatlarında, yaygın olarak da Fars ve Türk edebiyatlarında bülbülün gülle birlikte anıldığı ve gül bahsinin geçtiği yerlerde bülbülün de anıldığı görülür. O, gülün terane-perdazı (makamla şarkı söyleyeni) ve gül bahçesinin hoş avazı (güzel sesli olanı)'dır. Gülün açtığı ve yaz aylarında yuvasını gül bahçesinde yapar ve gece-gündüz öterek gülşen ehlini güzel sesiyle kendinden geçirir. Bülbülün gülşendeki ötüşü güle karşı duyduğu içten ve samimi bir aşkın göstergesi olarak yorumlanmış, bülbül sadık aşık, gül de ma'şuk (sevgili) olarak nitelenmiştir. "Aralarındaki bu ilişki mecazi aşk olarak kabul edilmiş, gülün aşkı ile tutuştuğu için "şeyda" (çılgın), "zar" (ağlayıp inleyen) sıfatları verilmiştir."5

Temanın Türk Edebiyatı'nda Kullanılışı:

Gül ve bülbül Türk Edebiyâtı'nda çok kullanılan bir temadır. Geçmiş devirlerden başlayarak şiir, mani, atasözü, hikâye, masal v.b. edebi ürünlerin konusunu teşkil eden temanın edebiyattaki izlerini, Anadolu sahasında onüçüncü yüzyıla kadar sürebilmekteyiz. Bu yüzyıldan önceki devirlerde yazılan Dîvânü Lugati't-Türk, Kutadgu Bilig ve Atabetü'l-Hakâyık'ta-Kutadgu Bilig'de bir-iki yerde geçen gülef (gül-âb) kelimesinin dışında-temayla ilgili bir ifadeye rastlanmamaktadır. Edebiyattaki izine onüçüncü yüzyılda rastladığımız gül ve bülbülün, ondört ve onbeşinci yüzyıllardan itibaren mısra, beyit ve şiirden eser seviyesine kadar yükseldiğine ve geniş bir boyuttta işlendiğine tanık olmaktayız.

Anadolu sahasında 13. yüzyıla kadar izini sürdüğümüz temanın, başlangıçta Türk Edebiyatı'nda beyit ve şiirlere konu olduğunu söyleyebiliriz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye ait olduğunu sandığımız Bülbül-nâme adlı küçük bir mesnevi ise, Anadolu sahasında yazılan gül-bülbül konulu ilk eserdir. Mevlânâ'ya ait olduğunu sandığımız 55 beyitlik Bülbül-nâme,6 aruzun Remel bahrinin fâ'ilâtün, fâ'ilâtün, fâ'ilün kalıbıyla yazılmış olup diğer eserleri gibi Farsça kaleme alınmıştır. Bülbül-nâme-i Hazret-i Mevlânâ başlığını taşıyan mesnevide Celâleddîn-i Rûmî isminin anılmamış olması, Mevlânâ'ya ait olup-olmadığı konusunda şüpheye açıktır. Ancak, mesnevinin

Şems-i Tebrîzî ez-û dâdî nişân (Bütün mü'minler ordusunun başını çeken

Ân ki be-ser-hayl-i cümle mü'minân Şems-i Tebrîzî bunu anlatmak istiyordu.)

şeklindeki, Şems-i Tebrîzî'yi bütün mü'minler ordusunun başı ilan eden son beyti bizim için önemlidir. Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî arasındaki yakınlık dikkate alınırsa, son beyitteki söylemin Bülbül-nâme'nin Mevlânâ'ya ait olabileceğini güçlü bir olasılık haline getirdiğini

söyleyebiliriz. Gül ve bülbülün kahraman olarak kullanıldığı mesneviden anlaşılan: Şairin amacının gül-bülbül kıssası yazmak değil, kahraman olarak gül ve bülbülü de kahramanlar arasına kattığı mesnevide okuyucuya ahlaki ve felsefi düşüncelerini aktarmak olduğudur.

Mevlânâ'nın ismi şimdiye kadar duyulmamış olan Bülbül-nâme adlı mesnevisinin tamamı gül ve bülbül temasına odaklanmamıştır. Sonundaki Temmet: sene 66 zilhicce 24 kaydından yazılış tarihinin H.666-Mevlânâ'nın ölüm tarihinin H.672-673/M. 1273 olduğunu hatırlarsak-olduğunu sandığımız Bülbül-nâme 55 beyitlik hacmine rağmen zengin bir olay örgüsünü ihtiva etmektedir. Kahramanlardan gül ve bülbül mesnevinin baş tarafındaki ilk 18 beyitte, bu 18 beyit içerisinde de 4 ilâ 18. beyitler arasında bahis konusu edilmişlerdir. Mesnevinin tamamının üçte biri kadar tutan bu kısımdan sonra gül ile bülbülün adları zikredilmez. Her ikisinin de, ölümleriyle birlikte 18. beyitten i'tibaren konu haricinde kalışlarına şahit oluruz. Fakat onların ölümlerinin mesnevinin akışında bir durgunluğa veya kopukluğa yolaçtığı söylenemez. Küçük hacmine karşılık mesnevi 18. beyitten sonra farklı olaylarla sürüp gider. Mesnevi boyunca değişen olaylar, birinin sonucunun diğerinin sebebi olduğu bir olay zincirinin halkalarını oluştururlar. Olayların sürekli değişmesi, mesnevide bir bütünlüğün olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Tamamının okunmasından Bülbül-nâme'-de bir bütünlük olduğu hemen sezilir. Bu bütünlük, gül ve bülbül teması etrafında değil, konu birliği etrafında oluşmuş bir bütünlüktür. İyilik yapan iyilik, kötülük yapan da kötülük bulur anafikrini işlendiği mesnevide bütünlüğü sağlayan, beş kez yinelenen "İyiliğe iyilik, kötülüğe de kötülük ulaşır" ifadesidir. Gül ve bülbül de, konu bütünlüğü etrafında kaleme alınmış bu ahlakî ve öğretici mesnevide olayların akışına katkıda bulunan birer kahraman konumundadırlar.

XIII. yüzyılda yazıldığını sandığımız ve Mevlânâ adına kayıtlı olan bu Bülbül-nâme'den sonra, Anadolu sahasında Hikâye-i Bülbül-nâme ile Bülbül-nâme adlı bir mesnevi vücuda getirilmiştir. Bunlardan ilkinin, Hikâye-i Bülbül-nâme'nin yazarı belli değildir. İkincisi ise Rifâ'î adlı bir şâire aittir.

Ebû 'Alî Sînâ ve Hâtem-i Tâî Hikâyesi ile birlikte basılmış bulunan Hikâye-i Bülbül-nâme,7 konu i'tibarıyla 'Attâr'a atfedilen Bülbül-nâme'nin genişletilmiş, mensur bir çevirisi şeklindedir. Hikâye'nin yazarı hakkında her hangi bir bilgi mevcut değildir. Düşüncemiz, 'Attâr'a atfolunan Bülbül-nâme'nin Anadolu sahasında ya ağızdan ağıza anlatmalarla genişlediği ve sonraki devirlerde yazıya geçirildiği, ya da Bülbül-nâme'yi esas alan birileri tarafından hikayeleştirildiği, fakat daha sonraları yazarının adının unutulduğu şeklindedir.

Hikâye-i Bülbül-nâme'nin konusu, 'Attâr'a atfedilen Bülbül-nâme'de olduğu gibi kuşlarla bülbül arasında geçen olaylar etrafında oluşmuştur. Bülbülün gül bahçesinde, güle karşı hoş sesiyle ötüşünden rahatsız olan kuşların, onu Hz. Süleyman'a şikâyet etmeleriyle başlayan olaylar zincirinde bülbül aşkta samimiyeti, doğruluğu ve dürüstlüğü; şikâyetçi kuşlar ise kıskançlığı, çekememezliği ve kötülüğü temsil ederler. Hz. Süleymân'ın âdil hükümdar ve yargıç konumunda olduğu Hikâye'de, kuşların şikâyeti üzerine Hz. Süleymân tarafından divâna getirilen bülbül başarılı bir savunma yapar. Şikâyetçi kuşlara verdiği ma'kûl cevaplarla suçsuzluğunu ıspatlamağa çalışır. Kahraman kadrosunun Attâr'a atfedilen Bülbül-nâme'deki kadrodan daha geniş olduğu Hikâye'nin, hangi devir ürünü olduğu da belirgin değildir. Kahramanların konuşmalarından bir halk metni olduğu anlaşılan Hikâye'nin dil özelliklerinden yola çıkarak dönemi hakkında bir tahminde bulunmak gerçeği yansıtmayabilir. Hikâye metninin tamamının harekeli oluşu ve imladaki tutarsızlıklar (doğu dillerinden

geçmiş olan kelime ve terkiplerin yazılışındaki tutarsızlıklar, Türkçe bazı eklerin ve ifadelerin Eski Anadolu Türkçesi devresinden sonra pek kullanılmamış olmaları), Hikâyenin 14. yüzyılın sonları veya 15. yüzyıl ürünü olabile-ceğini düşündürmektedir.

Hikâye’nin bu yüzyıllar ürünü olduğu yolundaki kanaatimizde, bir arada bulunduğu Ebû ‘Alî Sînâ ve Hâtem-i Tâî gibi hikâyeler ile Dede Korkut Hikâyeleri’nin 15. yüzyılda yazıya geçirilmiş olmalarının etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Hikâye-i Bülbül-nâme ile yakın devirde yazıldığını sandığımız diğer bir eser Rifâ’î’nin Bülbül-nâme’sidir.8 Paris Milli Kütüphânesi, Farsça Yazmalar Bölümü’nde, 7 (A.F.2147) numaradaki bir mecmua içeri-sinde bulunan Rifâ’î’nin Bülbül-nâme’si, Doç. Dr. Hüseyin AYAN tarafından bulunarak 1981 yılında ilim âlemine tanıtılmıştır.

Bülbül-nâme’nin bilinen tek nüshası da Paris Milli Kütüphanesi’ndeki bu mecmua içerisinde, 196b-209a arasındaki nüshadır. Mesnevi nazım şekliyle yazılmış olan eser, aruzun Hezec bahrinin Mefâ’îlün, mefâ’îlün, fe’ûlün kalıbıyla yazılmıştır. Yazıldığı devir hakkında mesnevi’de ve başka kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlayamadığımız Bülbül-nâme’yi, eserde kullanılan Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerine istinaden (gelecek zaman eki olarak kullanılan-ısar,-iser; olısarsın, idisersin, ikinci teklik şahıs emir eki olarak kullanılan-gıl,-gil; digil, eylegil, olgıl v.b., gerundium veya zarf-fiil olarak kullanılan-uban,-üben; idüben, susayuban, oluban v.b.) 14 veya 15. yüzyıllar (ağırlıklı olarak da 15. yüzyıl) ürünü olarak kabul edebiliriz. (Mesnevi’yi bulan Hüseyin Ayan da, dil özelliklerinden hareketle onun 15. yüzyıla yakın bir devirde yazılmış olabileceği görüşündededir.) Şâirinin mahlasının Rifâ’î olduğu mesnevi boyunca söylenmiş olan 20 gazel ve bir kasidenin mahlas beyitlerinden anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında ise kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır.

Hakkındaki bilgileri bu şekilde özetleyebileceğimiz Rifâ'î'nin Bülbül-nâme'si 325 beyitlik küçük bir mesnevidir. Konusunu bülbülün güle karşı duyduğu derin sevginin oluşturduğu Bülbül-nâme'yi yazarken Rifâ'î'nin kimden etkilendiği hususunda bir şey söylemek şimdilik iimkansızdır. Çünkü Rifâ'î'nin eseri gül-bülbül konulu diğer eserlerle benzerlik göstermemektedir. 325 beyitlik hacminin yarısına yakın kısmının şâirin söylediği gazellerden oluşması, Rifâ'î'nin gül ve bülbül hikâyesini anlatmanın yanısıra şâirlik kudretini gösterme eğiliminde olduğunu da yansıtmaktadır. Mesnevi boyunca güle saba aracılığıyla haberler gönderip, vuslat talebinde bulunan bülbülün acıklı sonu da, mesnevinin diğerlerinden ayrılan, farklı bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

XIV veya XV. yüzyıllardaki bu iki eserden sonra XVI. yüzyılda gül ve bülbül konulu eserlerde artış olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzyılda yazılan eserlerin çoğu Gül ü Bülbül adıyla yazılmıştır. Adını anacağımız ilk eser ise yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış olan Vâhidî'nin Gül ü Bülbül'üdür. Vâhidî'nin Gül ü Bülbül'ünden sonra Türk Edebiyatı Fazlî'nin kaleminden, ünü günümüze ulaşan Gül ü Bülbül mesnevisini kazanmıştır. Yüzyılın ortalarında yazılan bu eserden sonra, yine mesnevi nazım şekliyle yazılmış İznîkli Bekâyî'nin Gül ü Bülbül'ü ile karşılaşmaktayız. Gül ü Bülbül adlı eserlerin sonuncusu, aynı zamanda bir şair olan Kırım Hânı Gâzi Giray'a aittir. Aralarında isim benzerliği bulunan bu eserlerin dışında, yüzyılın diğer bir eseri; Münîrî'nin Gülşen-i Ebrâr ve Ma'den-i Esrâr mesnevisidir.

Vâhidî'nin Gül ü Bülbül'ü[9] 15 varaklık bir risâledir. Risâle, yazılış tarihi i'tibarıyla XVI. yüzyılın ilk eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonundaki fî gurre-i sene recebü'l-mürecceb min şuhûr-ı sene seb'a vü 'ışrîn ü tis'a mi'e ifadesi, onun H. 927/M.1520 senesinde yazıldığını beyan etmektedir. Eser Osmanlı sultanı I. Selim (Yavuz Sultan Selim) adına yazılmıştır. Eserin başında devrin padişahının övgüsü bahsinde geçen

Sultan oğlu sultan, Sultan Selim Han takdiminden, bunun hangi Selim olduğunu anlamak imkansızdır. Aynı zamanda eserin bitiriliş (temmet) zamanını beyan eden H.927/M.1520 tarihinden, adı anılan padişahın I. Selim (Yavuz Sultan Selim) olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihin Yavuz Sultan Selim'in ölüm yılıyla aynı olduğunu hatırlarsak, Vâhidî'nin Gül ü Bülbül'ü Padişah'ın ölümün-den kısa bir süre önce yazdığını söyleyebiliriz.

Gül ü Bülbül'ün bilinen tek nüshası Kayseri Râşit Efendi Kütüphânesi, 582/2 numaralı yazma içerisinde,77b-90b yaprakları arasında bulunmaktadır. Nesir-nazım karışık bir tarzda kaleme alınmış olan Gül ü Bülbül'ün dili Farsça'dır. Yazarı Vâhîdî hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Eserinin yazılış tarihinden yola çıkarak Yavuz Sultan Selîm devri şâirlerinden olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Vâhîdî, zamanının birinci derecede isim yapmamış şâirlerinden biri olmalıdır. Gül ü Bülbül'ü Farsça olarak kaleme alması, O'nun iyi derecede bir Farsça öğrenim gördüğünü izlenimini vermektedir.

Yüzyılın İkinci eseri, Fazlî'nin Gül ü Bülbül Mesnevisi'dir.10 Kara Fazlî nâmıyla (Kara: lakap, Fazlî: mahlas) meşhur olan Şâir, Gül ü Bülbül'ü H. 960/M. 1553'te yazmış ve bu eseriyle şöhreti yakalamıştır. Kânûnî Sultan Süleymân devrinde yetişen Fazlî kaynaklarda mesnevi şâiri olarak takdim edilmektedir. İstanbul'da doğmuş ve düzenli bir medrese eğitimi görmemiştir. Çocukluğunda Arapça nahv ve sarf dersleri aldıktan sonra Üsküplü Riyâzî'den Farsça dersleri almış, gençliğinde ise şâir Zâtî'nin Fâtih Câmi'i avlusundaki dükkanına devam etmiştir. Kânûnî'nin üç şehzâdesiyle sancağa çıkmış ve hayatının sonlarında reisülküttaplığa kadar yükselen Fazlî, H. 971 tarihinde ileri bir yaşta Kütahya'da ölmüştür. Mesnevi nazım vadisinde Hümâ vü Hümâyûn, nesir-nazım karışık Nahlistân ve 1000 rübâ'îden oluşan bir eserin sahibi olan Fazlî'nin bu

eserleri günümüze ulaşmamıştır. Şâir'in adı, elimizdeki tek eseri Gül ü Bülbül ile anılmıştır.

Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ü, Türk Edebiyatı'nda yazılmış gül ve bülbül konulu hikâyeler içerisinde en tanınmiş olanıdır. 2455 beyit hacmindeki eser, düzenli bir mesnevi tertibindedir. Yazıldığı tarihten i'tibaren beğeniyle okunup istinsahları (yazmaları nüshaları) yapılmış olan Gül ü Bülbül'ün Türkiye kütüphânelerinde yirmiden fazla yazması bulunmaktadır. Fazlî Gül ü Bülbül'ü Şehzâde Mustafâ'nın yanında bulunduğu sırada yazmış ve O'na sunmuştur. Baş taraflarındaki dinî şiirlerle devir büyüklerine söylenmiş olan medhiyelerde nispeten ağır bir dil kullanılmasına karşılık hikâye kısmının dili sâde ve anlaşılırdır. Mesnevinin bitiriliş tarihi H.960/M.1553 senesidir. Bu tarih Hâtime bölümünün sonundaki

Yazdı târîhi hâme-i şengül
Defter-i mûnis-i Gül ü Bülbül

beytinin ikinci dizesinin harflerinin sayısal değerlerinin ebced hesabıyla toplamına karşılık düşmektedir. Tasavvufî ve allegorik bir karakteri olan Gül ü Bülbül, aruzun Hafif bahrinin Fe'ilâtün, mefâ'ilün, fe'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Gül ü Bülbül'de Fe'ilâtün, mefâ'ilün, fe'ilün kalıbını tercih etmesi Fazlî'ye rahat bir söyleyiş imkânı sağlamıştır. Şâir veznin iki şekilde kullanılabilmesi özelliğinden istifâde ederek ihtiyaç duydukça ilk tef'ileyle son tef'ilenin ilk hecelerinin kapalı şeklini tercih ederek (Fâ'ilâtün,…,fâ'lün veya fe'ilün) düşüncesini daha rahat ifade edebilme olanağına ulaşmıştır. Mesnevide kahramanlar birer sembolden ibarettir. İşlenen ana tema ise varlığın birliği (vahdet-i vücûd)' düşüncesidir. Mesnevinin asıl kahramanları olan gül Mutlak varlığı (İlâhî sevgili), bülbül ise ona ulaşmayı arzulayan ve bu uğurda pek çok sıkıntı ve eziyetlere katlanan sâdık âşığı temsil ederler. İyi veya kötü karakterlerin temsilcileri olan diğer

kahramanlar ise olayların gelişimine doğrudan veya dolaylı olarak katkıda bulunurlar.

Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ü Batı'da en çok yankı uyandıran eserlerden biridir. Batılı araştırmacıların da dikkatini çeken mesnevinin tamamı veya ba'zı bölümleri çeşitli Avrupa dillerine çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Eseri özgün bulan Hammer mesnevinin tamamını Almanca'ya çevirmiş ve 1834'te Türkçe aslıyla birlikte Peşte'de Gül ü Bülbül das İst Rose und Nachtigall adıyla yayınlamıştır. Çeviride kafiye uygunluğuna dikkat eden Hammer'in bu çevirisi edebiyat araştırmacıları tarafından başarılı olarak değerlendirilmiştir. Hammer'in yanısıra, Dora D'Istria bazı bölümlerini Fransızca'ya, J.W. Gibb de İngilizce'ye çevirmişlerdir.

XVI. yüzyılın günümüze ulaşan ikinci mesnevisi, İznîkli Bekâyî'nin Gül ü Bülbül'üdür.11 Bekâyî, eserini Şehzâde Murâd adına yazmıştır. Mesnevinin baş tarafında Medh-i Şeh-zâde-i Cüvân-baht başlığıyla söylediği medhiyeden eserin Şehzâde Murâd adına tertib edildiği anlaşılmaktadır. 935 beyitlik mesnevi aruzun Hezec bahrinin Mefâ'îlün, mefâ'îlün, fe'ûlün kalıbiyla yazılmış ve H. 973 tarihinde tamamlanmıştır. Bu tarihi, Hâtime kısmındaki

Bekâyî kim bu nazmı itmiş-idi
Tokuz yüz yetmiş üçe yetmiş-idi

beytinde Şâir'in kendisi beyan etmektedir. Bekâyî'nin Gül ü Bülbül'ünün,-alt bölümler düzeyinde-konu bakımından Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ünden etkilendiği anlaşılmaktadır. Fakat bu etki mesnevinin tamamını kapsayacak derecede geniş değildir.

Münîrî'nin Gülşen-i Ebrâr ve Ma'den-i-Esrâr mesnevisi de yüzyılın gül ve bülbül temasını işleyen bir eseridir. Mesnevi 'Attâr'a atfedilen Bülbül-nâme'nin genişletilmiş bir çevirisidir. Şairi Münîrî hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamaktadır. Der Medh-i Şâh-zâde-i Celâlet-me'âb

Hazret-i Sultân Selîm-i ‘Âlî-cenâb ve Sebeb-i Te’lîf-i Kitâb başlığı altında beyan ettiği üzere eseri Şehzâde Selîm’e sunmuştur. Fakat baş taraftaki Kânûnî Sultân Süleymân medhiyesinden Kânûnî Sultân Süleymân devrinde yaşadığı; mesneviyi adına yazmasından da Şehzâde Selîm’in yardımlarını gördüğü anlaşılmaktadır.

Oturmışdum Gelibolu’da bir gün
Ferâgat köşesinde şöyle mahzûn

beytinden anlaşılacağı gibi, Münîrî eserini Gelibolu’da yazmıştır. Eserin konusunu ‘Attâr’a atfolunan Bülbül-nâme’den alan Münîrî bununla yetinmemiş, ‘Attâr’ın mesnevilerindeki tertip tarzı ile Bülbül-nâme’nin veznini de örnek almıştır. Hezec bahrinin Mefâ’îlün, mefâ’îlün, fe’ûlün kalıbıyla yazılan Gülşen-i Ebrâr ve Ma’den-i Esrâr-’Attâr’ın mesnevilerinde yaptığı gibi-alt bölüm ve fasıl aralarına konuya uygun kıssa ve fıkralar yerleştirilerek hacimce hayli genişletilmiştir. Öyle ki ‘Attâr’a isnad olunan Bülbül-nâme 475 beyitten ibaretken, Münîrî kıssa ve fıkralarla 5204 beyitlik bir eser vücuda getirmiştir. Bülbül-nâme’nin on katından fazla bir hacme sahip olan Gülşen-i Ebrâr ve Ma’den-i Esrâr, bu yapısıyla te’lif-tercüme bir eser ortaya koymuştur. Bülbül-nâme’nin kopyası olan mesnevinin ondan farklı olan yanının, uzun soluklu yapısı olduğunu söyleyebiliriz.

XVI. yüzyılda yazılan Gül ü Bülbül adlı eserlerden biri de; Kırım Hânı Gâzî Giray’ın Gül ü Bülbül adlı eseridir.12 Eserin varlığından, şairi gibi Kırım Hanları’ndan olan Hâlim Giray’ın tertib ettiği Gül-bün-i Hânân haber vermektedir. Gülbün-i Hânân’da, Gâzî Giray’ın Gül ü Bülbülü hakkında: “Fuzûlî-i Bagdâdî’nin Beng ü Bâde manzûmesine yaptığı Gül ü Bülbül nazîresi… kıymet-dâr eserlerindendir.” denilmektedir. Gâzî Giray’ın Gül ü Bülbül’ü de ulaşamadığımız için hakkında değerlendirme yapamadığımız

esreler arasındadır. Fakat, hakkında verilen bilgiden gül ve bülbül temasıyla fazla ilgili olmadığı anlaşılmaktadır.

XVI. yüzyılda adından bahsedeceğimiz son eser, yüzyılın sonlarına doğru (1588) Şemseddîn Sîvâsî tarafından yazılan Gülşen-âbâd'dır.13 Mesnevi nazım şekliyle ve aruzun Hezec bahrinin Mefâ'îlün, mefâ'îlün, fe'ûlün kalıbında yazılmış olan eser tasavvufî bir karaktere sahiptir. Kahramanlarını çiçekler ve gülün oluşturduğu mesnevide kahramanlar birer sembol durumundadırlar.

Gülün şeyhi (mürşid-i kâmil), çiçeklerin ise sâlikleri temsil ettiği Gülşen-âbâd'ı, gül ve bülbül temasına fazla yer vermediği için tema üzerine yazılmış eserlere dahil etmemizin yanlış olacağı kanaatindeyiz. Mesnevide birinci derecede önemli bir kahraman olmayan bülbül, Zümre-i Şükûfe Gülün Zuhûrın Murâd İtdükleridür başlıklı kısımda ve mesnevinin tamamında üç-beş beyitte bahis konusu edilmiştir. 557 beyitlik mesnevide bu üç-beş beytin dışında bülbülün adına rastlanmamaktadır.

Tema üzerine yazılan eserler silsilesi XVII. yüzyılda 'Ömer Fu'âdî Efendi'nin Bülbüliyye'si14 ile devam etmiştir. Şâiri 'Ömer Fu'âdî Efendi hakkında Kaynaklarda Şa'bâniye tarikatından Safranbolulu Muhammed Emîn Efendi'nin halifelerinden olduğu ve H.1046'da vefat ederek Şa'bâniye dergâhına defnedildiğinden başka bir bilgiye rastlanmamaktadır. Mesnevi nazım şekliyle ve aruzun Hezec bahrinin Mefâ'îlün, mefâ'îlün, fe'ûlün kalıbında yazılmış olan Bülbüliyye, şâirinin kişiliğiyle özdeş, tasavvufî bir eserdir. Tasavvufí çehresinin yanısıra aynı zamanda didaktik (öğretici) bir eser olan Bülbüliyye'nin, sonundaki Beyân-ı Târîh-i Te'lîf kısmından H.1033/M. 1623-24 tarihinde bitirildiği anlaşılmaktadır.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız 'Ömer Fu'âdî Efendi'-nin Bülbüliyye'si, XVII. yüzyılın gül ve bülbül üzerine yazılmış tek eseri durumundadır. Eser 'Attâr'a atfolunan Bülbül-nâme ile onun genişletilerek Türkçe'ye çevrilmiş

şekli olarak nitelediğimiz Hikâye-i Bülbül-nâme'nin bir bileşkesi görünümündedir. İçeriğinden, 'Ömer Fu'âdî Efendi'nin adı geçen her iki eseri de görüp incelediği ve Bülbüliyye'yi yazarken bu iki eserden ('Attâr'ın Bülbül-nâme'si ile Hikâye-i Bülbül-nâme) büyük ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır. Bu iki eserin bileşkesi olmakla birlikte, Bülbüliyye'de 'Ömer Fu'âdî Efendi'nin tasavvufî görüşlerine de yer verdiğini ve bazı motiflerde değişiklikler yaptığını belirtmek gerekir.

XVIII. yüzyılda yazılmış olan gül-bülbül konulu eserler; Manisalı Birrî Mehmed Efendi'nin Bülbül-nâmesi ile Hayâtî'nin eseri (Bülbüliye veya Bülbül-nâme)'dir. Bu iki eserden Birrî'nin Bülbül-nâmesi'ni yüzyılın ilk eseri olarak kabul edebiliriz. Nâbî gibi XVII. yüzyılda yetişmiş olmakla birlikte XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ölen Manisalı Birrî Mehmed Efendi, Bülbül-nâme'yi bu yüzyılda yazmıştır. Eserin sonunda bitiriliş tarihini beyan eden

Tamâm oldı kitâbım ey du'â-gûy

şeklindeki tarih mısra'ının ebced hesabıyla H.1117 yılına karşılık düşmektedir. Milâdî 1705/1706 yıllarına karşılık düşen bu tarihten hareketle, Şâirin Bülbül-nâme'yi ölümünden kısa bir süre önce yazdığını söyleyebiliriz.

Birrî'nin Bülbül-nâme'si15 'Ömer Fu'âdî Efendi'nin Bülbüliyye'sinin nesren yazılmış şeklidir. Nesir şeklinde yazılmış olmakla birlikte Birrî eserini mısra, beyit, gazel, kıt'a ve kaside gibi şiirlerle de desteklemiştir. Fakat mensur kısmının manzum kısmıyla kıyaslanamıyacak ddüzeyde olması nedeniyle Bülbül-nâme'yi nesir sahasında yazılmış bir eser olarak kabul etmeliyiz. Hayâtî'nin eserine ulaşamadığımız için, aynı zamanda XVIII. yüzyılın elde mevcut tek eseri olan Birrî'nin Bülbül-nâme'si süslü ve ağdalı bir dille yazılmıştır. Bu dil özelliğinden dolayı Bülbül-nâme, Türk Edebiyatı'ndaki gül-bülbül hikâyeleri içerisinde süslü nesirle yazılmış ender

örneklerdendir. Eski Türk Edebiyatı'nda okuyucuyu bilgilendirme amacında olan edebi metinlerin sade veya orta nesirle kaleme alındıklarını hatırlarsak (nâsirler bu tür metinlerde sade ve orta nesri tercih ederlerdi), Bülbül-nâme'nin benzerleri içerisinde sıradışı olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır. Burada aydınlatılması gereken husus; Birrî'nin Bülbül-nâme'yi yabancı kelime ve terkip eşliğinde seci'li, süslü ve ağdalı bir nesirle yazma sebebinin ne olduğudur. Bizce bunun nedenini tek bir noktaya bağlamamak gerekir. Birrî'nin Bülbül-nâme'yi süslü nesirle yazmış olmasını iki sebebe bağlayabiliriz. Bunların birincisi; kendisine Bülbül-nâme'yi yazma önerisinde bulunan dostu Sânî Ahmed Efendi'nin sözleri olabilir. Birrî Bülbül-nâme'nin baş tarafında eserin yazılış sebebini anlatırken bir gün Sânî Ahmed Efendi'nin elinde bir kitapla yanına geldiğini ve kitabı göstererek: "Gerçi bu manzûmenin bâtını ma'mûr ammâ zâhiri harâbdur. Eger aña basar-ı basîretle nazar ve ol nazmı nesre tebdîl ider iseñ bir nâzük eser olmak bilâ-ihtiyârdur." diyerek kendisinden bu eseri gözden geçirip, nesir sahasında yazması isteğinde bulunduğunu söylemektedir. Birrî, bu istek doğrultusunda eseri nesirle ifade etmiş, fakat dış görünüşünü beğenmeyen dostunun sözlerini de kulak ardı etmeyerek üslûbuna özen göstermiştir. Bu özen biraz aşırılığa kaçmış ve Birrî'nin sanat ve hüner sevdasının da eklenmesiyle süslü nesirle yazılmış bir hikâye metnini ortaya çıkarmıştır.

Bülbül-nâme'nin süslü nesirle yazılmış olmasının ikinci nedeni; Birrî'nin kendisine duyduğu aşırı güven ve kendini beğenmişlik olabilir. Eserinin baş tarafında dönemin ünlü şâirleri ile Manisa'da bir arada bulunurken pek çok bedelsiz şiir söylediğini belirten Birrî, bir divân tertip ettiğini ve bu divânın zamanın şairleri tarafından beğenilip örnek alındığını söylemektedir.

Aslında devrinin birinci derecede ünlü şairlerinden olmayan Birrî’nin bu sözleri, kendine aşırı güvenen, kendini beğenmiş bir yapıya sahip olduğunun ipuçlarını vermektedir. Bu kendine aşırı güvenin san’at gösterme sevdasıyla birleşmesi sonucu Birrî Bülbül-nâme’yi süslü nesirle yazmayı mizacına uygun bulmuş olabilir.

Birrî ‘Ömer Fu’âdî Efendi’nin Bülbüliyesi’ne bir ilavede bulunmamıştır. Eserinin okunması da gösterecektedir ki, O alt konularda bile örnek aldığı Bülbüliyye’nin olay örgüsüne bağlı kalmıştır. Fakat süslü nesirle yazdığı Bülbül-nâme’nin anlaşıl-ması için okuyucunun hikâyenin dilini anlayabilecek bir kültür seviyesinde olması gerekir.

XVIII. yüzyılın ikinci eseri; Hayâtî mahlaslı bir şâire aittir. Eserinin ismini de tam olarak öğrenemediğimiz Hayâtî hakkında kaynak eserlerde herhangi bir bilgiye rastlan-mamaktadır. Ancak, dileride belirtileceği üzere, ‘İlmî’nin gençliğinde yetişkin bir şair olduğunu belirttiği Hayâtî,-’İlmî’nin Bülbüliye’yi 1806’da yazdığı göz önüne alınırsa-18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olmalıdır.

Hayâtî’nin kendisinden ve eserinden bizi haberdar eden XIX. yüzyılda yazılmış olan ‘İlmî’nin Bülbüliyesi’dir.16 XIX. yüzyıl şâirlerinden olduğunu sandığımız ‘İlmî, Bülbüliye’yi Hayâtî’nin eserinden faydalanarak yazmıştır. Bülbüliye’nin baş tarafındaki:

Çünki hengâm-ı cüvânîde meger
Ol ki üstâz-ı ecell ü reh-ber
(…)
Oldı dünyâda şeh-i nükte-verân
Şâir-i nâdire-gû-yı devrân
Mahlas-ı pâki Hayâtî’dür anuñ
‘Ömri çok ola o gül-pîrehenüñ
Farz idüp bülbüle ‘aşkı isnâd

Eyledi hûb latîfe îrâd

Der miyân-ı gül ü bülbülde ne var

Farz idüp itdi beyân ü izhâr

Lîk mensûr çü dürr-i meknûn

Yazılup olmış-ıdı ‘işve-nümûn

beyitlerinde ‘İlmî, zamanın nâdire söyleyen ve üstâdı olarak nitelediği Hayâtî’nin gül ve bülbülü konu alan mensur bir eser yazdığını söylemektedir. ‘İlmî’nin Bülbüliye’si de Hayâtî’nin eserinin nazma çekilmiş şeklidir. Eserini mensur olarak yazmış olan Hayâtî,

‘İlmî’nin Oldı dünyâda şeh-i nükte-verân

Şâir-i nâdire-gû-yı devrân

beytinde şâir-i nâdire-gû-yı devrân şeklindeki tanıtımdan anlaşılacağı üzere şâir olarak tanınmıştır. Fakat kaynaklarda ne kendi, ne de eseri hakkında bir bilgi mevcut değildir. Bu durumu Hayâtî’nin birinci derecede önemli bir şâir olmadığı ve bu yüzden adının kaynak eserlere geçmediği şeklinde yorumlayabiliriz.

‘İlmî’nin yukarıdaki beyitlerde belirttiği üzere Hayâtî’nin gül ve bülbül konulu eseri mensur bir eserdir. İçeriği hakkında ‘İlmî’nin Bülbüliye’si sayesinde bilgi edindiğimiz eserin fazla hacimli olmadığı anlaşılıyor. Eser’in gül ve bülbül konulu diğer eserlerden ayrılan belirgin özelliği-’İlmî’nin Bülbüliyesi ile ortak olduğunu sandığımız-şikâyet makamının Osmanlı Sultanı olmasıdır.

XVIII.yüzyılın bu iki eserinden sonra ‘İlmî’nin Bülbüliye’si, Abdurrahîm Utızîmenî’nin Gül ü Bülbül’ü, Âgâh Osmân Paşa ile Yenişehirli ‘Avnî’nin Bülbül-nâme’leri XIX. yüzyılda yazılmış eserler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Sonunda ebced hesabıyla bitiriliş tarihini veren

Hakk’a hamd ol bu dem oldı tamâm

Bülbüliyyem ola makbûl-ı enâm

tarih beytinden (H. 1220/M.1805-1806) ‘İlmî’nin Bülbüliye’-sini XIX. yüzyılın ilk eseri olarak kabul edebiliriz. Hayâtî’nin eserini:

Lîk mensûr çü dürr-i meknûn

Yazılup olmışıdı ‘işve-nümûn

beytinde mensur bir eser olarak tanıtan ‘İlmî, akabindeki

Anı gördükde çü bu resme hemân

‘Abd-i pür-cürm ü kusûr u nisyân

Câme-i nazmla itdi tezyîn

Anı üslûb-ı kadîm üzre hemîn

A’ni ‘İlmî-i fütâde-pâ-mâl

Nazm-ı mezbûra güşâd eyledi bâl

Olıcak hemi-i lutf-ı Bârî

Câme-i nesrden oldı ‘ârî

beyitlerinde onu nazma çekerek Bülbüliye’yi meydana getirdiğini beyan etmektedir.

Hakkında kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadığımız ‘İlmî, 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olmalıdır.

Çünki hengâm-ı cüvânîde meger

Ol ki üstâz-ı ecell ü reh-ber

beytinde, gençlik çağında (hengâm-ı cüvânî) iken tanıdığı Hayâtî’yi kendine üstâd ve reh-ber olarak kabul eden ‘İlmî, Bülbüliye’yi yazdığı yıllarda (1805-1806) olgunluk yaşlarında olmalıdır.

Tek yazma nüshasını tesbit edebildiğimiz ‘İlmî’nin Bülbüliye’si 324 beyitlik küçük bir mesnevidir. Mesnevi aruzun Remel bahrinin Fe’ilâtün, fe’ilâtün, fe’ilün kalıbıyla yazılmıştır. Eser gülün eziyetlerine ma’ruz kalan bülbülün Osmanlı padişahına giderek gülden şikâyeti ve bu şikâyetini ve muhakeme edilip sonuçlandırılmasını işlemektedir. ‘İlmî’nin Bülbüliye’si

de şikâyet makamının Osmanlı sultanı olması nedeniyle Hayâtî'nin eseriyle birlikte diğer gül-bülbül konulu hikâyelerden ayrılmaktadır.

XIX.yüzyılın ikinci eseri Abdurrahîm Utızîmenî'nin Gül ü Bülbül'dür.17 Tatar Türkçesi dil özelliklerini yansıtan eserin yazarı Abdurrahîm Utızîmenî Tatar Türkleri'nden olup, 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında, Kazan Hanlığı'nda yaşamıştır. Soyadını yerleştiği yöreden (otuz ve eymen veya îmen) aldığı belirtilen Utızîmenî'nin, Gül ü Bülbül'ün dışında bir çok eser yazdığı ve son asırlarda Kazan Hanlığı sınırları içerisinde yetişmiş en verimli ediplerden biri olduğu belirtilmektedir.

Utızîmenî'nin Gül ü Bülbül'ü aruzun Remel bahrinin Fâ'ilâtün, fâ'ilâtün, Fâ'ilün kalıbıyla yazılmış, 241 beyitlik küçük bir mesnevidir. Eserin konusunda Şâir, Mevlânâ'nın Mesnevi'sinden esinlenmiştir. Utızîmenî'nin Gül ü Bülbül'ü Mesnevi'den esinlenerek yazdığını eserin sonunda kendisi söylemektedir. Mesnevinin Temmehu Temâm başlıklı hâtime kısmının

Tasarruf eyleyüben sa'y-ı ciddî

Bitüp aldum kitâb-ı 'ışk-ı Rûmî

şeklindeki ilk beytinde Şâir, Rûmî'nin aşk kitabını yazıp aldığını ifade etmektedir. Burada belirtilmek istenen eser Mevlânâ'nın Bülbül-nâme'si değildir. Mevlânâ'nın Bülbül-nâme'si bir aşk kitabı olmadığı gibi-zaten 55 beyitlik hacmiyle de kitap seviyesinde değildir-Gül ü Bülbül ile herhangi bir benzerliği de yoktur. Burada belirtilmek istenen aşk kitabının Mevlânâ'nın Mesnevi'si olduğunu söyleyebiliriz. Bunu, her iki eserde de ortak olan neyin (insân-ı kâmil) başından geçenleri hikâye etmesinden anlamaktayız. Mesnevi'nin ilk 18 beytinde anlatılan bu bahis Gül ü Bülbül'ün son kısımlarında geçmiş olup, içerik bakımından Mesnevi'yle benzerlik göstermektedir.

XIX. yüzyıla ait adı anılan eserlerden biri de, Âgâh Osmân Paşa'nın Bülbül-nâme'sidir.18 Âgâh Osmân Paşa'nın Bülbül-nâme'si hakkında: "Bülbül-nâme namındaki risale-i manzume-siyle divanı eşarının refikası nezdinde bulunduğu işidilmişdir. Bunların tab olunamaması şayan-ı teessüfdür." denilmiş ve şiirlerinde tasavvufun ağırlıkta olduğu belirtilmiştir. Âgâh Osmân Paşa'nın Bülbül-nâme'sine, yaptığımız araştırmalar sonucu ulaşamadık. XIX. yüzyılın ve Encümen-i Şu'arâ'nın yetenekli şâirlerinden Yenişehirli Avnî'nin (Ölm.1826-27) de bir Bülbül-nâme'sinden bahsedilmektedir. Matla beytinin

Firâz-ı sidreden açsan dehânın ey bülbül

Gülün kulağına girmez ezânın ey bülbül

olduğu belirtilen Yenişehirli Avnî'nin Bülbül-nâme'si19 de ulaşamadığımız eserler arasındadır.

1 Şemseddin Sami; Kamus-ı Türki, Çağrı Yay., İst. 1989.

2 Mu'allim Naci; Lugat-ı Naci, Çağrı Yay., İst. 1978.

3 Türkçe sözlük, Atatürk Kültür, Dil, ve Tarih Yüksek Kurumu TDK Yay., Yeni bsk., Ank. 1988, s. 286.

4 Şemseddin Sami; Kamus-ı Türki, Çağrı Yay., İst. 1989.

5 KURNAZ, Cemal; "Bülbül", TDV İA, TDV Yay., İst. 1992, C. 6, s. 485.

6 Mevlânâ C. Rûmî; Bülbül-nâme. Süleymâniye Ktph., Nâfiz Paşa, Nu.: 502/2 (2b-3a).

7 Bülbül-nâme; Beyazıt Devlet Ktph., Nadir Eserler Bl., K. 28610/1 (Matbu, Hikaye-i Ebu 'Ali Sina ve Hatem-i Tâi ile birlikte).

8 Rifâ'î; Bülbül-nâme, Haz.: Prof. Dr. Hüseyin AYAN, Emek Matb., Şubat 1981.

9 Vâhidî; Gül ü Bülbül, Kayseri Raşid Ef. Ktph., No.: 582/2 (77b-90b).

10 Gül ü Bülbül’ün Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazması vardır. Eser üzerine lisans ve lisansüsrü düzeyde çeviri ve araştırma eserleri hazırlanmıştır. Mesnevi için bkz.: ZAVOTÇU, Gencay; Türk Edebiyatı’nda Gül ve Bülbül Mesnevileri (Mukayeseli Çalişma), C. I, II, Basılmamış Doktora Tezi, Yön.: Yrd. Doç. Dr. Turgut Karabey, Atatürk Üni. Sos. Bil. Ens., Erz. 1997, 763s. (C. I: 1-212; C. II: 213-763); 2) ÖZTEKİN, Nezahat; Gül ü Bülbül-Fazşi, Doktora Tezi, Dan.: PROF. Dr. Tunca Kortantamer, Dokuz Eylül Üni. Sos. Bil. Ens., İzmir 1987, II+456s.

11 Bekâyî-i İznîkî; Gül ü Bülbül, Nuruosmaniye Ktph., 4097 (yk.: 128-135).

12 Hâlim Giray Han; Gül-bün-i Hânân, Haz.: Doç. Dr. Recep Toparlı-Doç. Dr. Sadi Çöğenli, Atatürk Üni. Fen-Ed. Fak. Yay., Erzurum 1990, 232+26s.

13 AKSOY, Hasan; Şemseddin Sivasi, Gülşen-âbâd (İnceleme-Metin-Sözlük), İslam Medeniyeti Vakfı Yay., İst. 1990, XII+202s.

14 ‘Ömer Fu’âdî Efendi; Bülbüliyye, Süleymaniye Ktph., Düğümlü Baba, 320/1-2 (yk.: 48b-89b).

15 Birrî; Bülbül-nâme, Darü’t-tıba‘ati’l-‘Amire (Matba‘a-i ‘Amire), İst. 1265 H.

16 ‘İlmî; Bülbüliye, İÜ Ktph., TY 872, 23 yk.

17 AGİŞ, Fazıl; ‘Abdurrahim Utızimeni’nin Gül ü Bülbül’ü ve Türk Edebiyatı’nda Gül ü Bülbül Yazanlar, Selçul Üni. Sos. Bil. Ens., Dan.: Prof. Dr. Hüseyin AYAN, Konya 194.

18 İbnülemin Mahmut Kemal İnal; Son Asır Türk Şairleri, MEB, C. I, s. 41.

19 Sadettin Nüzhet ERGUN, Türk Şairleri, C. II, s. 586.

İslâmiyet Sonrasında İlk Farsça Şiirlerde Türkler / Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu [s.903-913]

Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türklerin İslâmiyete girişi ve bunun sonrasında ilmî ve edebî faaliyetlerde yer alışıları hususunda zaman itibariyle farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konunun tarihî yönünü, bu alandaki bilim adamları tartışmış ve özellikle V. V. Barthold, Zeki Velidî Togan, Osman Turan, Hakkı Dursun Yıldız gibi bilim adamları konuyu ilmî tetkiklerle vuzuha kavuşturmuşlardır. Değerli bilim adamı Aydın Sayılı yıllar önce söz konusu olumsuz yaklaşıma dikkat çekmiştir. Richard N. Frye ile daha önce kaleme aldıkları yazıyı Türkiye'de tekrar neşrederken tanıtım cümlelerinde Horasan ve Mâverâünnehir'deki Türkler ve Müslüman oluşlarıyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Biz Türkler, bu mıntıkaların Selçuklulardan önce Türkleşmiş olduğunu umumiyetle kabul ederiz. Hâlbuki garp bilginleri, hususile on dokuzuncu asrın sonundan beri, bu mıntıkayı tamamen İranlılara ve İranlılarla akraba kavimlere malediyorlar. Garp bilginlerinin aşağı yukarı yarım asırdan beri bu husustaki fikirlerini değiştirmiş olmalarının birçok sebepleri vardır".1

A. Sayılı ve Batılı meslektaşı genelde Batılı tarihçilerin "bu bölgelerin Selçuklularla Türkleşmeye başladığı" görüşünü, birlikte eleştiriye tabi tutmakta ve yazılarının ana fikrini şu şekilde belirtmektedirler: "Türklerin, Selçuklulardan ve İslâmiyetten evvel, Horasan dağları, Seyhun ve Hindistan arasındaki bölge halkının mühim bir kısmını teşkil ettikleri tezi bu yazının asıl konusunu teşkil etmektedir".2 Bu makalenin Amerika'daki yayımı 1943, Ankara'daki yayımı ise 1946'dır.

Türklerin İslâmiyetten sonra edebî faaliyetler içerisindeki yerini belirlemede, tarihî gelişmeler ve yerleşim bölgeleriyle ilgili bilgilerin

yardımına ihtiyaç bulunmaktadır. Biraz önce belirtilen tartışma bu nedenle önemlidir. Selçuklular dönemine sarkıtılan tarihî süreç, aynı şekilde Türklerin edebî alandaki faaliyetlerini daha sonraya bırakmayı gerektirmektedir. Bu varsayımdan hareket eden Batılı şarkiyatçılar ve bazı bilim adamları klâsik Türk şiirini ve şiir geleneğini âdeta XIII., XIV. asra ve Anadolu coğrafyasına bağlamaktadırlar.

Klâsik Türk şiirinin arkasındaki geleneğin ve edebî zevkin izleri, araştırmacıları Horasan ve Mâverâünnehir (Batı Türkistan) şehirlerinde yazılmış İslâmiyet sonrasına ait ilk Farsça ve Türkçe şiirlere ulaştırmalıdır. Anadolu'da gelişen şiirin, anılan bu bölgelerde elbette daha önce ürün veren şiirle münasebetleri üzerinde bilim adamları çok fikir yürütmüş ve neredeyse genel kabul gören yargılar oluşturmuşlardır. XIX. asrın sonlarında başlayan bu değerlendirmelerde varılan sonuca açık ve hiç bir tereddüt barındırmayan iki örnek vermek, konunun çehresini belirginleştirecektir. İlk örnek E.J.W. Gibb'e (ö. 1901), ikincisi Süleyman Nazif'e (ö. 1927) aittir:

"Osmanlılar kendilerine bir edebiyat yaratmağa karar vermeden çok evvel, İranlıların dehası, Arap istilası ile uğradığı husufdan kurtulmuş ve İranlıların şiir tarzı tamamen tekemmül etmiş ve sağlam bir şekilde teessüs etmiş bulunuyordu. İran şiirinin birinci devrini teşkil eden daha sağlam, daha erkek bir ruhun yaratmış olduğu o büyük millî destânî safha gelmiş geçmişti ve şiir bir buçuk asır müddetçe, dünyaya taaluk eden her şeyden bililtizam yüz çevirmiş ve ecdattan tevarüs ettikleri ruhun Allaha karşı iştiyak ve aşkını terennüm eden sûfîlerin eline geçmiş bulunuyordu. Ve bu zamanda İranlıların sırrî felsefe sistemi, tıpkı şiir sistemleri gibi, bütün teferruatı ile işlenmiş ve tesis edilmişti. Türkler bu şiir ve sırrî felsefe sistemini böylece, tamamen tekâmül etmiş bir halde buldular ve bunları oldukları gibi aldılar."3

“İster beni fükdân-ı ilim; ister noksân-ı his ile itham etsinler, iddia ve ısrar ederim ki, Türklerin edebiyatı ve hatta tarihi Osmanlılarla başlar.” 4

Daha önce işaret edilen tarihî süreçle ilgili iddiaların etkin olduğu dönemde kaleme alınan bu ifadelerde şu kesin kabuller görülmektedir:

a) İranlıların Farsça şiir tarzı, tamamen İranlılara özeldir.

b) Osmanlılar, genel anlamda Türkler, İranlılardan çok sonra kendilerine özel bir edebiyat oluşturmuşlardır.

c) İran şiirinin birinci devrini, millî destânî safha teşkil etmektedir.

d) Türkler, İran şiir ve sırrî felsefe sistemini oldukları gibi aldılar.

e) Türklerin edebiyatı, Osmanlı ile başlar.

Bu yazıdaki bilgiler ve örnekler, bu hususların edebiyat tarihi ve geleneği alanında yeniden tartışmaya açılmasını; mümkün olursa aydınlatılmasını sağlamak için bir araya getirilmiştir. Bu amacı gerçekleştirmek için önce İslâmiyet sonrasında gelişen Farsça şiirde, yukarıdaki tespitlerin aksine, Türklerin İran sahası olarak gösterilen coğrafyadaki varlığı ve ilk dönemlerden itibaren bu edebî faaliyetlerdeki yerleri üzerinde durulacaktır. Son olarak yakın yıllarda İran’da yayınlanan bazı eserlerde görülen ve Türklerin ilk Farsça şiirlerdeki varlığını olumsuz düşüncelerle de olsa ortaya koyan ve eleştiren yeni bir bakış tarzına değinilecektir.

İslâmiyet sonrasında büyük değişiklikler geçirerek yeni bir hüviyete bürünen Farsça’nın ilk şiir örnekleri, IX. asrın ikinci yarısına aittir. IX. ve X. asırdan günümüze çok az sayıda beyit ulaşmıştır. Bir tespite göre, daha sonraki dönemlerde yazıldığı iddia edilen beyitler de dahil olmak üzere, IX. asra ait 58 ve akabinde Rudekî’den (ö. 941) biraz sonraki yıllara ait 2.000 beyit elde bulunmaktadır.5 Çeşitli kaynaklarda dağınık olarak bulunan ilk dönemlere ait örnekler, G. Lazard tarafından bir araya toplanıp Fransızca tercümeleriyle yayınlanmıştır.6 Hicrî 370 yılı sıralarına kadar yazılmış

şiirleri içeren bu araştırmada birçok beyit için, bu döneme ve anılan şahıslara aidiyeti hususunda tereddüt uyarıları konmuştur. Buna rağmen bütün beyitlerin sayısı, 1535 olup 22 şaire aittir. Anılan çalışmanın dışında bırakılan Rûdekî (ö. 329/941) 7 ve Kisâî'nin (ö. 394/1004'den biraz sonra) 8 adına kayıtlı beyitler ile Gazneli sarayı şairlerinden Ferruhî (ö. 429/1038) 9, Unsurî (ö. 431/1039-1040) 10 ve Minûçihrî'nin (ö. 432/1040-1041) 11 şiirlerini kapsayan kitap ve divanlar, bu değerlendirme için gözden geçirilmiştir. Son dört şair, İran edebiyatının büyük kaside şairlerindendir ve divanları, en erken döneme ait olan ve bütün olarak elimize ulaşabilen ilk divanlardır. Bu döneme ait Firdevsî'nin Şehnâme'si ve bunun içerisinde yer alan Dakîkî'nin beyitleri, bu yazıda dikkate alınmamıştır. Bu iki şairin mesnevileri, Farsça'da millî destânî İran şiirinin hemen yalnız kalan örnekleridir.

Ayrıca burada Selçuklu sarayında bulunmuş iki şairden de örnekler aktarılacaktır. Bu şairlerden birincisi, Sultan Melikşah (slt. 1072-1092) tarafından "Emîru'ş-şu'arâ" tayin edilen ve Melikşah'ın lakabı olan Mu'izzuddîn ve'd-dünyâ'dan kaynaklanan "Mu'izzî" mahlasını kullanan şairdir. Mu'izzî (ö. 518-521/1124-1127 yıllarında) babası Burhânî'nin Sultan Alparslan'ın şairi olması sebebiyle Selçuklu sarayı çevresinde yetişmiş, elli yılı aşkın bir zaman diliminde bir arada bulunduğu Melikşâh ve Sencer (slt. 1117-1157) başta olmak üzere devrinin önde gelen devlet adamları için şiirler yazmıştır. İkinci şair ise, İran edebiyatında kaside tarzının en büyük üstadı sayılan Evhadüddîn-i Enverî'dir (ö. 563?/1168?). Sultan Sencer'in şairleri arasına katılmış ve uzun yıllar Sultan ve çevresindeki devlet adamları hakkında kasideler söylemiştir. Elimizde hacimli divanları bulunan Mu'izzî ve Enverî, Farsça ve Türkçe kaside yazmış olan şairlerce en çok örnek alınan şairlerdir.

Yukarıda zikredilen eserlerde yer alan konumuzla ilgili beyitler ve bilgiler “Türk Boyları, Bölge ve Şehir Adları”, “Türklerin Güzellikleri”, “Şehnâme’nin Tenkit Edilmesi”, “İran Destan Kahramanlarının Küçümsenmesi ve Türklerin Övülmesi” ve “Türklerin ve Türk Sultanlarının Dinî İnanç ve Tercihleri” başlıkları altında değerlendirilecektir.

1. Türk Boyları,

Bölge ve Şehir Adları

İlk Farsça şiirlerde Türk boyları ve özellikle Türk bölgesi olarak anılan yer adları çok yoğun bir şekilde yer almaktadır. Bunların hepsini sıralamak mümkün değildir.

Bu nedenle bu başlık altında, Türklerin ikamet yerleri olarak bilinen Horasan ve Mâverâünnehir gibi İslâm coğrafyasının merkezine yakın yerleşim yerlerine pek işaret edilmeyecek, doğrudan Türklerin coğrafyasını tartışmasız temsil eden yerlerle ilgili örnekler verilecektir.

Rûdekî’den (ö. 329/941) bir müddet önce yaşamış ilk şairlerden Ferâlâvî şöyle demektedir12:

Bulut, ok atan öfkeli Türk gibi; sanki şimşek onun oku, gökkuşağı ise yayı.

Rûdekî, bir beytinde Sâmânî (204-395/819-1005) ordusunu överek tanıtırken şöyle demektedir13:

Ön safta ayakta binlerce Türk. Her biri iki haftalık ay gibi.

İlk şairlerden Ebu’l-Abbâs-i Rebencenî Orta-Asya’daki Fergana bölgesi veya şehri ile ilgili hislerini bir beytinde şöyle dile getirmektedir14:

Ben bir kuru bitki idim, Fergana’ya gittim. Yaş mersin ağacı oldum, boyca da karaağaç gibi.

Yine ilk dönem şiirlerinde Türk, bölge adı olarak15 ve ayrıca insan güzelliği açısından16 anılmakta, çeşitli vesilelerle Karluk (Halluh), Talas (Taraz), Türkmen (Türkeman) yer veya soy adları kullanılmaktadır.17

Gazneliler döneminde X. asrın sonlarında ve XI. asrın başlarında yaşamış olan üç şairin; Unsurî, Ferruhî ve Minûçihrî'nin şiirleri şaşılacak derecede Türk dünyasıyla ilgilidir. Turan, Türkistan ve yine yer adı olarak Türk'ü defalarca anmaktadırlar.18 Kaşgar, Karluk (Halluh), Özgend, Balasagun, İlek, Taraz (Talas), Huten gibi Türkistan'daki şehirler ve bölgeler de onların şiirlerinde esin kaynağıdır.19 Bunlardan sadece birkaç örnek şu şekildedir:

Türkistan'da renklenmemiş bir yer yoktur. Hindistan'da kalıntısı olmamış bir bölge yoktur.20

Ey Türk! Türkistan'da senin gibi bir güzel varsa, Türkistan'da her gün bayram ve bahardır.21

Ey! Orduna, İsfahan; sancağına Rey, mekândır. Ey! Bağlılarının İran'dan Turan'a kadar çadırı/evi vardır.22

Genel olarak Türk adının yanı sıra Karluk (Halluh), Oğuz, Hazar, Çigil, Yağma, Kırgız (Hirhîz), Türkmen boy adları kullanılmış23 ve bazen yerlere nispetle Çin Türkleri; Çigil ve Kandahar Türkleri şeklinde isimlendirmelere de gidilmiştir.24 Selçuklular dönemi şairleri olan Mu'izzî ve Enverî'nin divanlarında da aynı şekildeki kullanımlar yaygındır.25 Aşağıdaki diğer başlıklar altında aktarılacak beyitlerde Türk boyları, bölge ve şehir adlarıyla da ilgili olan birçok örnek yer alacaktır.

2. Türklerin Güzellikleri

Anılan ilk dönem şairleri, şiirlerinin ilk beyitlerinde veya son dua beyitlerinde Türk güzellerinin beğenilen ve yüceltilen güzelliklerine yer vermişler, bu güzellikleri anlatmayı amaç edinmişlerdir.26 Güzellik unsurları, hemen daima Türk güzellerin üzerinde görülmüştür. Bir iki örneğe yer verelim:

Ey Türk! Yakup tekrar dünyada dirilse Yusuf Peygamberden seni ayıramaz.27

Ey Türk! Yağma ve Karluk baş fitnecisisin. Hem misk saçlı selvi, hem gülyanaklı aysın.28

Cadılıkta Babilli ihtiyarların öğretmeni, güzellikte Karluk Türklerinin öncüsüsün.29

Ey Türk sana olacak kötü gözden korkarım, daima Yâ Rabbi onu koru diye söylüyorum.30

Benzeri şekilde hitaplar ve tavsifler yüzleri bulacak kadar şiirlerde yer almaktadır.31 Bu eserlerde başka ırktan güzellere hemen hiç işarette bulunulmaması dikkat çekicidir.

Selçuklu dönemi şairi Mu'izzî, Melikşâh için yazdığı bir kasidede genel olarak Türkler hakkında ilgi çekici değerlendirmeler yapmaktadır. Güzellik Türklere aittir derken; kahramanlıkları, devlet yönetimleri ve dinî inançları, bu özellikleriyle buluşturularak genel bir çerçeve ortaya koymaktadır.

Benim için doğrulandı ki cihanın Yaratıcısı, Türkistanı güzellik ve olgunluk içerisinde yarattı.

Bütün güzellikler Türklerden haber veriyor. Bütün olgunluklar Türklerden örnek veriyor……

Türklerin başlarındaki kalpak ve ellerindeki kılıç, Koç burcundaki güneş ve yengeç burcundaki Müşteri (Jüpiter) gibidir.

Her zaman yiğit savaşçıyı hünerde zayıf görürler. Büyük orduyu zafer yolunda kolayca mağlup ederler.

Ocak ve Temmuz bu savaşçılara tesir etmez, Turan ordusu sanki meleklerdir….

Sevgide ve hizmette Türklere gönül vermek gerekir, çünkü Yaratıcı, cihan mülkünü Türklere vermiştir.

Evet İslâm'ın bakası, Türklerin devletiyledir, Türklerin devletinin bakası Sultanın devletiyledir.32

Şair Mu‘izzî, bu beyitlerinde görüldüğü gibi, ideal güzelliği Türk güzelleri üzerinde teşbih ve istiarelerle dile getirmiştir.33 Enverî, şiirlerinde güzeller için daha çok genel adlandırmalara yer vermiş olsa da, bazen yine Türk, Halluh, Yağma ve benzeri özel isimler kullanmıştır.34

3. İran Destan Kahramanlarının Küçümsenmesi ve Türklerin Övülmesi

Türk asıllı nüfusun, gerek Samãnîler (204-395/819-1005) döneminde özellikle orduda; idarede ve gerekse Gazneliler (352-582/963-1186) zamanında her kesimde etkin olduğu yıllarda Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde gelişen Yeni Farsçaya ait kasidelerin çoğunluğu, Türk asıllı; büyük ihtimalle Karluk boyundan olan Gazneli Mahmud (slt. 388-421/998-1030), oğulları Mesut (slt. 421-432/1030-1040) ve Muhammed (slt. 421/1030; 432/1040-1041) başta olmak üzere Gazneli devlet adamları için yazılmıştır. Onlarla bazen barışık bazen savaş halinde bulunan Kadir Han, Toğan Han, Hata Han, Ali Tegin, Arslan Tegin gibi Ceyhun nehrinin sınır teşkil ettiği Türkistan'daki Türk hanlar ve emirler de anılır.35 Muhalif diğer Türk topluluklar için kimi zaman övücü ifadelere yer verilmesi de dikkat çekicidir.

Şüphesiz Çin ve Maçîn'den Ceyhun'un kenarına kadar, Türk, ve Taciklerden, Türkmen, Oğuz ve Hazarlardan,

Hepsi Anter gibi savaşcı İlek (İlig) ve Toğan gibi on, on iki emir geldi.

Bedenleri harple yoğrulmuş, tabiatları hamle yapmaya uygun hale gelmiş ve gözleri uykusuzluğa alışmış.36

Sultan Mahmud'u överken ona bağlılığını bildiren diğer Türk sultanı Kadir Han için Ferruhî şöyle demektedir.37

Dünya durdukça mevki, makam, değer ve kıymette Türkistan ülkesi Kadir Han gibi han görmemiştir.

Çin ve Maçin'den Rum ve Rus'a kadar; Saklab'a kadar hepsi Han'ın vilayetidir ve Han'ın itaati altındadır.

Anılan isimler, Ceyhun nehrinin doğu tarafında Türkistan'da hüküm süren Karahanlıların (382-607/992-1211) ilk hanlarıdır. Bu dönemlerde İran tarafında Gaznelilerin hâkimiyet kurmuş olması nedeniyle İran ve Turan, Türk asıllı sultanların idaresine girmiştir. Bu nedenle İran'ın yani Acem'in Hakimi olarak Gazneli sultanlar, daima Şâh-ı Acem, Şâh-ı Îrân, Husrev-i Îrân, Melik-i Îrân gibi unvanlarla anılmıştır.38

Şair, Sultan Mesud'un gücünü anlatırken bu bölgelere işaret etmektedir39:

Turan'ı şu oğluna, İran'ı bu oğluna; doğuyu şu kabileye, batıyı bu sülaleye verirsin.

Şairler, Sultan Mahmud başta olmak üzere devlet adamlarını övmek için yazdıkları bazı kasidelere "Ey Türk!" seslenişiyle başlamışlardır.40

Şairlerin, Sultan Mahmud'u, varislerini ve onların devlet adamlarını överken kullandıkları hitaplar, tavsifler ve ifadeler, tamamen Türklerle, onların kahramanlıklarıyla, dinî heyecanla, Halifeye saygı ve Sünnîliği gözetmekle doludur. Yeni Fars edebiyatının gelenek oluşturmasının ilk safhalarındaki şiirler, sanıldığının aksine bu Müslüman Türk sultanların ve de çoğunluk halkın düşünce ve kültür dünyasıyla ilgilidir. Bazı örneklerle konuyu aydınlatalım. Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere Yeni Fars Edebiyatı'nın eldeki ilk divanlarında İran tarihine ve mitolojisine ait kahramanlara Türk sultanlar ve devlet adamları karşısında değer verilmemektedir. Sultan Mahmud'a hitaben Ferruhî şöyle demektedir:

Rüstem'in, hünerleriyle ün kazandığı zamanda savaş oyundu ve dünya adamları da basit düşünceliydi.

Senin savaştığın şu zamanda Zal oğlu Rüstem dirilse, senin Türklerinin okunu öper.41

(O) İran ülkesinin en büyük sultanı (dır). İran onunla gençleşti.

Ne dersin, İskender böyle yer edindi mi? Ne dersin, Enûşîrvân böylesine sahip miydi?.42

Bir gün nerede Mahmud'un adalet ve insafı anılsa, o gün Enûşîrvân unutulanlardan olur.43

Sultan Mahmud'un ordusunda Kisrâ ve Keykubâd gibi yüzlerce şah ve hüsrev vardır.44

En düşük seviyedeki hâcibin (muhafızın), Cem ve Kisrâ gibi; en küçük hizmetkarın Gîv ve Bîjen gibi.45

Unsurî'nin yine Sultan Mahmud için söylediklerinden iki örnek:

Hâtem'i ve Rüstem'i anmam. Zira en küçük parmağı Hâtem'den ve Rüstem'den daha iyidir.46

Sultanın bir seferde beş fethi vardır. Erdeşîr ve Enûşîrvân bundan birini yapmamıştır.47

Sultan Mes'ûd için benzer şekilde karşılaştırmalar yapılmaktadır:

Kendisine Keykubâd, Keyhusrev, ve Enûşîrvân gibi binlerce bende layık olan Sultan,

Dünya mülkünün bir yarısını babasından miras aldı, diğerini kılıç, ok, gürz ve yayla elde etti.48

Buzurgmihr'den büyük üç yüz vezir; İsfendiyâr'dan büyük üç yüz komutan edinirsin.49

Rüstem'in kemendi ancak onun üzengisi; aynı şekilde Ferîdûn'un gürzü de ancak onun demir çivisi ve mızrağıdır.50

Sultan Muhammed için de sadece bir örnek:

Senin kapında Keykubâd'dan ve Minûçihr'den daha iyi yüz melik ve yüz vezir vardır.51

Sultan Sencer'in veziri Ebû Nasr Ahmed için yazdığı kasideden:

Senin Türklerinin oku için kartal tüyü kullanıldı. Bu şeref nedeniyle kartal dünyada bütün kuşların şâhı oldu.52

Sultan Sencer methiyesinden:

Senin Türklerinden her bir takım, dağlar seli gibidir. Yiğitlerinden her bölük buhar dalgası gibidir.53

Kasidelerde övülen kişilerin soyca taşıdıkları üstünlüklere işaret eden beyitler, dikkat çekecek özelliktedir.

Mu‘izzî’nin, Melikşah veya Sencer hakkında yazdığı kasideden bir beyit şu şekildedir:

O, şeref ve asalette Efrâsiyâb suretli ve Alp Arslan cevherli olan Şâh’tır.54

Sultan Sencer için:

Adnan cevherinin övüncü Muhammet olduğu gibi, Selçuk için hünerde soyun övüncü sensin.55

Alp Arslan’ın oğlu ve Melikşâh”ın kardeşi Melik Arslan Argu hakkında:

Selçukluların soyu ve cevherinden ortaya çıkmıştır. Dünya onun simasını beklemiştir.56

Senin soyundan daha asil kimsenin soyu yoktur. Kimsenin senin nesebinden daha yüce nesebi yoktur.57

Sultan Sencer’in veziri Yabgu Bey Muhammed-i Kâşğarî için:

Ortaya çıkışı Turandadır, bulunduğu yer İran’da. Ebediyete kadar İran ve Turan’ın onunla övüncü vardır….

Haşmetinin azametinden Rum’da Kayser korkar. Yüzünün hayali Türk’te (Türkistan’da) Hakanı mutlu kılar.58

Mu‘izzî’nin divanında bulunduğu derece de olmasa da Enverî divanında da aynı özellikte bazı beyitler yer almaktadır. Bu beyitlerden bazı örnekler;

Sultan Sencer hakkında:

Ey senin kılıcından dolayı Türk ülkesi ve Arap milleti övünçtedir.59

Vezir Nâsiruddîn Tâhir için:

Savaş meydanında Türklerin kılıcı, senin için gökyüzünü pastan/karanlıktan emin kılar.60

Sultan Sencer'in, amcasının kızı olan, eşi Terken/Türkan Hatun hakkında:

Efrâsiyâb soyu (cevher) senin makamından dolayı Âdem'e takdim etmek için şeref ve makam ulaştırdı.61

Sultan Sencer'in oğulluğu Rükneddin Kılıç Tamğac Han'a hitaben:

Adil Hüsrev, muazzam Hakan, Atadan padişahtır, yetmiş atadan cihandar…

Adaletiyle Turan baştan başa âbad olduğuna göre, İran'ın tamamen viran olmasını nasıl uygun bulur.62

Mu'izzî'nin, Melikşâh için kaleme aldığı bir medhiyeden:

İsfendiyar ve Rüstem'den ne zamana dek söz edilecek? Rüstem'den ve İsfendiyâr'dan söz etmenin zamanı değildir.

İyice bakılsa dünya şahının ordusunda o iki kişiden üstün kişiler, yüz binden az değildir.63

Ona hünerde Cem ve Kâvûs gibi demem. Ordusunda Cem ve Kâvûs gibi bin kişi vardır.64

"Nûşirevân ve İskender'den niçin söz edeyim, Sultanın Nûşîrevân ve İskender gibi köleleri var.65

Cem gibi yüz bin kölesi bulunan Sultana yüz binlerce Cem töreni kutlu ve mübarek olsun.66

Enverî de, Nizâmülmülk'ün oğullarından biri için şöyle demektedir:

Ey cömertlikte örnek olan, ey makamda destan olan! Divan gününde senin adaletinin yanında Nûşîrevân'ın adı anılamaz, İskender zikredilemez.67

4. Şehnâme'nin Tenkit Edilmesi

Eski İran şahlarıyla ilgili tarihî ve efsanevî olayları anlatan eserlere “şah kitabı” anlamında “şehnâme” denilmekteydi. Daha sonra Firdevsî’nin Şehnâmesi’nden dolayı kullanımı özelleşen bu terkip, genel anlamda da kullanılmaktadır. Türk sultan ve devlet adamlarının övülmesinin gerekliliğine inanan dönemin şairleri, şahlara ait haberleri ve bilgileri değersiz görmektedirler. İran edebiyatının ilk büyük kaside şairlerindeki bu anlatım tarzını anlamlı bir şekilde yansıtan Ferruhî’nin şu beyitleri, burada ele alınan kültürel bakış açısından önemli olmalıdır:

Senin adın bütün şahların adını sildi, süpürdü. Şâhnâme’nin bundan sonra hiç değeri yoktur.68

Dünyada hiç böyle bir şah var mıydı?, dedi. Bana sorma Şehnâme’ye bak dedim.

Şehnâme baştan başa yalandır, dedi. Sen doğru olanı al, yalan olanı yok et, dedim.69

Selçuklu saray şairi Mu‘izzî de Ferruhî gibi Firdevsî’yi yalanlamakta ve Selçuklu sultanlarının büyüklüğünü, başarılarını anlatmaktadır. Sultan Melikşah için yazdığı bir kasidede şöyle demektedir:

Senin fetihlerinin tarihi doğru ve hakikattir, Şehnâme’nin efsanesi ise muhal ve uydurmadır.70

Şu beyitlerde de Firdevsî’nin Şehnâme’de anlattıklarını yalan ve uydurma olarak nitelemektedir:

Ben Firdevsî’ye hayret ediyorum; bu kadar yalanı nereden uydurdu ve bu efsaneyi niçin boş yere söyledi.

Kıyamette Rüstem ona diyecektir: “Ben senin hasmınım, niçin benimle ilgili baştan başa kasıtlı yalan söyledin.”

O Rüstem’le ilgili çokça yalan söylediyse de, bizim ünlü Padişahla ilgili söylediklerimiz doğrudur.71

Ne zamana kadar Şehnâme’den yalan sözler söyleyecekler, Ne zamana kadar falanın filanın hünerlerini okuyacaklar.

Sultan Melikşah’ın özellikleri açıktır, diğeri ise rivayet. Rivayetlerden neyin açık olduğunu anlayamazlar.72

Mu‘izzî, başka kasidelerinde de Sultan Sencer’i överken eski dönemleri hikaye eden Şehnâmelerin destan/masal, Sencer’e ait olan bilgi ve haberlerin ise bizzat görülen gerçekler olduğunu dile getirmektedir:

Senin Şahnâmenin vasıfları, eskiye ait Şahname’nin haberlerinden çoktur.

İnsanların iki kulağında habere ne gerek var, zira sen insanların iki gözünde görünmektesin.73

Onun (Sencer’in) Şahnamesi dünyada yayılınca, batıdan doğuya her yeri destanı tuttu.

Hayır, hayır! O bütün hünerleri kendisi elde etti. Eski usulü takip etmeye ihtiyacı olmadı.74

5. Türklerin ve Türk
Sultanlarının Dinî İnanç ve
Tercihleri

Türklerin İslâmiyete bağlılığı ve mezhep olarak genelde Sünnî-Hanefî oluşları, şairlerin övgü ifadeleri içerisinde yoğun bir şekilde söz konusu edilmektedir. Aksi yöndeki tercihler, bu asırlardaki şiirlerde oldukça az görülmektedir.

Sultan Mahmud’un ve oğullarının İslâm’ın yayılması ve Sünnîlik anlayışı içerisinde yaşamak için gösterdikleri ve tarihen de sabit olan dinî gayretlerine işaret eden beyitlerden yalnız iki örnek verelim:

Din ordusu, Allah’ın ordusudur. Resul Muhammed’den sonra onun ordusuna sen komutansın.

Senin düşmanın Allah'ın ve dinin düşmanıdır. Allah'ın ordusunu düşmanının üzerine gönder.

Allah'ın birliğine inanana, senin düşmanınla gücü ve kuvvetiyle savaşması farzdır.75

Ey Acem şahı Mahmud'un muhalifi! Küfre düşmekten kork, Ona muhalif olmayı Allah'a muhalif olmak bil.76

Sultan Mahmud'un şiirlere yansıyan Hacc'a gitme arzusu77; Bağdat'a yönelmemesinin Müminlerin emiri Halife'nin makamının gözetilmesi olarak kaydedilmesi78; Karmatîler ve Haricîlere karşı yaptığı mücadelelerin de anlatılması79; devlet adamlarının Sünnilîği ve sünnîleri gözetmesi80, bu dönemlerdeki dinî ve kültürel yapının Acem kültürüyle ne kadar farklılık taşıdığının görülmesi bakımından önemlidir. Şunu da belirtelim ki, yapılan araştırmalara göre XI. ve XII. asırlarda Mâverâünnehir'de, Batı Türkistan'da Karahanlılar devrindeki İslam hukukçularının %99'u Hanefî fıkıh mektebini benimsemişlerdir.81

Bunlara ilave olarak İslâmiyet sonrasında, bin yılı civarında Türk toplulukların Anadolu için taşıdıkları ideallere işaret eden ifadelere, bu dönem şiirlerinde tesadüf edilmektedir. Şair Ferruhî, Sultan Mahmud'un kardeşi Ebû Yakûb Yûsuf'u överken şöyle demektedir:

Ali Hayber'in kapısını kopardığı için Allah'ın aslanı oldu; illiyyîne, yücelere ulaştı.

Kostantin'in kapısı Hayber'in kapısından daha büyüktür, şehrin kadısı bugün buna şahitlik ediyor.

Efendime, Dünya Şahı Mahmûd emrederse, Kostantinin kapısını, ona elinde getirir.82

Aynı şairin Sultan Mahmud için yazdığı bir kasidedeki Rûm yani Anadolu ile ilgili sözleri:

Rum şehirleri küfürden temizlenir mi? dedi. Kuyumcu potasındaki kararmış gümüş gibi (temizlenir), diye cevap verdim.83

Rum ve Kostantinîye adlarıyla Anadolu ve İstanbul bu yöndeki arzularla birlikte başka şiirlerde de yer almıştır.84

Selçuklu dönemi şairlerinin şiirlerinde dinî hissiyatın taşınması ve adaletin gerçekleştirilmesi arzusu çok yaygın olarak işlenmiştir. Bunlar arasından seçilen bazı örnekleri gözden geçirelim.

Sultan Melikşah için yazdığı bir kasidede Mu‘izzî, bunu vurgulamaktadır:

O, dini ve inancından dolayı Peygamberin ruhunun hoşnut olduğu bir şahtır.85

Mu‘izzî, Sultan Sencer’in annesini överken şöyle demektedir:

Bugün Horasan ve Irak’ta zühdde ona benzer kim vardır? 86

Üstün talihli Hüsrev, Allah sever Hakim, hakan cevherli Şâh ve Selçuk soylu Sultan.87

Sultan Sencer için:

Senin mızrağın ve senin Türklerinin hançeriyle Kayravan müşriksiz ve Rum Hıristiyansızdır.88

Onun dindarlığıyla Peygamberin canı/ruhu açmıştır/açılmıştır. Âdem ve Havva onun oğul oluşuyla övünçlüdür…

Ey Şâh! Ey Melik! Bütün ufuklara sen sahipsin. Dinin gözü senin fetih ve zaferinle gören oldu.89

Senin mızrağından Hindistan putkedesinde korku vardır. Senin Türklerinden Çin puthânesinde korku vardır…

Dindar, cömert, cihangîr ve yiğitlik İşte budur son sultanın alameti.90

Yücelikte Ayyûk yıldızı gibi, adalette Ömer Faruk gibisin ve Selçuklu cevherinden en temiz cevhersin.91

Şiîler senin gücünü görünce sana Ali derler. Sünnîler adaletini görünce sana Ömer derler.92

Gazneli Sultan Behrâmşâh hakkında:

Onun âdeti atasının atası Mahmûd'un âdeti gibidir; putperestleri öldürmek ve puthaneleri harap etmek.93

Melik Arslan Argu hakkında:

Sünnî onu Ömer gibi bilir ve Şiî Ali gibi. Çünkü hem Ali'nin ilmine ve hem Ömer'in adaletine sahiptir.94

Enverî de birçok şiirinde dinî hissiyat ve arzulara yer vermiştir. Bunlardan birinde Melikşâh hakkında şöyle demektedir:

Sen Acem meliklerinin hamisi, senin hamin Allah. Sen hak sahibinin yardımcısı, senin yardımcın Allah.95

Sultan Sencer zamanında Nâib-i vezir olan Ziyâeddîn Mevdûd'u överken:

Senin adalet elin, zamanın bidatçısı üzerinde, Mahmud'un Sümenat üzerindeki elidir.96

Enverî'nin, "Tuğrul Tegin" redifli 26 ve 15 beyitli dikkat çekici iki kaside yazdığı97 Emîru'l-umerâ Tuğrul Tegin hakkındaki beyitlerinden birisi:

Suflî alemin nizamı için her saat, ona ulvî alemden haberci, elçi olsun.98

Mu'izzî ve Enverî, 100 yıla yakın bir süre Selçuklu sarayında birbirinin ardı sıra yer edinen en öndeki iki şairdir. Onların divanlarındaki şiirlerin, özellikle yaşadıkları yıllarda başta Selçuklu sultanları olmak üzere herkes tarafından okunduğu ve beğenildiği şüphesizdir. Kasidelerin çoğunluğunda, adalet üzerine ifadeler mevcuttur. Bir yönde dünya düzeni diğer yanda dinî himaye etme ve bidattan koruma, devlet adamlarının temel özelliği olarak anılmaktadır. Ülke ve devlet düzenine vurgu dikkat çekmektedir. Örnek

olarak Enverî, şiirinde birçok defa bu amaçla “nizâm-ı âlem” ve “nizâm-ı cihân” nitelemesine dikkat çekecek şekilde yer vermektedir.99 Ayrıca bu şiirlerden, aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere, Selçukluların öz kimlikleri ile ilgili duyarlılık taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Yukarıda ilk Farsça şiirlerden verilen örneklerde açıkça görülen Türk kültür ve edebiyatına ait bakış ve düşüncelerin, IX. ve X. asırlar ile XI. asrın ilk yarısından günümüze intikal eden Yeni Farsça’nın oluşum dönemlerine ait eserlerde ağırlıkla yer almış olması, gerek Farsça eserlerin özellikleri ve gerekse Türkçe ve bazen de Farsça şiir yazmış olan Selçuklu ve Osmanlı dönemi şairlerinin şiir dünyaları hakkında bizlere önemli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca unutulmaması gereken önemli bir husus da anılan asırlarda Farsça şiir söylemiş şairlerin birçoğunun Türk asıllı olmalarıdır. Her ne kadar aktarılan beyitler, bilgi ve kültür açısından mevcut olan durumu her açıdan ikna edici olarak açıklasa da, şairlerin soy itibariyle özellikleri üzerinde durmak tamamlayıcı bilgiler sağlayacaktır. Ancak bu ayrı bir araştırma konusudur.

Bütün bu örneklerden sonra yazının başlangıcında işaret edilen görüşlerin eleştirisi ve reddi kanaatimizce gerekli olmaktadır. İlave olarak “Farslaşmış şairler”, “İran’ın edebî sistemini en küçük teferruatına kadar aynı surette benimsemişlerdir” ve “İranlılar gibi düşünmeğe ve İranlıların gözü ile görmeğe kendilerini icbar etmişlerdir” gibi tespitlerin100 anlamsızlığını ve belki de art niyet taşıdığını söylemek kaçınılmaz olmaktadır.

Son yıllarda bazı İranlı araştırmacılar, Gazneli ve Selçuklu dönemleri şairlerini İran millî tarihine sahip çıkmadıkları için tenkit etmekte ve bu davranışları nedeniyle onları millî ve dinî açıdan sorgulamaktadırlar. Meselâ bu dönemlerdeki önemli şairlerin hayal dünyalarını eserinde konu edinen M. R. Şefî‘î-i Kedkenî, birçok şair için bu görüntüyü olumsuz bir

özellik olarak tespit etmekte ve Gazneli ve Selçuklu döneminin genel özellikleri arasında aynı hususu dile getirmektedir. Ona göre bu durum dalkavukluğun yaygınlaşması ve millî ruhun yok olmasıyla gerçekleşmiştir.101 Konuya daha ağır ve reddedici bir üslûpla yaklaşan eserler, yine son dönemlere aittir.102 Anadolu'da Türkçe veya Farsça yazılmış kasidelere örnek teşkil eden Farsça manzumelerin sahipleri, yukarıda beyitlerinden örnekler sunduğumuz Unsurî, Ferruhî, Minûçihrî, Mu'izzî ve Enverî'dir ve günümüzde bu tenkitlere en çok maruz kalanlar da bu şairlerdir. Övdükleri Sultan Mahmud ve Sultan Sencer gibi Türk devlet adamları bu çalışmalarda tenkitlerin diğer bir hedefidir.

Sonuç olarak tarihî ve edebî kaynakların yeterince incelenmediği veya önemli kısmının henüz açığa çıkmadığı yıllarda muhtemelen yanlı bir şekilde oluşturulan fikirler, bugün artık edebî değerlendirmelerde de geçerli olmamalıdır. Burada sunulan örnekler ve bilgiler, Türklerin İslâm dairesine girişiyle alakalı tarihî iddialara karşı birer delil olarak da görülmelidir. Varılan bu noktada yazının başlangıcında maddeler haline getirilen iddialara cevap vermek uygun olacaktır:

a) Farsça şiir tarzı tamamen İranlılara özel değildir. İslâmiyet sonrasında gelişen "Yeni Farsça" ile yazılan Farsça şiir bir yandan Arapça şiirin birikimlerini örnek alırken; diğer taraftan Türklerin etkin olduğu bölgelerde, onların duygu ve düşüncelerini de yukarıda görüldüğü gibi, barındırarak gelişmiştir.

b) Osmanlıların, İranlılardan çok sonra kendilerine özel bir edebiyat oluşturduğunu dile getirmek, anlamsızdır. Çünkü XIV. asrın başında iktidarını oluşturan bir devleti ve halkını, dört beş asır önceki edebî faaliyetlerin sahipleriyle karşılaştırmak oldukça ilginçtir. Anadolu'nun doğusu olarak görülen ve Horasan bölgesine de yansıtılan İran ve İranlılar

isimlendirmesi, gerçekte, özellikle XII. asır öncesinde, Türklerin yaşadığı bölgelerin önemli bölümünü ve Türkleri de kapsamaktadır.

c) "İran şiirinin birinci devrini, millî destânî safha teşkil etmektedir" şeklindeki tespit, yukarıdaki örneklerin ışığı altında şu içerikle kabul edilmelidir. İran millî destan kahramanları bu devirde sadece Firdevsî'nin ve birkaç şairin dilinde övülürken; şairlerin çoğunluğu İran millî destan kahramanlarını, Türk devlet adamları karşısında değersiz göstermiş ve Türkleri övmüşlerdir. Bu devrin Farsça şiirindeki millîlik Türkler için daha çok geçerlidir.

d) "Türkler İran şiir ve sırrî felsefe sistemini oldukları gibi aldılar" tespiti, az önce değinildiği üzere İran isimlendirmesi ve Farsça şiirin muhtevası doğru görülebildiği takdirde anlam kazanabilir ve bu durumda da bu tespit, önceki asırlardaki birikimlerin, yeni bölgelerde ve dillerde edebî geleneğin yeni ifade imkanı bulduğu mefhumunu taşıyacaktır.

e) Türklerin İslâmiyetten hemen sonra kendi dillerinin yanı sıra, bilindiğine göre daha etkin bir şekilde, Farsça ve Arapça eserlerde yazdığı ve yukarıda görüldüğü gibi kimliklerini özellikle Farsça şiirlerde sergiledikleri açıktır. Bu nedenlerle Türk edebiyatını, Anadolu'daki yerleşimden önce yaşanan bölgelere ve edebî geleneğe bağlamak zorunludur.

1 Richard N. Frye-Aydın Sayılı, Selçuklulardan Evvel Ortaşark'ta Türkler, Belleten, Cilt: X, sayı 37, Ocak 1946, s. 97-131.

2 A.g.e. S. 103.

3 E, J. W. Gibb, Osmanlı Şiiri Tarihi, trc. Halide Edib başkanlığında heyet, Cilt I, Kitap 1, İstanbul, 1943, s. 13.

4 Süleyman Nazif, İran edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri, Edebîyât-i Umumîye Mecmûası, 19 Kânûn-i sânî, 1918, nu. 20-51, s. 402.

5 Muhammed Ca‘fer-i Mahcûb, Sebk-i Horâsânî der şi‘r-i Fârsî, Tahran, 1345hş., s. 8, 17.

6 Gilbert Lazard, Les Premiers Poetes Persans (Eş’âr-i perâkende-i kadîmterîn şu’arâ-yi Îrân), I-II, Tahran, 1962 (2. cilt metin)-Paris, 1964 (1. cilt, çeviri ve biyografik bilgiler). Bu yayında 22 şaire ait 1535 beyit bulunmaktadır.

7 Rûdekî-i Semerkandî, Dîvân, nşr. S. Nefîsî ve Y. Braginski, Tahran, 1373 hş. Bu divan, yüz binlerce beyit şiiri olduğuna işaret edilen Rûdekî’nin bir kısmının aidiyeti de tereddütle karşılanan sadece 1047 beytini içermektedir.

8 Eş’âr-i Hakîm Kisâî-i Mervezî ve Tahkîk der-zindegânî ve âsâr-i û, nşr. Mehdî-i Dirahşân, Tahran1370 hş. Eserde 398 beyit yer almaktadır.

9 Ferruhî-i Sîstânî, Dîvân, nşr. M. D. Siyâkî, Tahran, 1335 hş. Divanda, 8875 beyit bulunmaktadır.

10 Unsurî, Ebu’l-Kâsim Hasan b. Ahmed, Dîvân, nşr. Y. Karîb, Tahran, 1341 hş. Eserde 2725 beyit mevcuttur.

11 Minûçihrî-i Dâmgânî, Dîvân, nşr. Muhammed Debîr-i Siyâkî, Tahran, 1370 hş. Bu divanda 2815 beyit bulunmaktadır.

12 Gilbert Lazard, Les Premiers Poetes Persans, II, 43 (trc. I, 71).

13 Rûdekî, Dîvân, s. 100.

14 Gilbert Lazard, Les Premiers Poetes Persans, II, 66 (trc. I, 87).

15 Gilbert Lazard, Les Premiers Poetes Persans, II, 14, 160.

16 Gilbert Lazard, Les Premiers Poetes Persans, II, 80, 136; Rûdekî, Dîvân, s. 83, 100.

17 Gilbert Lazard, Les Premiers Poetes Persans, II, 65, 48, 135, 147.

18 Turan: Unsurî, Dîvân, s. 162, 218; Ferruhî, Dîvân, s. 256; Minûçihrî, Dîvân, s. 40, 60, 87. Türkistan: Unsurî, Dîvân, s. 10, 140, 142, 150, 160, 212, 227, 243, 244; Ferruhî, Dîvân, s. 21, 142, 143, 174, 200, 251, 252,

257, 273, 279, 286, 291, 321, 343, 369; Minûçihrî, Dîvân, s. 58, 225. Türk (Turan anlamında): Unsurî, Dîvân, s. 125, 173; Minûçihrî, Dîvân, s. 199.

19 Unsurî, Dîvân, Halluh (Karluk), s. 65, 185, 186, 244; Özgend, s. 108; Fergan, s. 140, 237, Kaşgar, s. 178, 197, 243; Huten, s. 235, Gâtfer, 179, 243. Ferruhî, Dîvân, s. Ilek, s. 36, 76, 83, 214, 262; Çigil, 15, 200, 308, 310, 311, 407, 434; Hata, Huten, s. 122, 256, 308, 310, 311 366, 386 v. s.; Taraz (Talas), s. 67, 199, 200 v. s.; Fergan, Fergana, s. 308, 366; Kaşgar, 300. Minûçihrî, Dîvân, Balasagun, s. 51, 53, 58; Çigil, 161, 191; Hata, Huten, s. 1, 83, 192, 225; Taraz (Talas), 51, 52, 53, 55.

20 Unsurî, Dîvân, s. 124.

21 Ferruhî, Dîvân, s. 21.

22 Minûçihrî, Dîvân, 60.

23 Mesela Unsurî, Dîvân, s. 111; Ferruhî, Dîvân, s. 15, 101, 3, 391 v. s.

24 Unsurî, Dîvân, s. 154; Minûçihrî, Dîvân, s. 161.

25 Mesela Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, nşr. Nâsir-i Hîrî, Tahran, 1362 hş., Huten, s. 20, 50; Kâşgar, 20, 87; Halluh, s. 20; Yagmâ, s. 20; Turan, 25, 89; Türk, 25, 53; Türkistan, 87; Çigil, s. 50; Hata, 50; Özgend, s. 51 v. d.; Enverî, Dîvân, nşr. M. T. Müderris-i Razavî, I-II, 1372 hş., Turan, s. 203, 210; Türkistan, s. 410, Hata, s. 5, 121; Huten, s. 258, 368; Halluh, s. 213; Taraz, s. 258 v. d.

26 Mesela Eş’âr-i Hekîm Kîsâî, Sanem-i Halluhî-nijâd (Karluk asıllı güzel), s. 33; Ferruhî, Dîvân But-i Yagma (Yagma güzeli), s. 3; But-i Halluh (Karluk güzeli), s. 3; Butân-i Çigil (Çigil güzelleri), s. 15; But-i Kaşgarî (Kaşgarlı güzel), s. 378 v. s.

27 Unsurî, Dîvân, s. 185.

28 Unsurî, Dîvân, s. 185.

29 Unsurî, Dîvân, s. 186.

30 Ferruhî, Dîvân, s. 170 (Sultan Mahmud'un nedimi Hâce Ebû Bekir Abdullah'ın medhiyesinde dördüncü beyit).

31 Kisâî, s. 38; Ferruhî, Dîvân, s. 26, 28, 141, 156, 310 320, 337, 339, 377, 382, 386, 442; Unsurî, Dîvân, s. 184, 186; Minûçihrî, 10, 17, 152, 161 v. s.

32 Mu'izzî, Külliyât-i dîvân, s. 494.

33 Mu'izzî, Külliyât-i dîvân, Türk, s. 34, 41, 102, 129, 178; Halluh, s. 30, 34, 78, 153; Yağma, s. 34, 41, 153;Huten, s. 173 v. d.

34 Enverî, Dîvân, Türk, s. 83, 213, 258, 404; Halluh, s. 213; hûbân-ı Huten, s. 258; Türkân-ı Taraz, s. 258 v. d.

35 Meselâ Unsurî, Dîvân, s. 137-141; Ferruhî, Dîvân, s. 145-146, 249-252, 263-265; Minûçihrî, Dîvân, s. 41, 53.

36 Unsurî, Dîvân, s. 112 (İkinci beytin baş kısmında " iki han ve orduları". anlamındaki kelimelerin yerine iki özel ismi içeren nüsha farklılığı tercih edilmiştir).

37 Ferruhî, Dîvân, s. 251.

38 Unsurî, Dîvân, s. 45, 110, 112, 122 v. s.; Ferruhî, Dîvân, s. 10, 35, 116, 158, 164 v. s.; Minûçihrî, Dîvân, s. 91.

39 Minûçihrî, Dîvân, s. 40.

40 Sultan Mahmud için, Unsurî, Dîvân, s. 151; Ferruhî, Dîvân, s. 204; Sultan Mesud için, Minûçihrî, Dîvân, s. 10, 150; Devlet adamı, Ferruhî, Dîvân, 191, 183, 391.

41 Ferruhî, Dîvân, s. 214.

42 Ferruhî, Dîvân, s. 248-249.

43 Ferruhî, Dîvân, s. 277.

44 Ferruhî, Dîvân, s. 47.

45 Ferruhî, Dîvân, s. 271.

46 Unsurî, Dîvân, s. 133.

47 Unsurî, Dîvân, s. 156.

48 Ferruhî, Dîvân, s. 303.

49 Minûçihrî, Dîvân, s. 40.

50 Minûçihrî, Dîvân, s. 58.

51 Ferruhî, Dîvân, s. 38.

52 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 69.

53 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 97.

54 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 213.

55 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 461.

56 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 214.

57 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 88.

58 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 25.

59 Enverî, Dîvân, s. 476.

60 Enverî, Dîvân, s. 182.

61 Enverî, Dîvân, s. 410.

62 Enverî, Dîvân, s. 201.

63 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 90.

64 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 114.

65 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 301.

66 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 305.

67 Enverî, Dîvân, s. 198.

68 Ferruhî, Dîvân, s. 80.

69 Ferruhî, Dîvân, s. 344.

70 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 226.

71 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 261.

72 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 498.

73 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 628.

74 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 85.

75 Ferruhî, Dîvân, s. 65.

76 Unsurî, Dîvân, s. 138.

77 Ferruhî, Dîvân, s. 270.

78 Ferruhî, Dîvân, s. 260.

79 Ferruhî, Dîvân, s. 19, 46, 82, 214 v. s.; Minûçihrî, Dîvân, s. 156.

80 Ferruhî, Dîvân, s. 219, 309, 311, 312.

81 Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ al-Nahr İslam Hukukçuları, Ankara, 1976 (Atatürk Üniversitesi Yayını), s. 15.

82 Ferruhî, Dîvân, s. 287.

83 Ferruhî, Dîvân, s. 244.

84 Rûm: Unsurî, Dîvân, s. 77, 126; Ferruhî, Dîvân, s. 51, 73, 84, 104 v. s.; Kostantinîye: Minûçihrî, Dîvân, s. 102.

85 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 265.

86 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 115.

87 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 145.

88 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 646.

89 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 20.

90 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 23.

91 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 273.

92 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 277.

93 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 66.

94 Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, s. 215.

95 Enverî, Dîvân, s. 405.

96 Enverî, Dîvân, s. 36.

97 Enverî, Dîvân, s. 388-389; 392-393.

98 Enverî, Dîvân, s. 104.

99 Meselâ Enverî, Dîvân, s. 104, 122, 236, 485.

100 E. J. W. Gibb, Osmanlı Şiir Tarihi, s. 12-13, 30.

101 M. Ş., Kedkenî, Suver-i hayâl der şi‘r-i Fârsî, Tahran, 1366 hş. (İlk baskı 1349 hş. /1970), s. 238-240.

102 Meselâ Huseyn-i Rezmcû, Şi‘r-i kuhen-i Fârsî der terâzû-yi nakd-i ahlâk-ı İslâmî (İslâm ahlakı tenkit terazisinde eski Fars şiiri), I-II, Meşhed, 1366 hş. (1987); Nâdir-i Vezînpûr, Medh; Dâg-ı neng ber sîmâ-yi edeb-i Fârsî (Övgü; Fars edebiyatının çehresinde utanç damgası), Tahran, 1374 hş. (1995).

E, J. W. Gibb, Osmanlı Şiiri Tarihi, trc. Halide Edib başkanlığında heyet, Cilt I, Kitap 1, İstanbul, 1943.

Eş’âr-i Hakîm Kisâî-i Mervezî ve Tahkîk der-zindegânî ve âsâr-i û, nşr. Mehdî-i Dirahşân, Tahran, 1370 hş.

Ferruhî-i Sîstânî, Dîvân, nşr. M. D. Siyâkî, Tahran, 1335 hş.

Gilbert Lazard, Les Premiers Poetes Persans (Eş’âr-i perâkende-i kadîmterîn Şu’arâ-yi Îrân), I-II, Tahran, 1962 (2. cilt metin)-Paris, 1964 (1. cilt, çeviri ve biyografik bilgiler).

M. Ş., Kedkenî, Suver-i hayâl der şi‘r-i Fârsî, Tahran, 1366 hş. (İlk baskı 1349 hş. /1970).

Minûçihrî-i Dâmgânî, Dîvân, nşr. Muhammed Debîr-i Siyâkî, Tahran, 1370 hş.

Mu‘izzî, Külliyât-i dîvân, nşr. Nâsir-i Hîrî, Tahran, 1362 hş.

Muhammed Ca‘fer-i Mahcûb, Sebk-i Horâsânî der şi‘r-i Fârsî, Tahran, 1345 hş.

Richard N. Frye-Aydın Sayılı, Selçuklulardan Evvel Ortaşark’ta Türkler, Belleten, Cilt: X, sayı 37, Ocak 1946.

Rûdekî-i Semerkandî, Dîvân, nşr. S. Nefîsî ve Y. Braginski, Tahran, 1373 hş.

Süleyman Nazif, İran edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri, Edebîyât-i Umumîye Mecmûası, nu. 20-51, 19 Kânûn-i sânî, 1918.

Unsurî, Ebu'l-Kâsim Hasan b. Ahmed, Dîvân, nşr. Y. Karîb, Tahran, 1341hş.

Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ al-Nahr İslam Hukukçuları, Atatürk Üniversitesi Yayını, Ankara, 1976.

Ortaçağ Türk ve İran Edebi Metinlerinde Türk Kavramı / Yrd. Doç. Dr. Şerife Yağcı [s.914-920]

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türk adının anlamı hakkında pek çok çalışma yapılmış, yerli ve yabancı pek çok bilim adamı kelimenin etimolojisi üzerine durmuştur. Faruk Sümer, Hüseyin Namık Orkun, Zeki Velidi Togan, İbrahim Kafesoğlu, İsmail Aka, Tuncer Baykara, Martti Rasänen, J. Nemeth, Louis Bazin, Bernhard Munkácsi, Gerhard Doerfer bunlardan bazılarıdır.1 Bu çalışmalardan çıkan genel kabul, Türk kelimesinin "güç, kuvvet; töre vb." anlamlardan, Türk kavmine ad olduğu bilgisidir. Bu sürecin ardından kelime özel isim olarak yaşamış ve "Türk"ün cins isim olarak kazandığı anlamlar zamanla unutulmuş veya geri plana itilmiştir.

Özel isimler varlıkların adlarını karşılamak üzere mecazlaşmış, anlam boşalmasına (asemantication) uğramış yapılardır. Özel isim bilgisi, dil dışı bir konudur ve ansiklopediye ait bir alandır. Bir kelime özel isim olduğunda sözlük malzemesi olmaktan çıkar. Bununla beraber özel adlar genel ad kaynaklıdır.2 Dilde, genel adın (cins isim) özel ada dönüşmesi gibi, özel adın, genel ada dönüşmesi durumuna da rastlanır. Bu genellikle tedricen olur. Türk kelimesinde yaşanan bu iki taraflı dönüşüm dilde pek çok kelimede karşımıza çıkar.

Türk kelimesinin edebiyat tarihi içindeki macerasına gelince, kelime Orta Çağ Türk ve İran edebi metinlerinde benzerlik (istiare: metaphore) ve anlam kötüleşmesi yoluyla farklı anlamlar kazanmıştır. Türk kavim adı anlam kötüleşmesi yoluyla, "kaba, köylü, cahil, idraksiz vb." anlamlar kazanmış, benzerlik yoluyla da, güzelin adı olmuştur. Kelimenin bu yeni anlamları, Türk kavim adına gönderme yapmazlar ya da yaptıkları gönderme bir mecaz ilişkisinden ibarettir. Yani, yeni anlamlarıyla türk sözü özel ad kategorisinden tekrar genel ad kategorisine dönmüş, cins isim olmuştur.

Metinlerde "güzel" anlamıyla geçen türk, "zalim, gaddar, yağmacı, kan dökücü ve insana eziyet eden"dir. Kalpaklı, Arap ve Fars kültürünün dünya

görüşü ile yetişen Osmanlı aydın sınıfı tarafından özellikle İran şairlerinin etkisiyle Türk kavim adının olumsuz anlamlarda kullanılmasını, kelimenin bu ilk çağrışım alanına bağlar ve kelimenin “kaba, köylü” anlamına gelişini Osmanlı aydınının kendisini etnik kimliğinden soyutlaması olarak değerlendirir.3 Oysa kelimenin bu iki anlamının ayrı ayrı düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Kelimenin sevgiliye ad oluşu, Türkün savaşçı kimliği ile ilgilidir ve bir edebiyat motifidir. “Türk”ün, Türk kavim adının etimolojisi ile ilgili olmayan daha sonra kazandığı bu iki anlamı, tamamen farklı sosyo-kültürel şartların ve ihtiyaçların mahsulüdür.

Tuncer Baykara, Osmanlı Devleti’nin kuruluşta milli bir Türk devleti olarak XIV. ve XV. yy.’larda büyük ölçüde bu görüş etkisindeyken daha sonra devlet yönetiminde Türk kökenli olmayan devşirmelerle, Türk kökenliler arasındaki mücadeleyi devşirmelerin kazandığını söyler. Bunun da Osmanlı Devleti’nde Türk kavramında gerilemeye yol açtığını ve Türke “kaba, köylü, cahil” gibi anlamlar yüklenmesine sebep olduğunu nakleder.4

Osmanlı aydınının bir üst kimlik olarak benimsediği Osmanlılığı Türk kimliğine engel değildir. Bir Osmanlı ferdi farklı cinsiyet, milliyet ve din kimlikleriyle beraber Osmanlı üst kimliğini de taşıyabilir. Bu üst kimlik diğer kimliklerini yok etmediği gibi, engellemez de.5 Kendisi de Türk olan şairlerin dilinde Türk sözünün kazandığı bu anlam üst kimliğin baskın hale gelmesiyle alt kimliklerden birinin ya da birkaçının silikleşmesi şeklinde yorumlanabilir.

Osmanlı Devleti, imparatorluğa dönüşme sürecinde, bir şehir devleti olma iddiasındadır. Dolayısıyla, Osmanlı aydını ve bürokratı, devletin resmi otoritesinden uzakta, yarı göçebe, aşiret hayatı süren Türkmenleri bu üst Osmanlı kimliğine ulaşamadıkları için “kaba, köylü, şehirli olmayan” Türk olarak nitelendirmiştir. Oysa şehirli Türk aynı zamanda Osmanlı’dır. Yerleşik Osmanlı ferdi için göçebe Türkmen aşiretleri “öteki”dir.

Osmanlı has, zeamet ve tımarlarda yaşayan bütün reaya için olduğu gibi, Türkmen aşiretlerini de nizam ve intizam altına almak, imparatorluğun müdafaası için onların kuvvetinden istifade etmek, onları iskan ederek vergiye bağlamak istemiştir. Fatih Sultan Mehmed ve Kanuni Sultan Süleyman'ın kanunnamelerinde bu Türk aşiretleri hakkında pek çok hüküm mevcuttur.6

Türkçede göçebe Türkmen aşiretlerinin genel adı "yörü-" fiilinden türeyen "yörük"tür. Dilimizde yörük sözü, Türk'ün sayılan anlamlarına yakın çağrışım alanları kazanmıştır. Türkçede, Osmanlı edebi metinlerinde "Türk ne bilir bayramı, lık lık içer ayranı" şeklinde geçen atasözü günümüzde, Batı Akdeniz Bölgesi yörüklerinde "yörük ne bilir bayramı, çorp çorp içer ayranı" şekliyle kullanılmaktadır.7

Türk sözü "Müslüman" kelimesiyle anlam karışmasına uğramıştır. Osmanlı ferdi, kendi kimliğini nasıl tanımlarsa tanımlasın, Batılılar veya komşuları için Osmanlılar Türk idiler. "Öyle ki XVI. yy.'da Müslüman olan bir Hıristiyan Türk olduğu gibi, XIX. yy. başlarında da aynı durum söz konusuydu. XIX. yy. başlarında hâlâ bir İngiliz İzmir şehrinde Hıristiyanlıktan ayrılıp, Müslümanlığı kabul edince Türk oluyordu".8 Bugün bile, halk arasında, Türk ile Müslüman aynı anlam alanındadır.

Türk sözü uzun süre Arap harfleriyle Araplar ve Acemler gibi "vav"sız "vokali olmaksızın (vK0) yazılmıştır. Kelimeyi "vav" ilavesiyle (vJä0 şeklinde) ilk yazanlar Veled Çelebi ve Necip Âsım'dır. Bu yüzden o zamanın aydınlarının bu iki zâtla "vavlı Türk" diye alay ettikleri bilinmektedir.9 İşte kelimenin "terk" okunuşuna da müsaade edecek şekildeki bu yazılışı, onun Türk şairlerin dilinde "terk et-" anlamına gönderme yapmasını da sağlamıştır. Yine kelimenin bu anlamı da "köylülük ve şehrî olamamak"la ilişkilendirilmiştir.

Kelimenin İran ve Türk edebi metinlerinde, Türkçe ve Farsça atasözleri ve deyimlerinde kazandığı “kaba, köylü, cahil, idraksiz vb.” anlamları pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir.10

Türkçede kelimenin anlam bozulmasına uğramış bu şekli sözlüklerce de işaretlenmiştir. Kazım Kadri Türk Lûgatı’nda kelimenin bu anlamını “köylü, kaba, galîzü’t-tab” olarak verir. Ayrıca, Lehçe-i Osmânî’deki “Sahrada oturup şehire dahil olmayanlara Türk ve Oğuz genel ismi kalır ve Türk ileride kaba, köylü ve Oğuz, saf anlamında kullanılmıştır.” kaydını nakleder. Ardından da kelimenin bu anlamını Nevayî’den (1441-1501) örnekler:11

Nevâyî Türklerning türki tutsa ayb kılman kim

Anga bir Türkmen mehveş gamı muhkem tolaşupdur

Nevâyî

(Nevâyî’yi, Türklerin kabalığı tutsa ayıplamayın, çünkü ona bir ay yüzlü Türkmen’in kederi iyice dolaşmıştır.)

Ahmed Talat Onay ise, Türk sözünün kazandığı bu anlamı şu beyitlerle örnekler:12

Terket o Türk’ü k’etse teşehhür ne denli kim

Çifti komış Sıtanbul’a gelmiş Sapanca’dan

Surûrî

(Ne kadar şehirli olsa da o Türk’ü terk et; Çünkü o çifti bırakıp Sapanca’dan İstanbul’a gelmiştir.)

Böğürtlen açılsa bağ oldum sanır

Türk şehre gelse beğ oldum sanır

Lâ-edrî

Agâh Sırrı Levend, Türk’ün bozulmaya uğramış anlamlarını sekiz ayrı başlık altında toplar ve bu anlamları “yüz kızartacak kadar çirkin ve küstahça” bulur. Bunu söyleyenler için “ne bir mazeret, ne de bir tevil bahis

mevzu olabilir” der. Yine de konuyu eksik bırakmamak ve bilgiyi görmezden gelmemek için ilgili beyitlere yer verir.13

Türkî kerden deyimi, Ferheng-i Ziyâ’da14 “zulüm ve galebe etmek; söz dinlememek, sertlik ve şiddet göstermek” şeklinde tanımlanmıştır. Farsçada Türk kelimesi pek çok tamlamaya girmiş ve farklı anlamlar kazanmıştır. Farsçanın en önemli sözlüklerinden Dihhuda’da bu tamlamaların zengin bir listesi vardır.15 Türk kelimesinin içinde yer aldığı bazı Farsça tamlamaları şu şekilde sıralayabiliriz:

Türk-hû: türk-i bed-hû, Sevgili

Türk-vâr: Türk gibi

Türk-zâde: Türk’ten doğmuş

Türk-i aşkar: Merih

Türk-i bed-hâh: Sevgilinin isimlerinden

Türk-i cefâger: Sevgili

Türk-cûş: yarı pişmiş et (Türkler, kuvvetini kaybetmemesi için eti çok pişirmediklerinden yarı pişmiş ete türkcûş denilmiştir.)

Türk-cûşî kerdem men niyem hâm
Ez hakîm-i Gaznevî bişnev tamâm
Mevlânâ

(Ben “türk-cûş”um, ham değilim. Ey Gazne hâkimi bunu iyi işit.)

Türk-i çarh: Seb’a-yı seyyâre

Türk-i çîn: Güneş

Türk-i dil-sitân: Sevgili

Türk-i dil-keş: Sevgili

Türk-i felek: Merih

Türk-i hindû-hâl: Sevgili

Türk-i hisârî: Ay ve Güneş

Türk-i hargehî: Savaşçı sevgili

Türk-i Hıtâ: Hıtâlı Türk, sevgili

Türk-i mu’arbed: Merih

Türk-i nîmrûz: Güneş

Türk-i pencüm-hisâr: Merih

Türk-i pencümîn: Merih

Türk-i rüstâ’îyân: Sarmısak

Türk-i sinân-güzâr: Güneş

Türk-i sultân-şükûh: Âfitâb-ı âlem-fürûz (alemi aydınlatan güneş)

Türk-i Şirâzî: Sevgili

Türk-i zerd-külâh: Güneş

Türk-i zulm-pîşe: Sevgili

Türkân-ı çarh: Seb’a-yı seyyâre (yedi gezegen)

Türkâne: Türk tarz ve revişinde (Türk üslûbunda)

Türkânî: Türk hanımlarının giydikleri ferace, manto

Türkî kerden: terbiyesizlik ve edepsizlik etmek

Türkmân: Asılları Türk bir oymaktır ki Türkistan’da dağınık ve göçebe halinde yaşarlar. Şimdi Rusya’nın idaresi altındadırlar. Bir zaman Azerbaycan’da saltanat sürmüşlerdi.

Türktâz: çapul, çapulcu (türktâzî: çapul için yapılan ansızın hücum, baskın, seğirtme, cevelan etme)

Görüldüğü gibi, Farsçada Türk Güneş ve Ay için bir benzetme unsurudur. Türkün Merih gezegenine benzetilmesi ise, Merih’in “savaşçılık” özelliği yüzündendir. Eski kozmogonide “neşe, yiğitlik, kızgınlık, sefahat, kuvvet, savaş, hıyanet, gazap” gibi özellikler bu gezegenle ilgilidir. Merih, feleğin baş komutanıdır. Elinde bir kılıç veya hançer ile tasvir edilir. Burçlar içinde yıldızı Merih olanlar kuvvetli, öfkeli, sert ve cüretkâr olurlarmış.16 Bütün bu özellikler İran şairlerinin

tanımladığı Türke uygun bulunduğundan Türk kavramı, Merih gezegeniyle birlikte düşünülmüştür.

Türk'ün "güzel" anlamına gelişini Kazım Kadri, Türk Lûgatı'nda şu şekilde tanımlar: "İranlıların verdikleri-zâlim ü gaddâr-mânâsına göre Acem şairleri mahbûblarından kinâye olarak kullanmışlardır." Bu anlamı da Sümbülzâde Vehbî'den şu beyitle örneklendirir:17

Câme-i Mevlâ dahı mûyına kürk

Dér Acem şâirleri mahbûba Türk

Tuhfe-i Vehbî

Burhan-ı Katı'da ise kelimenin bu anlamı, "Türk kavmi gibi cefakâr ve sabır ve kararı yağmalayıcı olduklarından kinaye yoluyla gönül alan güzellere ve gönül avcılarına ad olur." cümlesiyle açıklanır.18

Halifeliğin ilk yüzyıllarında Arap gücü, Farsları ve Bizans Devleti'nin doğu eyaletlerini hâkimiyeti altına almıştır. Takip eden asırlarda eski Fars ve Bizans kültürü, Arap kültürüne nüfuz eder. Araplar medenîleşerek tüccar, sanatkâr ve âlim olurlar. Savaş teknikleri gelişmiş olmasına rağmen askerî meziyetleri gevşer, şehirlerde huzursuzluk artar. Halifeler o zaman kendi emniyetlerini sağlamak için Türklerden asker devşirirler, böylece Türkler Arap için bir askerî güç haline gelir.

Türkler, Halife Mu'tasım zamanında çoğalarak iş başına gelmişlerdir. Halife Mu'tasım, 841'de Türkler için Bağdat yakınlarında Samarra şehrini kurdurmuştur. Yine, Türklere önemli memurluklar ve görevler verilmesi onlara verilen önemi göstermektedir.

Arap ve Türk ilişkileri üzerinde bu durumu yorumlayan László Rásonyi, VIII. yüzyıl yarısında Arap komisyoncularının, yetişkin Türk delikanlı ve kızlarını toplayıp satın aldıklarını kaydeder. Et-Tâlibî'den nakille, Araplar arasında "Yunanlı hadımlar, Türk iç oğlanları, Buharalı câriyeler ve Semerkand'lı kızlar" bulundurmanın bir kibarlık modası haline geldiğine

değinir. Bu nedenle Farsların ve Arapların Türk kadınlarının güzelliğini övdüğünü zikreder.19

Dolayısıyla Türkün “güzel” oluşu, Arap edebî metinlerinde de karşımıza çıkar. Sa’âlebî (ö. M. 1038), Ebû İshak İbrâhîm (ö. M. 1129), Zemahşerî (M. 1143), Sıbt İbnü’t-Ta’âveyzî (ö. M. 1188) ve Arapça yazmakla beraber kendisi bir Türk olan Ahmed bin Muhammed bin Ahî bunlardan bazılarıdır.20 Bu şairlerin en meşhurlarından biri olan Zemahşerî, Türk güzellerinden bir şiirinde şöyle yakınır:21

“Tanrı benim yardımcım olsun ben ahu Türklerin ellerinden neler çekmekteyim. Bütün felaketlerimin sebepleri onlardır. Bana her fenalık onlardan gelmiştir. Onların yüzünden ben kendimi şaşırdım, aklımı kaçırdım. Öyle ki yer ile göğü ayırt edemiyorum. Onların yüzleri nazik ve ince ise de huyları öyle değildir. Onlardan benim fayda ummam boştur. Onlardan her ne zaman vefa ümidine kapılıyorsam bu ümidim boşa çıkıyor. Onların bana vermiş oldukları ahde vefa etmeleri mümkün müdür?!.. Siz Türk dilinde vefayı ifa eden bir kelime duydunuz mu? …”

Bir başka şiirinde ise güzel gözlü Türk güzellerini şöyle metheder:22

“Sada’ya şöyle söyle: Bizim sana ihtiyacımız yoktur. Bizi iri ve geniş gözler çekmez. Çünkü dar gözler ve gözlüler bizi bizden almıştır… Türk yüzleri ki Tanrı onları kem gözden esirgesin-gökteki tolun aylardır, uğurlarında keseler harç ve sarf edilecek ve yüzlerce altın verilecek yüzler, bu yüzlerdir.”

İran edebî metinlerinde de benzer ifadeler bulmak mümkündür. Ziyâroğullarından Emir Unsûrü’l-Maâlî Keykâvus’un M. 1082 yılında oğlu Giylânşah’a yazdığı Kâbûsnâme bu bakışın tipik bir örneğini teşkil eder. Bu eser İran edebiyatında olduğu kadar, Türk edebiyatında da sevilerek okunmuştur. Eserin çeşitli Türkçe çevirileri olmakla beraber en tanınan ve sevilen tercümesi, 15. yüzyılda Mercimek Ahmed tarafından yapılanıdır.23

Eserin, Mercimek Ahmed tercümesiyle alıntılayacağımız 23. bâbı "Kul ve Karavaş Almakta ve Satmakta Eyisin ve Yaramazın Beyân Eder" başlığını taşır. Bu bâbda yazar satın alınacak kul ve kölelerin ırklarına göre özelliklerini ve seçimin amaca uygun olarak yapılması gerektiğini anlatır. Eserde sırasıyla Kıfçak ve Gûrî; Harlıhî, Hutenî ve Berberî; Sıhtakli, yani Gürcü; Tatar, Türkmen ve Türk; Saklap, Alan ve Rus; Rum, Ermeni, Hindû kulların özellikleri anlatılır.24 Sonra da, Türkün kul ya da köle olarak alınmak istendiğinde dikkat edilmesi gereken özellikleri sayılır. Türk güzelleri Hindûlarla mukayese edilir ve güzellikte bütün ırklardan üstün bulunur.25

Elbette meselenin tek izahı, Türklerin güzel oluşları değildir. Türklerin askerî dehaları ve savaşçılıkları, onların klasik şiir geleneğindeki "acımasız, tüm güzellik elemanlarıyla adeta silahlı ve âşığı öldürmeye niyetli imiş gibi görünen sevgili" ile anlamca örtüşmelerinde etkili olmuştur.

Türk-İran siyasî ilişkileri çok eski çağlara dayanır. İran'ın muhtelif kısımları için birbirleriyle mücadele eden valilerin ve prenslerin ordularında Türk birlikleri önemli bir yer tutmaktadır. Daha Sâmânîler devrinde birçok Türk grubu İran'a yerleşmiştir ve yerel yöneticilerin hizmetinde asker ve kumandan olarak görev yapmışlardır. Sonraları yönetimde yüksek mevkilere gelmeye başlayan Türkler, zamanla istiklallerini ilân etmişlerdir.

Yeni Fars edebiyatının gelişmesine yol açan Türk sultanları olmuştur. Hindistan'la birlikte hemen bütün İran'ı egemenliği altına alan Gazneli Sultan Mahmud ile takipçilerinin sarayları şair, bilgin ve sanatçıların sığındığı bir yerdir. Firdevsî'nin şiirine en büyük destek Gazneli Mahmud'dan gelmiştir.

İran topraklarında geniş ve uzun Türk hâkimiyetlerinden birisi Büyük Selçuklular zamanında olmuştur. Kısaca Türkler, tarih boyunca İran'la

siyasî ve kültürel ilişkiler içinde bulunmuşlardır. Üstelik etkileşim tek taraflı da değildir.

Türk saraylarında gelişen Fars dili ve edebiyatı Türk dili ve edebiyatından büyük izler taşır. Ahmet Kartal[26] ve Adnan Karaismailoğlu'nun[27] çalışmaları, Farsçadaki Türkçe, Türk edebiyatı ve Türk etkisini ortaya koymaları bakımından dikkat çekicidir.

Farsçadaki Türk ve Türkçe etkisinin en bariz göstergesi Farsça şiirlere giren Türkçe kelimelerdir. Farsça şiirlerde Türkçe kelimelerin kullanılmasına en çok verilen örnek Sûzenî'ye aittir.[28] Sûzenî beyitlerinde, "konuk gerek" ibaresi ile "çiçek" kelimesini Türkçe olarak alıntılamıştır:

Ey türk-i mâh-çehre çe bâşed eger şebî

Âyî be-hücre-i men u gûyî "konuk gerek"

Gülrû-yı men egerçe ki men Türk nîstem

Dânem hemîn kadr ki be-Türkîst gül çiçek[29]

Sûzenî

(Ey ay yüzlü Türk, bir gece odama gelsen ve konuk gerek mi desen ne olur? Gül yüzlüm! Her ne kadar ben Türk değilsem de şu kadar bilirim ki Türkçede gül çiçektir.)

Türk kelimesi ve ilişkide olduğu benzer kavramlar Türk şiirinde de "güzel" anlamıyla yaşamaktadır. Türk şairinin Türk'e yüklediği "güzel" anlamı daha çok İran şiiri etkisiyledir. Bu tür bir kullanımı XVI. yy. şairlerinden Bâkî (1526-1600) ile örneklendirelim:[30]

Hûnî göz ile ol müje vü ebrûvânı gör

Tîr ü kemân elinde iki türkmânı gör

(Kan dökücü göz ile o kirpik ve kaşı gör. Onlar ok ve yay elinde iki Türkmândır.)

Yine, XVI. yüzyılda, Tâcizâde Cafer Çelebi'de Türk şu şekilde mazmunlaşır:[31]

Türk-i tîr-endâzı kim cân ile dil sayyâdıdur

Uykuya varmış kemîngehde kemânın yasdanur

(Onun ok atan gözleri, can ile gönül avcısıdır. Bir kuytuda uykuya varmış yayını kurar.)

XVII. yy. şairlerinden Nef'î'de32 (1575-1635) Türktâz kelimesini şu şekilde buluruz:

Cenâb-ı Hazret-i Sultân Murâd-ı Kahraman-savlet

Ki âlem sarsılır rûz-ı vegâda türktâzından

Kelime savaşçılık vasfı ile XVIII. yy. şairi Fehîm-i Kadîm'de şöyle geçer:33

Cüyûş-ı türk-i hüsnün cây édelden mülk-i uşşâkı

Metâ-ı zühd ü dîn ü akl u dil hep gâret olmışdur

(Senin güzelliğinin çapul ordusu âşıklar ülkesini mekân edineli beri zühd, din, akıl gönül malları hep yağmalanmıştır.)

Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nda çiğil kelimesi ise şu şekilde geçer:

Ben âşık-ı âlüfte vü hem-hâl-i dilem

Mest-i nigeh-i mugbeçe-gân-ı Çiğil'em

Huşyâr olam insâf mıdır münfa'ilem

Vallâh hacîlem çeşm-i bütândan hacîlem

(Ben vurgun âşık ve gönülle arkadaşım, -Türkistanda güzelleri ile meşhur olan- Çiğil şehrinin mecûsî çocuklarının bakışları ile sarhoşum. Aklımın başıma gelmesi insaf edin ki mümkün müdür? Zîrâ, kırgınım ve vallahi put gibi güzellerin gözlerinden utanmışım, yüzüm kızarmış bir haldedir.) İran edebiyatının meşhur gazel şairi Hafız-ı Şirazî (ö.M. 1390?)'nin divanı "Türk"ün "güzel, mahbûb, sevgili" anlamlarıyla kullanılışının tipik örneklerini taşır. Hafız divanında, Halil Hatip Rehber neşrine göre, 495 gazel bulunmaktadır.34 Bu gazellerde Türk ve ilişkili kelimelerin dağılımı şu şekildedir: Türk 11, Türkân 7, Çiğil 4, Hoten 8, Hıta

3 yerde geçer. Buna 10 gazelde geçen Turan Şah ile, birer beyitte geçen Tebriz, Hallah ve Peşenk yer ve kavim adları da eklendiğinde Türk ve ilişkili kavramları 46 gazelde bulmak mümkündür.

Hafız divanında Türk, tek başına kullanıldığında “güzel sevgili, şahid” gibi anlamlar taşır. Divanda Türk’ün tamlamaya girdiği kelimelerle kazandığı anlam daha çok Türkün savaşçılığıyla ilgilidir.

Meşhur Hâfız şârihi Sûdî, Hafız’da kelimenin kazandığı bu anlamı özetler. Sözlüklerde Tatar sınıfına Türk denildiğini; bunlar, zâlim, merhametsiz ve kan dökücü olduklarından Acem şairlerinin bunları mahbûba benzetme ile Türk diye adlandırdıklarını kaydeder. Bazı Şirazlılardan Hülâgû askerinden bir çok kimsenin Şiraz’da vatan tutup yerleştiğini ve orada evlad sahibi olduklarını duyduğunu söyler ve Türk-i Şirâzî (Şirazlı Türk) tamlamasının onların evlatlarına işaret olması gerektiğini yazar.35 Sûdî’nin sözünü ettiği Türk-i şirâzî, Hâfız’ın meşhur beyitinde şu şekilde geçmektedir:36

Eger ân Türk-i Şîrâzî be-dest âred dil-i mâ-râ

Be-hâl-i hindûyaş bahşem Semerkand u Buhârâ-râ

Hâfız

(Eğer o Şirazlı güzel bize bir yüz verirse, onun yanağındaki bir bene Semerkand’ı da bağışlarım, Buhara’yı da.)

Bir kavim veya yer adının anlamdan soyutlanarak sevgili için mazmun olması sadece Türk kelimesi için geçerli değildir. Türk ve İran şiirinde Hıta, Hoten, Keşmir, Kandehar, Hint, Mısır, Habeş, Çin ve Frenk kelimeleri sevgili ve sevgiliye ait unsurlar için benzetme olmuşlardır.

Hintlilerin siyahî ırktan olmaları nedeniyle klâsik şiirde Hindû kelimesi sevgilinin benini ve saçlarını temsil eder. Yine kirpikler yan yana dizilmiş Hint askerleridir. Zaman zaman yüz güneşe, gözler de güneş altında yatan bir Hintliye benzetilirler. Bu Hindû sözü “köle, tüccar, asker, çapulcu ve

hırsız" gibi anlamlar da yüklenmiştir. Şairler Hindistan'da yakut çıkarılması ilişkisiyle dudağı yakuta, saçı da yakutla oynayan bir Hindliye benzetmişlerdir.37

Habeş'in sevgilinin kara zülfüne ve benine ad olması, Frenk'in kâfir segiliyi temsil etmesi, Çin'in kıvrım, büklüm anlamına gelen "çin" kelimesiyle ilişkilendirilerek zülfü anlatması ya da Mısır'ın sevgilinin güzel yüzünün sembolü olması bu türden ilişkilendirmelerdir. Bunu Şeyhi'nin (1373?-1431?) beyiti ile örnekleyelim:38

Bir gör ol Türk-i Hıta'nın gözleri âhûsunı

Zülfinün her bir kılında Rûm ilin çîn eyledi

Şeyhî

Nâsırî "Türk" kelimesini izah ederken, Türk ülkesinde güzel yüzlüler çok olur. Bu nedenle mecazen sevgiliye Türk derler, tanımını yapar.39

İran şiirinde Türk güzelin özelliklerini şu şekilde maddeleyebiliriz:

a) Beyaz renklidir. Bu yönüyle yasemine teşbih edilir.

Türk-i semen hayme be-sahra zedeh

Mâhçe ber-evc-i süreyyâ zedeh40

Nizâmî

(Yasemin gibi olan güzel, sahraya çadırını kurdu. Çadırının tepesindeki hilal süreyyaya kadar ulaştı.)

Hinduvek-i lâle vü Türk-i semen

Sehl Arab bud ve Süheyl Yemen41

Nizâmî

(Lale Hindli, yasemin Türk'tür. Arap karga, Yemen Süheyl yıldızı oldu.)

Mânend be-sanûber kadd-ı ân türk-i semenber

Ger sûsen âzâd buved bâr-ı sanûber42

Muizzî

(Eğer hür sûsen çiçeği, selvinin meyvası olsa da, yasemin yüzlü Türk selvi boyludur.)

b) Savaşçıdır. Gözleri öldürücüdür. Kirpikleri ok, kaşları yaydır. Kan dökücülük açısından olsa gerek, türk ve türkman kelimeleri beyitlerde çoğu kez gözün mazmunudur ve kirpik, ok, hançer kelimeleriyle birlikte geçer.

Çeşmân-ı Türk ü ebruvân cân-râ be-nâvek mî-zened

Yârab ki dâd est în kemân ân Türk-i tîr-endâz-râ

Sa'dî

(Türk gözleri ve kaşları canıma ok attı. Allahım o iyi ok atan Türk'ün keman kaşlarından sana imdad ederim.)

Mîg çün türkî-i âşufte ki tîr-endâz

Berk tîr est mer u râ meger ü rahş kemân43

(Bulut, ok atan öfkeli Türk gibi; sanki şimşek onun oku, gök kuşağı ise yayı.)

Der ân türk-i hargehî âverd dest

Silâh-ı nikâbeş zi ruh ber-şikest44

Nizâmî

(Savaşçı güzel "türk" elini attı ve nikabının silahını yanağından çekti.)

Türk hezârân be-pây-ı pîş saf-ender

Her yek çün mâh ber du hefte dırahşân

Rûdekî45

(Ön safta binlerce Türk ayakta, her biri iki haftalık ay gibi.)

c) Gözleri mest ve sarhoştur.

Çü türk-i serkeş-i men mâ'il-i şarâb şeved

Zi tâb-ı ârız-ı û murg-ı dil kebâb şeved46

Tâhirî

(Benim serkeş sevgilim şaraba meylederse onun yanağının hararetinden gönül kuşu kebab olur.)

İn lâle-ruhân ki aslışân ez Çiğilest

Yârab şirişt-i pâkışân ez çe gilest47

Hafız

(Bu lale yanaklılar ki asılları Çiğil'dendir. Yâ Rabbî, temiz olan hilkatleri hangi çamurdandır.)

d) Güzel gülüşlüdür.

Teng-dil ez hinde-i Türkân şeker

Sürme-ber ez çeşm-i gazâlân nazar48

Nizâmî

(Şeker, sürmesini ahuların gözlerinden alan Türk'ün "güzelin" gülüşü yüzünden bunalıma girdi.)

e) Ay ve güneş gibidir. Yüzünün güzelliği ve parlaklığı dillere destandır.

Ger çün tu be-Türkistân ey türk nigârist

Her rûz be-Türkistân ıydî vü bahârist49

Ferrûhî

(Ey Türk, Türkistan'da senin gibi başka güzel yüzlüler de varsa, orada her gün bayram ve bahardır.)

f) Perî yüzlüdür. Peri gibi ele geçmez.

Ân türk-i perî-çehre ki dûş ez ber-i mâ reft

Âyâ çe hatâ dîd ki ez râh-i hatâ reft50

Hâfız

(O peri yüzlü Türk "güzel" dün gece düşüme girmedi. Acaba ne hata ettim ki, hata yolunu tuttu.)

g) Feleğe teşbih edilir

Beyâ ki Türk-i felek hân-ı rûze gâret kerd

Hilâl-ı ıyd be-devr-ı kadeh işâret kerd51

Hâfız

(Ey felek gibi olan türk “güzel”, oruç sofrasını yağmala. Bayram ayı, kadehin devrini işaret ediyor.)

h) Acımasızdır.

Dilem zi nergis-i sâkî emân ne-hâst be-cân

Çerâ ki şîve-i ân Türk-i dil-siyeh dânîst52

Hâfız

(Gönlüm sâkînin nergis gözünden aman istemedi. Çünkü o acımasız Türk’ün âdetini biliyordu.)

ı) Yağmacıdır.

Aşk âmed u akl kerd gâret

Ey dil tu be-cân ber în beşâret

Türkî aceb est aşk dânî

K’ez türk acîb nist gâret53

Hâce Abdullah Ensârî

(Aşk geldi ve akıl yağma oldu. Ey gönül cana bu bir müjdedir. Türk aşkı bilirse şaşırılır, yağmacılık Türk için şaşılacak bir şey değildir.)

Sonuç olarak, Türk kelimesinin Türk ve İran edebî metinlerinde sonradan kazandığı anlamlar, mecazlaşma ve anlam kötüleşmesi şeklinde açıklanabilecek dil hadiseleridir. Bu anlamlar farklı sosyo-kültürel şartların ve ihtiyaçların mahsûlüdürler. Türk, gerek “güzel, sevgili” anlamıyla, gerekse de “kaba, köylü, cahil” anlamıyla Türk kavim adına gönderme yapmaz. Kelime bu anlamlarla ansiklopediden sözlüğe dönerken Türk kavmini, Türk milletini işaret edecek şekilde kullanılmamıştır. Metinlerde Türk’ün gerçek anlamıyla kullanımı da vardır. Edebiyat metinleri, anlam değişmesi içermediği için örneklemediğimiz bu kullanımın sayısız örneklerini taşırlar. Nizâmî’nin beyiti buna tipik bir örnektir. Son sözü bu beyitle söyleyelim:

Devlet-i türkân ki bülendî girift

Memleket ez dâd pesendî girift54

(Türk devleti ihtişama erdiğinde, ülke adaletle dolmuştur.)

1 Faruk Sümer: Oğuzlar, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1967; Hüseyin Namık Orkun: Türk Sözünün Aslı, İstanbul 1940; Zeki Velidi Togan: Umûmî Türk Tarihine Giriş I-En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar-, İstanbul 1970; İbrahim Kafesoğlu: Türkler, İslam Ansiklopedisi, C. XII/2, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 142-280; İ. Kafesoğlu: Tarihte Türk Adı, Reşit Rahmeti Arat İçin, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1965, s. 306-319; İ. Kafesoğlu: Türk Millî Kültürü, İstanbul 198; Tuncer Baykara: Türk Adının Anlamı, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998: Faruk Ünlühızarcı: Türk Sözünün Aslı ve Anlamı, 2. Basım, Özkavukçu Yayınları, Kayseri 1974: Martti Rasänen: Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen, Helsinki 1969, s. 506: J. Nemeth: Der Volksname türk, Cörösi Csoma-Archiv, II. Band, 4. Heft, 31 Dec. 1927, 275-281: Louis Bazin: Notes Sur Les Mots “Oğuz” et “Türk”, Oriens, 1953, VI/2, 315-322: Bernhard Munkácsi: Die Bedeuntug des Namens der Türken, Cörösi Csoma-Archivum, C. I, 1921-1925, Leiden, E. J. Brill, 1967, s. 59-63: Gerhard Doerfer: Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, Band II, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1965, 483-499.

2 Günay Karaağaç: Özel Ad Bilgisi, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, S. 593, Mayıs 2001, s. 520-525.

3 Mehmet Kalpaklı: Osmanlı Edebî Metinlerine Göre Türklük ve Osmanlılık, Tarih ve Milliyetçilik, Mersin Üniversitesi I. Ulusal Tarih Kongresi-Bildiriler-, 30 Nisan-2 Mayıs 1997, Mersin 1999, s. 75-90.

4 Tuncer Baykara: Türk Adının Anlamı, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 57-58.

5 Nuri Bilgin: Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu, Ege Yayıncılık, İstanbul 1995.

6 Ahmed Refik: Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200), Devlet Matbaası, İstanbul, 1930, s. V; Rudi Paul Lindner: Orta Çağ Anadolusu'nda Göçebeler ve Osmanlılar, (Çev.: Müfit Günay), İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 87-119.

7 Musa Seyirci: Batı Akdeniz Bölgesi Yörükleri, Der Yayınları, İstanbul, 2000, s. 41.

8 T. Baykara: a.g.e., s. 58.

9 A. T. Onay, a.g.e., s. 420.

10 İskender Pala: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şiirde Türk Kimliği, Yeni Türkiye, S. 23-24, 1998, s. 1809-1814; Mehmet Kalpaklı: a.g.e., s. 75-90.

11 "Sahra-nişîn olup şehristâna dâhil olmayanlara Türk ve Oğuz ism-i umûmîsi kalmagla ilerüde Türk kaba, rüstâyî ve Oğuz sâde, sâf-dil mânâsına sarf olunmşdur." Hüseyin Kazım Kadri: Türk Lûgatı, 2. Cild, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 137-141.

12 Ahmed Talât Onay: Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (Haz.: Cemal Kurnaz), Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 1992, s. 319-420.

13 Agah Sırrı Levend: Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar-, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s. 594-601.

14 Ziya Şükûn: Farsça-Türkçe Lugat-Gencîne-i Güftâr Ferheng-i Ziyâ-, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, s. 579-580.

15 Ali Ekber Dihhuda: Lügatnâme, 4. Cilt, Tahran, 1373, s. 5815-5819.

16 İskender Pala: Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1990, s. 352.

17 "Türk taifesi gibi cefakar ve garet-i sabr u karar oldukları ecilden kinaye tarikiyle civan-ı dilsitan ve hatır-şikara ıtlak olunur." Hüseyin Kazım Kadri: Türk Lugatı, 2. Cilt, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 137-141.

18 Mütercim Âsım Efendi: Burhân-ı Katı (Hazırlayanlar: Mürsel Öztürk-Derya Örs), Türk Dil Kurumu, Ankara 2000, s. 786.

19 László Rásonyi: Tarihte Türklük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1971, s. 159.

20 Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerafeddin Yaltkaya: Türklere Dair Arapça Şiirler, Türkiyat Mecmuası, C. V (1935), İstanbul 1936, s. 307-326; Ş. Yaltkaya: Zemahşerî Dîvânında Türklere Ait Şiirler, Atsız Mecmua, S. 15, s. 65-67.

21 Ş. Yaltkaya: Türklere Dair Arapça Şiirler, s. 319.

22 Ş. Yaltkaya: Türklere Dair Arapça Şiirler, s. 321.

23 Mercimek Ahmed tercümesi ve eserin diğer tercümeleri için bkz. Mercimek Ahmed: Keykâvus-Kabusname-, 3. Basım, Devlet Kitapları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. VII-XVIII.

24 Mercimek Ahmed: a.g.e., s. 144-156.

25 “Filcümle malûm olsun ki Türk’den hûblar kopar ki kangı tâife içinde gerekse güzelliğini vasf etmeğe yarar. Ve çirkinler dahı kopar Türk’te çirkinliği vasfını etmeğe yaramaz. Ve lâkin Hindûlar bu dediğimin aksincedir, yani Hindûlar cümle çirkin olur ki hiç güzeli olmaz. Ve Türk’e göre Hindû’ların başı büyük olur ve yüzü yassı ve gözü yufka olur, yani kapaklı değildir… Türk sûreti bigi görünmez. Zîra Türk’ün zâtında sûreti ve sıfatı ve taraveti ve hûbluğu ile cümle cinslerden eli üstündür…” Mercimek Ahmed: a.g.e., s. 149.

26 Ahmet Kartal: Farsçada Türkçe Kelimeler Ve Fars Edebiyatında “Türk” Kavramı İle İlgili Unsurlar, Bilig, S. 11, Güz 1999, s. 31-52.

27 Adnan Karaismailoğlu: Klasik Türk Edebiyatının İran Edebiyatı ile Münasebeti, Dergah, S. 110, Nisan 1999, s. 14-17; Adnan Karaismailoğlu: Yeni Farsça İlk Şiirlerde Türkler ve Türk Kültürü, Dergah, S. 190, Ağustos 2001, s. 20-21.

28 Z. Şükün: a.g.e., s. 579.

29 A. Kartal: a.g.m., s. 33.

30 Sabahattin Küçük: Bâkî Dîvânı-Tenkidli Basım-, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 147.

31 İsmail E. Erunsal: The Life and Works of Tâcizâde Ca'fer Çelebi with a Critical Edition of his Divan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1983, s. 230.

32 Metin Akkuş: Nef'î Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara 1993, s. 208, 277.

33 Tahir Üzgör: Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Divanı ve Metnin Bugünkü Türkçesi-, TDK Yayınları, Ankara 1991, s. 410-411; 704-705.

34 Halil Hatip Rehber: Dîvân-ı Gazeliyyât-ı Şemseddin Muhammed-Hâce Hâfız-ı Şîrâzî-, Tebriz 1372 (M. 1994).

35 "Türk'Lugatta Tatar sınıfına derler. Bunlar (Tatarlar) zâlim, bî-rahm ve hûnî olduklarından şuarâ-yı Acem bunları mahbûba teşbih edüp türk derler. Bazı Şirazlılardan mesmu'dur ki Hülâgû askerinden çok kimse Şiraz'da tevattun edüp tenâsül eyledi. Onların evlâdına hakîkaten türk-i Şirâzî demek muvafıkdur." A. T. Onay: a.g.e., s. 419 (Sûdî, I, 53).

36 H. H. Rehber: a.g.e., s. 4-6.

37 İ. Pala: a.g.e., s. 231.

38 Ali Nihat Tarlan: Şeyhi Divanı'nı Tedkik, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1964, s. 164.

39 "Be-çün der ân bilâd hûbân-ı nîkû-rûy bisyâr bâşend. Mecâzen maşûkân-râ "türk" gûyend." bk. Ferheng-i Nâsırî, 1288, 269.

40 Berat Zencânî: Ahvâl ü âsâr ve Şerh-i Mahzenü'l-esrâr-ı Nizâmî-i Gencevî, İntişârât ve Çap Dânişgâh-ı Tahran 1370, s. 263. Zencânî "türk-i semen" tamlamasını dipnotta beyaz renkli yasemin olarak izah etmiştir.

41 Zencânî: a.g.e., s. 264.

42 Zabihollah Safa: A History of Iranian Literature of the Islamic Era, C. 1, Tahran 1372, s. 73.

43 A. Kartal: a.g.m., s. 35; Dihhuda: a.g.e., s. 5815.

44 Dihhuda: a.g.e., s. 5816.

45 Güzîde-i Eş’ar-ı Rûdekî, (Şerheden: Cafer Şuar ve Hasan Enverî), İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1369, s. 79.

46 A. Kartal: a.g.m., s. 37.

47 A. Kartal: a.g.m., s. 35.

48 Zencânî: a.g.e., s. 280.

49 Ferheng-i Nâsırî, 1288, 269.

50 H. H. Rehber: a.g.e., gazel: 82, s. 114-115.

51 H. H. Rehber: a.g.e., gazel: 131, s. 177-179.

52 H. H. Rehber: a.g.e., gazel: 47, s. 67-68.

53 Dihhudâ: a.g.e., s. 5815.

54 Zencânî: a.g.e., s. 318.

Eski Arapça Kaynaklarda Türkler / Yrd. Doç. Dr. Yakup Civelek [s.921-935]

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Tarihte büyük uygarlıklar kuran ve uzun bir geçmişe sahip olan Türkler hakkında batılı ve doğulu klasik kaynaklarda pek çok bilgi yer almaktadır. Bu kaynakların bir kısmı çok abartılı, gerçeklerden uzak, subjektif ve menfi düşünceler içerirken kimi de objektif ve müsbettir. Türkler hakkındaki en eski bilgiler, Çin ve Arap kaynaklarında yer almaktadır. Ortaçağdan itibaren ise Avrupa kaynaklarında da genişçe yer alan Türkler, daha çok saldırgan ve düşman konumunda zararlı bir toplum olarak yansıtılmıştır.1 Doğu ve Batı kaynaklarında yer alan Türklerle ilgili menfi bakış açısına rağmen İbn Hassûl2 ve Câhız3 gibi doğulu yazarlar Türkleri müspet değerlendiren eserler yazmışlardır.

Arapların Türkler hakkındaki kanaatlerini, İslâm öncesi ve sonrası diye iki döneme ayırmak mümkündür. Zira Arapların, Türklerin müslüman olmadan önceki durumları ile ilgili kanaatleri genellikle olumsuzdur. Türkler hakkında bilgi veren Arap kaynaklarını; tefsir ve hadis kitaplarının yer aldığı dini kaynaklar, seyahatnameler ve ansiklopedik edebi eserler, tarihî ve coğrafî kaynaklar ile diğerleri olarak dört ana kısma ayırmak mümkündür.4

Türklerin Adı ve Soyu

Doğu ve batı kaynaklarında “Türk” adının nereden geldiği ve Türk soyunun nereye dayandığı konusu üzerinde uzunca durulmuştur. Klasik

dönem Arap yazarları da bu konuyu değişik açılardan ele almıştır. Örneğin Câhiz, Türklere Türk adının verilmesi konusunda şunları aktarmaktadır: “İskender Zulkarneyn taaarruz etmeye cesaret edemediği Türkleri, “onları bırakın”5 demesi neticesinde Türk adını alan milleti sen ne zannediyorsun?”6 Câhız’ın bu açıklamasının bilimsel bir yanı bulunmamaktadır. Diğer taraftan Kaşgarlı Mahmud, hadis olduğunu ifade ettiği bir söze dayanarak, Türk adının Allah tarafından Türklere verildiğini belirtmektedir.7

İslâmi dönemin başlangıcından itibaren Türk terimi, Müslüman olmayan kafir Türkler için kullanılmıştır. Türk kavramına yüklenen bu anlam sebebiyle, Arapça kaynaklarda Türklerin soyu, adetleri, yaşadıkları yerler hakkında doğru olmayan, abartılı ve olumsuz bilgiler aktarılmıştır.

Türklerin soyu, hangi nesilden geldiği konusu Arapça kaynaklarda, daha çok Hz. Nuh’un oğulları ile ilgili bilgiler verilirken ele alınmıştır. Örneğin Arap tarihçilerinden Taberi Tarih’inde Hz. Nuh’un oğlu Yâfes’in Türklerin atası ve Ye’cuc-Me’cuc kavminin Türklerin amca oğulları olduğunu kaydetmektedir.8 Hz. Peygamberin hadislerinde kıyamet belirtilerinden kabul edilen Ye’cuc ve Me’cuc kavminin Çinliler olduğunu farzeden bazı Arap müellifler, onlara yakın topraklarda yaşayan Türkleri de Ye’cuc ve Me’cuc’un akrabaları kabul etmişlerdir. Bunun sonucunda Türklere karşı olumsuz bir kanaat oluşmuştur. Türklerin Yecuc-Me’cuc ile akraba olduğu, hatta bizzat bu toplumun Türkler olduğu tefsir kitaplarına dahi girmiştir.9

Türk adına ilişkin Arapça kaynaklarda İran menşeli bir takım rivayetlere rastlanmaktadır. Bunlara göre Türk adı Hükümdar Feridun (Thraetaona)’un oğlu Turac ve Tûr’dan geldiği şeklinde rivayetler bulunmaktadır.10

Türklerin soyunun nereden geldiğine ilişkin bir rivayette şöyle denmektedir. “İbrahim Peygamberin çocukları şunlardır: Ummmu’l-veled

olan Hacer'den doğan İsmail, Lâban b. Başvil, Sâra'dan doğan İshak, diğerleri yani Medyen, Mâdun, Yahşan, Zimrun, Aşbuk ise asıl Araplardan olan Kantûra bint Maftûn'dan doğmuştur. İbrahim bunlardan Madun, Aşbuk ve Şuh'u doğuya gönderdi, Bu üçü Horasan'a yerleşti, orada evlat edindiler. Horasan Türkleri bunlardır."[11]

Hz. Peygambere atfedilen ve hadisi olduğu söylenen kimi sözlere dayanılarak Türklerin Kantûrâ ailesine mensup olduğu belirtilmektedir. Bazı lügatler ve tarih kaynaklarında Kantûrâ ailesinin, Türkleri, Deylemleri, Oğuzları ve Moğolları kapsadığı,[12] Kantûra'nın Hz. İbrahim'in cariyesi olduğunu belirtmektedir.[13] Başka kaynaklarda ise Kantûrâ'nın bir Türk hükümdarının kızı olduğu ve Hz. İbrahim'in bununla evlendiği kaydedilmektedir.[14]

Arapça kaynaklar Türklerle birlikte, Hazar ve Deylem adlı kavimleri zikretmektedir.[15] Daha iyi görmek için gözünü kısmak anlamındaki Hazara fiilinden türeyen Hazar kelimesi kısık gölü insanlara verilen Arapça bir terimdir.[16] Türklerle birlikte zikredilen diğer kavim Deylemlerin, Türklerin ırkından geldiği belirtilmekte,[17] atasözlerinde ise her iki toplumda birlikte anılmakta ve sert kalpli ve acımasız kişileri temsil etmektedir.

Tâcu'l-Arûs dışında Arapça eski lügatler Türk lafzı üzerinde geniş açıklamalar yapmamaktadır. Lisanu'l-Arab'da "Türkler Deylem diye de anılan bilinen bir topluluktur"[18] ifadesini kullanırken Tâcu'l-Arûs daha kapsamlı açıklama yapmakta ve "Türk bir ırkın adıdır. Tekili Rum ve Rûmî "Zenc" ve "Zencî"deki gibi "Türkî", çoğulu "Etrâk"dır. Onların Deylemler oldukları, Tatarların da onların soyundan olduğu söylenir. Kimileri de onların Hz. İbrahim'in neslinden olan Kantûrâ oğulları olduğunu söylerler. Bilinen Nuh'un oğlu Yâfes'in neslinden olduğudur. Suyutî'nin et-Teşvîh'inde onların Tubbe' kavminden olduğunu söyler. 0 devamla "Hadiste Türkler size dokunmadıkça onları rahat bırakın" denilmiştir. Ben

de en-Nassâbat en-Nemerî ile İbnu'l-Cevvâni'nin mukaddimesinde belirttikleri gibi, onların Yâfes'in oğullarından olduğunu söylerim"19 demektedir.

Türklerin soyu ve adına ilişkin Arapça kaynaklarda yer alan yukarıda aktardığımız bu değerlendirmelerin tarihi gerçekler ve ilmi ölçülerle uyuştuğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca bu tespitler hem son arkeolojik araştırmalar ve kültür tarihi incelemelerine aykırı hem de lisaniyât bakımından bunların doğrulukları ispatlanmamıştır. 20

Türklerin Yaşadıkları Yerler

Orta Asya'daki anayurtlarından dünyanın diğer bölgelerine, zaman içersinde yaptıkları sürekli göçler, Türklerin çok geniş bir coğrafi alan içersinde yaşadığına işaret etmektedir. Bu sebeple her dönemde ve ayrı yerlerde Türk topluluklarına rastlamak mümkündür. Arapça kaynaklarda, özellikle İslâm coğrafyacılarının eserlerinde Türklerin yaşadıkları bölgelere sıkça atıflar yapılmıştır. Türklerden bahseden Arapça kaynaklar onların Macaristan, Bulgaristan, Karadeniz, Kafkasya-Cürcan-Mavaraünnehr (Aşağı Türkistan), Tibet ve Çin ülkeleri ile, buranın kuzeyinde kalan bölgelerde yaşadıklarını kaydetmektedir. Bu geniş coğrafya içinde, başka topluluklar da yaşamasına karşın, burada yaşayanların hemen hepsi Türk kabul edilmişlerdir. Hatta Ruslar, Slavlar ve Moğol istilasına kadar Moğollar dahi Türk kabul edilmiştir. M.Ö. VII. yüzyılda, Türk kavimlerine mensup çeşitli topluluklar Derbend yoluyla Kafkasların kuzeyinden Azerbaycan'a yerleşmişlerdir. Bu sebeple Derbend'e "Türk Kapısı/babu'l-ebvâb" denmektedir.21 O dönemden itibaren Kuzey Azerbaycan'da kalabalık bir Türk nüfusu yaşamaya başlamıştır.22 Diğer yandan Tabaristan, Curcan bölgelerinde, Ağaçeri, Sûli ve Yazar Türkleri bulunmaktadır. Enûşirevan bu toplulukların direnmesini önlemek için bir kısmını Azerbaycan'a tehcir etmiştir.23

Maveraünnehr'in her iki tarafında özellikle doğu kısmında Şâş, İlâk ve Fergana'da çoğunlukta bulunan Türkler Fars menşeli kavimlerle yaşamıştır. O dönemlerde Afganistan-Huttal ile Hindistan arası ve Tibet'te Türk nüfusu bulunduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Ayrıca Horasan civarında da Türklerin yaşadıkları aktarılmaktadır. Eski Arapça kaynaklardaki Horasan terimiyle, Horasan bölgesi, Ceyhun nehrinin batısındaki topraklarla beraber Sistan, Harezm ve Ceyhun'un ötesindeki Taraz'a kadar Maveraünnehr'deki İslâm toprakları kastedilmektedir.

Ceyhun'un ötesindeki topraklara Horasan'ın Haytal bölgesi adı verilir. Emevi ve Abbasiler döneminde Horasan valileri her iki bölgeye de valilik yapmıştır. Makdisî Horasan'ı Ceyhun'un ötesi ve berisi diye iki bölgeye ayırmakta, Ya'kubi de Horasan'ın her iki tarafı da "Türk cephesidir" ifadesiyle Harezm ve Mavareünnehr bölgelerini kastetmektedir.24 Bazı hadis kaynaklarını Türklerin Rumların kuzey ve doğusunda yaşadıkları kaydetmektedir ki, bu iç ve doğu Asya'yı içine alan bir bölgedir.25 Mesela bu bölgede bulunan Faryâb Türklerin yaşadığı şehirlerdendir.26

Türklerin geniş bir coğrafyada ve genellikle göçebe yaşaması bazı Arap coğrafyacılarını şaşırtmış ve 'onların yerinin yurdunun belli olmadığı' tarzında ifadeler kullanılmasına yol açmıştır. Hâlbuki, Türklerin yerleşik olmadıkları şeklinde kanaat sahibi Arap coğrafyacılarının eserlerinden Türklerin bir kısmının yerleşik hayat sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

Türkleri Tanımlayan Şiirler ve Atasözleri

Arapça edebiyat ve tarih kaynaklarında Türkler hakkında şiirlere ve darbı mesellere rastlanmaktadır. Bunlar, Türk-Arap ilişkilerinin çok eskiye dayandığını, Arapların İslâm öncesi dönemde de Türklerden haberdar olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan bunlar, Arapların Türkler hakkındaki kanaatlerini oluşturduğu temel malzemeler olması hasebiyle önemlidir.

Türklerle İlgili Şiirler

Arapça kaynaklarda, çeşitli vesilelerle Türkler hakkında söylenmiş pek çok şiire rastlanmaktadır.27 Bunların bir kısmı Türkleri olumlu olarak nitelerken, bir kısmında da onların menfi tarafları öne çıkarılmaktadır. Örneğin Kura'd-dayf gibi bazı şiir kaynaklarında Türklerin yoğun olarak yaşadıkları Hemedan, İsfefhan, Cürcen, Taberistan, Horasan ve civarındaki bölge insanlarının kahramanlıklarını öven, güzelliklerini öne çıkaran şiirlerin yer aldığı geniş bölümler bulunmaktadır.28 Türkler hakkındaki şiirler, sadece edebiyat kaynaklarında değil, dinî ve tarihî kaynaklarda da yer almaktadır. Örneğin biyografi kitabı olan et-Tabakâtu's-Subkî'de Türklerin kahramanlıklarının övüldüğü şiirlere rastlamaktayız.29

A. Türklerin Kahramanlık ve Savaşçılık Yönlerini Anlatan Şiirler

Hicri III-VI. yüzyılları kapsayan dönemde sevilmemesine rağmen, Türklerin kahramanlık ve savaşçılığını ifade eden Arapça şiirler söylenmiştir. Bu şiirlerde, Türklerin savaşlarda Araplar karşısında gösterdikleri kahramanlık dile getirilmekte, güçlü savaşçı olmaları övülmektedir. Türklerin yönetimi altındaki pek çok Arap şairin de övgü dolu şiirler söylediği görülmektedir.

Belh'e yaptıkları hücumlarda Türkler karşısında başarısız olan Arapları bir şiirinde eleştiren el-Kadı Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed er-Reşîdî (er-Ruşeydî) el-Levkeri Arapların Türkler karşısında, sanki sarhoş gibi olup şaşkına döndüklerini, suçsuz ve en iyileri Belh'te Türklere esir verdiklerini, Müslümanları korkudan kaçıranların sanki mecûsî, yahudi veya hiristiyan olduklarını ifade ettikten sonra "sanki Türkler aşırı korkudan yavru kuş olan Araplar karşısında şahindirler" demektedir.30

Araplar içinde Türkleri öven ilk şiiri yazan İbnu'r-Rûmî, bir şiirinde Türkleri övmekte, onların sebat eden bir aslan, demirden bir set olduğunu belirtmekte, karşılarına çıkan düşmanları saldıkları yalım ateşle geri

püskürttüklerini anlatmakta ve "Onlar, düşman karşısına çıktıklarında gözleri küçük, şahsiyetleri büyük yeryüzünün hükümdarlarıdır" demektedir.31

Türklerin müspet taraflarını öne çıkaran Arapça şiirleri sadece Araplar söylememiştir. Türk olup da Arapça şiir söyleyerek toplumunu öven ve yücelten Türk şairler de vardır. Örneğin Halife Me'mun döneminde Beytu'l-Hikme'nin müdürü olan el-Kutbî'nin yanında çalışan Türk gencinin söylediği şiir gayet derin anlamlar ve önemli mesajlar içermektedir. El-Kutbi'nin Arap, Fars, Rum ve Türk dört yardımcısı vardır. Bir gün herkes kendi milletini övmek için şiir söyler. Türk genci ise Arap, Fars ve Rum gençlerinden çok daha anlamlar içeren şiirinde şöyle demektedir: "Farslar, Rumlar ve Araplarda olduğu gibi kimse Türklere hâkim olamamış ve kimse ülkelerini ele geçirmemiştir. Türklerin diğer toplumlara üstün olmasının sebebi budur ve bunu inatçı, kıskanç ve bilgisi olmayanın dışında inkar edecek yoktur."32 Türk milletinin diğer milletler gibi, başka devletlerin hâkimiyeti altına girmediğini ifade eden bu sözlere mecliste bulunan herkes hayret etmiş ve Türk gencini tebrik etmişlerdir.

B. Türklerin Güzelliğini Öne Çıkaran Şiirler

Arap şairlerin bir kısmı güzellik konusunda Türkleri örnek göstermişler, sevgililerini Türk güzelleriyle mukayese etmişlerdir. Türk güzellerine aşık olan bazı şairler onlar için gazeller yazmışlardır.

Ebu'l-Berekât Ali b. el-Hüseyin el-Alevî Türklerle ilgili bir şiirinde, onları güzellik bakımından Yusuf ve Belkis'a benzetmekte, onların güzelliğini Şeytan'ın fitnesi olduğunu ifade etmekte ve "bana yaklaşmayın, sizin kişiye yakın olmanız dininin helak olmasına sebep olur" demektedir.33 Yine bir başka şiirde, şair sevgilisini güzellik bakımından ceylanlar gibi kabul ettiği Türklere benzetmekte, onun Türkler gibi gülümseme ve işvesinin tatlı olduğundan söz etmektedir.34

Ebu Ali el-Hasan b. Muhammed ed-Daymî de aslana, ceylana, aya ve güneşe benzettiği Türklerin hakkında bir şiirinde şöyle demektedir: "Şu gördüğüm güzel aslan mı, ceylan mı yoksa insan mıdır? Ya da o Türk kıyafetli bir ay mı güneş midir? Gerçekten ben onu tanımlamada şaşırdım, kaldım"35

Edebiyat kaynakları Türklerin güzelliğini aktaran şiirlerle doludur. Bunlarda Türklerin güzelliği örnek gösterilir.36 Şairler sevdiklerine Türk miski benzetmesi yaparlar.37 Ayrıca sevgililer ahu ve ceylana benzetilen Türklerle kıyaslanır.38 Bütün bunlar Türklerin güzel yüzlü ve cazibeli olduğunu göstermektedir.

C. Türkleri Kötüleyen Şiirler

Türklere dolaylı işaret eden şiirler genellikle Türklerle savaşa katılanlarla ilgidir. Bu savaşlarda kahramanlık yapanları övmek, korkakları yermek için şiirler inşat edilmiştir. Bazen de bu savaşlarda ölenlerin arkasından mersiyeler söylenmiştir. Bunlardan birine örnek olarak Emevi dönemi şairlerinden Şemerdel b. Şureyk'in iki kardeşinin de Türk bölgelerindeki savaşlarda ölmesi üzerine söylediği mersiye verilebilir. İbn Şureyk Kardeşleri Hakem, Vâil ve Kudâme ile birlikte Veki' b. Seved komutasında Horasan'a fetih için girmiştir. Vâil Türk, Kudâme İran, Hakem'de Sicistan bölgesine gitmiştir. Kudame ve Vâil'in öldükleri haberi gelince bu mersiyeyi yazmıştır. Burada, kardeşlerinin daha önce Türklerden başka kaimlerle karşılaştığını, ancak kahramanlığıyla onları şaşırttığını, ancak bu defa hayatın acısını tattırdığını, gözyaşlarının üzüntüsünü geçecek kadar çok hızlı aktığını, teselli olmasaydı bir an bile yaşayamayacağını anlatır.39

D. Türk Şehirleri İçin Yazılmış Şiirler

Kimi Arap şairleri sevgililerine şiir yazarken, niteliklerini bildikleri Türk şehirleriyle kıyaslamaktadır. Türk bölgelerindeki bazı şehirlere atıf

yapılan şiirde o şehrin niteliğine göre şiir söylenmektedir. Örneğin şair Handah b. Handah şiirinde Sûl şehrinin uzun gecelerine benzetme yapılarak uzun gecelerin bir türlü bitmediğine dikkat çekmektedir.40

Atasözleri ve Vecizeler

Türkler hakkındaki atasözlerinin sayısı fazla değildir. Bunlar Memcâu'l-emsâl'da ve bazı edebiyat kitaplarında kayıtlıdır. Ayrıca bunların birkaçı da Câhız'ın Fadâilu'l-Etrak'ında bulunmaktadır. Bunlar tam anlamıyla atasözü kabul edilmese de, atasözü ya da vecize yerine kullanılan sözlerdir. Eski Arapça kaynaklarda Türklerle ilgili olarak kaydedilen diğer bilgiler darbı mesel/atasözleri başlığı altında toplanmaktadır. Bunlarda Türklerin güçlü, kahraman ve şiddet yanlısı bir toplum olduğu anlayışı hakimdir. Bu sözleri konularına göre a- çok zor ve şiddetli düşmanlığa işaret edenler,41 b- önemli bir iş yapanlar için söylenenler, c- Türkleri rahat bırakın anlamındaki ifadeler, d- gurur ve kibir anlamında kullanılan sözler e- vecizeler diye kısımlara ayırmak mümkündür.

A-Arapça kaynaklarda Türklerin sertliğine işaret eden, menfi anlamlı söz ve vecizeler bulunmaktadır. Bunlardan biri Hz Osman'ın Medine'de kuşatma altında iken, Abdullah b. Abbas'ın Mekke halkına yaptığı konuşma ile ilgili kullanılan bir ifadedir. Abdullah b. Abbas'ın konuşmasından duygulanan halkın "Türkler ve Deylemler bunu duysalardı mutlaka muslüman olurlardı"42 şeklindeki ifadesi atasözü haline gelmiş ve sert ve acımasız insanları belirtmek için kullanılmıştır. Araplar düşmanlıkları zor olanlar için kullandıkları darb-ı meselde "onlar mutlaka Türkler ve Deylemler'dir" demektedirler.43 Diğer yandan Câhız konuyla ilgili şu rivayeti aktarmaktadır: "Âliye bölgesinden bir adam, 'Ömer b. el Hattab, Ebu Zubeyd et-Tâi'yi aslanı tanımlamaktan men etmiştir. Zira bu, kalbin korkudan titreyişini ve helecanını artırır, cesur kimsenin kabini kırar. Hâlbuki Ömer'in kendisi, Türkleri Ebû Zubeyd'in aslanı tanımlamasından

daha dehşetli tavsif etmiştir.’ dedi”44 Önemli Hadis şerhlerinden Feyzu’l-Kadir’de Türklerin çok sert, acımasız ve vahşi olduklarına ilişkin “Türklerden uzaklaş! Zira seni severlerse yerler, kızarlarsa öldürürler”45 şeklinde gerçekten şaşırtıcı bir ifade yer almaktadır. İbn Hacer Türklerle yapılan savaşlar sonucu Horasan bölgesinde yaşayanları kastederek “haberin doğruluğu ortaya çıkmıştır” demiştir.46

B-Araplar önemli bir iş yapan kişileri ifade etmek üzere “Hakanın başını mı ele geçirdin?” ve “Sanki Hakanın başını getirdi” ifadelerini atasözü olarak kullanmaktadırlar.47 Bu sözde geçen “Hakan” Türk hükümdarlara verilen bir lakaptır. Türkleri yenmek hele hükümdarlarının başını getirmek neredeyse yapılamayacak kadar zor bir iştir. Zira Türkler güçlü ve kolay kolay yenilmeyen insanlardır. Onları yenerek Hakan’ın başını getiren büyük bir iş yapmış, imkansızı başarmıştır.

C-Türkleri kendi hallerine bırakmayı öngören atasözü niteliğindeki sözlere Hz Ömer’in Türkler için “Bunlar zararı çok, elde edilecek ganimeti az bir düşmandır” kullandığı ifadesi örnek verilebilir. Yine Hz Ömer bir başka ifadesinde “Yüzleri deriden kalkan, gözleri katır boncuğu gibi olan kavimden kaçının. Onlar size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayın” demektedir. Hz Ömer’in ifadesindeki yüzleri kalkan derili, katır boncuklu kişilerden Türkler kastedilmektedir. Ayrıca o bu sözleriyle Türklerle iyi geçinmeyi tembihlemektedir.

Öte yandan bazı Hadis şerhi eserlerinde Türklerle uğraşmamayı tavsiye eden ifadeler vardır. Zamahşeri, Arapların “Bırak bırak, Türklerle arkadaşlığı/onlara sataşmayı, düşmanlığı bırak”48 dediklerini ifade ederek ısrarlı bir biçimde Türklerden uzak durulmasını istemektedir.

Türklerle savaşıp onları yendiğini ifade eden valisinin mektubuna Yâfes’nin verdiği karşılık, Türklerin serbest bırakılması gereğine ve onlardan sakınıldığına işaret etmektedir. Yâfes valiye “Sana emrim

gelinceye kadar onlarla savaşma. Ben Rasulullah'ın Türkler Araplara galip gelecek ve onları yavşan otların bittiği yere (Arap yarımadası) kadar takip edecekler dediğini duydum. İşte bu yüzden onlarla savaşmayı sevmiyorum".49 Bu ifadeden Muaviye'nin Türklerden korktuğu ve onların başına sıkıntı açmasından endişe ettiği anlaşılmaktadır.

D-Atasözü kitaplarında yer alan ve yukarıdaki sözden farklı bir lafızla zikredilen ve kibir, gurur ve büyüklüğe işaret eden diğer bir atasözü şudur: "Hakan'ın başını getirenden daha büyük ve güçlü." Bu atasözü ile ilgili olarak Mecmâu'l-emsâl ve Cemheretu'l-emsâl şu açıklamayı yapmaktadır: "Hakan Türk hükümdarlarına verilen bir lakaptır. Hakan bir gün Babu'l-Ebvâb tarafından çıkarak Ermeniye'ye saldırdı. Orada Hişam b. Abdulmalik'in valisi el-Cerrâh b. Abdullah'ı öldürdü, üzerine yürüdü. Büyük felaketlere sebep oldu. Bunun üzerine Hişam Sâid b. Amr el-Cerşî komutasında bir ordu gönderdi. Mesleme'de ordunun başındaydı. Sâid Hakanı mağlup etti, birliğini bozdu ve başını kesti ve Hişam'a gönderdi. Bu olay müslümanların kalplerini çok etkiledi. Bu büyük bir olay olarak anlatıldı Said'in ünü ve gururu arttı. Bu sözde kibir ve övünme konusunda atasözü olarak kullanıldı."50

E-Vecizelere örnek olarak Türklerle ilgili aktarılan sözler örnek olarak verilebilir. Örneğin, savaşla ilgili vecizeler aktarılırken şöyle denilmektedir: "Türklerin büyükleri komutanlık yapacak akıllı kimselerin hayvanların bir takım güzel özelliklerini taşımaları gerekir demişlerdir. Bunlar, horozun cesareti, Tavuğun araştırıcılığı Aslanın kalbi, Domuzun tahammülü, dayanıklılığı tilkinin kurnazlığı, köpeğin yaralara, acılara sabrı, Turna kuşunun muhafızlığı, gözeticiliği, kurdun hücumu, saldırısı, Ayının semizliği, şişmanlığı, ki bunlar zorluk ve sıkıntıya karşı güçlüdür." Bu ifadeler aynı zamanda Türklerin savaş ve komutanlık konusunda ehliyetli ve söz sahibi kimseler olduğuna işaret etmektedir.51

Arapça Kaynaklarda Türk-Arap İlişkileri

Arapların Câhiliye döneminden itibaren Türkleri tanıdığı, onlarla ilişkisi olduğu eski Arapça kaynaklardan anlaşılmaktadır. Ancak bu tanıma, Araplarla Türklerin doğrudan temas ettiği anlamına gelmemektedir. Bu kaynakların bir kısmı Türkleri olumsuz bir biçimde yansıtırken, kimi Avrupa kaynaklarında olduğu gibi onları korkulacak varlıklar olarak tanımlamışlardır. Bunun sebebi, medeniyet dünyasına yeni çıkan bir toplumun, kendini yüksek, diğerlerini düşük görmesi anlayışına dayanmaktadır. Pek çoğu da milliyetçi duygularla söylenmiş bu ifadeleri objektif kabul etmek mümkündür.

Kimi Câhiliye dönemi şiirlerindeki ifadeler52 ve Sasânî ordusunda Araplara karşı çarpışan Türklere dair rivayetler,53 Arapların İslâm'dan önceki dönemde de Türkleri tanıdığını göstermektedir. Çok seyrek olan doğrudan ilişkiler dışında, Arapların Türkler hakkındaki bilgileri, İpek yolunun uzun yıllar Türk kontrolünde olması ve Basra ve Medâin gibi dönemin ünlü ticaret merkezlerinde, Türklerle yakın ilişkisi bulunan İranlıların aktarmaları sonucunda elde ettiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca Arabistan'da Türk çadırlarının kullanıldığı kaynaklar bildirmektedir.54 Bazen Hz. Peygamber bazen de sahâbilerin Türk çadırlarında itikafa girdiklerini kaydetmektedir.55

Arapça klasik tarih kitaplarından Taberi, Türklerle Arapların ilk karşılaşmalarının Ceyhun nehrini geçerek Maveraünnehrin iç kısımlarına ilerlemek isteyen Ahnef b. Kays komutasındaki Arap ordularının Türk Hakanı ile Mervu'd-Rud'daki 642'deki çatışmaları olduğunu kaydeder.56 Daha önce ilk Arap-Türk karşılaşmasının, İslamiyet'i ilk kabul edenlerle, köleler, mevlalar, İslam ordusuna asker olarak katılanlarla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Horasan valisi Ubeydullah b. Ziyad'ın Buhara'dan getirdiği ikibin okçu arasında Türklerin bulunması mümkündür. Ayrıca

kaynakların,57 Ubeydullah'ın, Raşit et-Turkî isimli bir mevlasının olması bu ihtimali güçlendirmekte. olduğu gibi bu kanaati atasözlerine dahi geçen Türklerin ok atıcılığında uzman olmaları da desteklemektedir.

Arapların Türklerle savaşı hakkındaki bilgilere sadece tarih kaynaklarında değil hadis kaynaklarında da rastlamaktayız. Örneğin Mesleme n. Abdulmelik'in Türklerle savaşıyla ilgili şu rivayet Türk-Arap ilişkilerinin şekline de ışık tutmaktadır: "Zeyd b. Muhammed'den, Mesleme b. Abdulmelikle beraber Türklere karşı bir savaşta idim. Hakan'ın elçisi Mesleme'yi tehdit etti ve ona Ben Türk'üm diyerek bir mektup yazdı. Bunun üzerine Mesleme de Ben de Arab'ım, yani Kays'ım diye cevap yazdı."58

Arap-Türk ilişkilerinin Emeviler döneminde hayli sert geçmesinin ardından Abbasi döneminde, daha sıcak ilişkiler dönemi başlamıştır. Bu ilişkilerin artmasıyla birlikte İslam kültür dairesinin içine, yeni bir renk ve taze bir nefes olarak Türkler katılmıştır. Bu dönemde yetişen büyük Türk alimleri, Araplar nezdindeki Türk imajının olumluya dönüşmesine yardımcı olmuşlardır. Örneğin, hadis ve magazi alimi Ebû Mu'temir Suleyman b. Tarhan b. et-Teymî el-Basrî, Müfesir ve muhaddis olan Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mubarek et-Turkî, Ebu İshak İbrahim b. el-Abbas M. B. Sul Tigin, Şâir Di'bel el-Huzâî gibi alimler eserleriyle ilim ve kültür hayatına önemli katkılar yapmıştır.59

Arapların Türklerle Savaşları

Arapların Türklerle yaptıkları savaşlar hakkındaki bilgilere eski tarih kaynakları genişçe yer vermektedir. Hz Ömer döneminden itibaren başlayan İran ve Türk bölgelerine yapılan seferlerde Türkler Arap ordularıyla karşılaşmıştır. Hz Osman ve sonraki Emevi idaresinde Türk bölgelerine yapılan seferlerin sayısı artmıştır. Taberi'nin Tarih'i, eş-Şeybâni'nin el-Kâmil'i, İbn Kesir'in el-Bidaye'si gibi Arapça tarih kaynaklarında genişçe

Türklerle Arapların yaptıkları savaşlar genişçe yer almaktadır.60 Burada Arapça tarih ve coğrafya kaynaklarını telif edenlerin, büyük ölçüde milli duygularla, Türk-Arap ilişkilerini ve savaşları aşırı mübalağalı biçimde ve kendi lehlerine uygun olarak aktardıklarını ifade etmek gerekmektedir. Örneğin Horasan valisi Kuteybe b. Müslim etrafında büyük bir efsane oluşturulmuştur. Oysa Kuteybe Türk bölgelerine hücumlarında pek kolay zafer kazanmamıştır. Bu sebeple, VI-X. yüzyıl arasındaki Arap ilişkilerini incelerken sadece Arapça tarih kaynaklarıyla yetinmek sağlıklı sonuçlara ulaşmayı engelleyecektir. Bu durum Batılı araştırmacıların da dikkatinden kaçmamış ve konuyu çeşitli açılardan ele almışlardır. Arapça kaynaklardaki bilgileri Çin ve sınırlı sayıdaki Bizans kaynaklarıyla karşılaştıran bir kısım Batılı araştırmacılar, Arap tarihçilerin olayları nakletmede yetersiz olduklarını ifade etmektedirler.61 Önemli eksikliklerine ve Arap ordularının mağlubiyetlerini genellikle öne çıkarmalarına karşın, bir kısım tarihi kaynaklar, Arapların uğradıkları büyük yenilgileri aktarmışlardır. Hz. Osman döneminde, Abdurrahman b. Rebîa komutasındaki Arap ordusunun Türklere ağır mağlubiyeti ve Abdurrahman'ın şehit olması Arapları çok endişelendirmiştir. Hz. Osman dönemindeki Orta Asya'ya Arapların yaptığı birkaç sefer Türkler tarafından engellenmiştir. Bu ve diğer savaşlar Batılı tarihlerde de yer almaktadır. Sasâni, İrân ve Bizans ordularını mağlup eden Arapların Türklerin karşısında yenilgiye uğramalarını çağdaş batılı tarihçiler hayretle karşılamaktadır.62 Arap tarihçilerini tamamen reddetmek de doğru değildir. Aşırı mübalağaya rağmen Taberi ve İbnu'l-Esîr gibi klasik tarihçiler, Arapların yenilgilerinden de söz etmişlerdir.63

Hz Ömer döneminde Araplar, İran'ı fethinde, Horasan Türkleriyle karşılaşmışlardır. Hz Ömer döneminden Emevilerin yıkılışına kadarki süreç içerisinde Arapların Türklerle yaptığı savaşlar, Arapları olumsuz etkilemiş ve Türkleri "bir gün Arapların elinden hâkimiyeti alacak, kafir oldukları

için sonunda Allah'ın gazabına uğrayacak bir toplum" olarak tanımlamalarına yol açmıştır. Hz. Ömer'in de Türkler hakkındaki "Bu eziyeti çok ganimeti az güçlü bir düşmandır"64 sözü de bu anlayışın bir sonucudur. Hz Osman'dan sonra Muaviye, Yezid gibi Emevi hükümdarları ile Haccac, Huteybe b. Muslim gibi valilerin döneminde Türk bölgelerini ele geçirmek için zorlu savaşlar yapılmıştır. Bu savaşların çok zor geçtiği, binlerce kişinin öldüğü ve Arapların galip geldikleri savaşların ardından çok sayıda esirlerle ülkelerine dönmeleri dikkati çeken en önemli noktalardandır. Yine uydurma hadislerin daha çok Emevi döneminde ortaya çıktığı göz önüne alınırsa Türklerle ilgili olduğu söylenen hadislerin çıkış sebebini anlamak daha da kolaylaşır.

Yapılan savaşlarda Arapların Türklerden çok çekindikleri ve düşmanlık beslediklerine Ömer b. Abdülaziz döneminde geçen bir olay da ışık tutmaktadır. Ömer b. Abdülaziz diğer Emevi halifeleri içinde en çok adil ve gönlü merhamet dolu bir insandı. Arap-Türk ilişkilerini yumuşatabilmek ve Türkleri İslâm'a ısındırabilmek için, Türk bölgelerinden vergiyi kaldırmak, onlara hücum yapmamak gibi, pek çok barışçı çaba göstermiştir. Bir Arap orduları Türklerle yapılan savaştan pek çok esirle dönmüştür. Ömer b. Abdülaziz esirlerin öldürülmemesini, köle yapılmasını istemiştir. Bu emir üzerine esirleri getirenlerden birisi, 'ey Müminlerin emiri, eğer sen şu adamın savaşta müslümanları nasıl öldürdüğünü görseydin çok fazla ağlardın' deyince halife onun öldürmesine izin verdi ki, bu da onun öldürülmesine izin verdiği ilk esirdir.65

Kaynaklarda Arapların, Türk ve Rumları ortak düşmanları kabul ettiğine dair rivayetler vardır. Onlar düşmanları olan Türk ve Rumların yok olması için çalışırlar. Bu nedenle hadis kaynaklarında Türklerin yanı sıra Rumların da savaşacaklarına dair hadisler nakledilmiştir. Türklerle Rumların Arapların düşmanları olduğunu ifade eden şu rivayet hayli

ilginçtir: Bazı Araplar yolda “Elif Lam Mim Türkler yeryüzünün en yakın yerinde mağlup oldular” şeklinde bir ayet okuyana rastladılar ve ona ayetteki lafız Türk değil Rum olacak deyince ‘o da, Onların tümü düşmanımızdır. Allah onları yok etsin’ diye cevap vermiştir.66

Arap askerleri kendilerini tümüyle dini bir savaş yapmaya inandırdıktan sonra Türklerle savaşa çıkarlardı. Bu konuda Hubeyb b. Mesleme’nin örneği ilginçtir. Türklerle pek çok defa savaş yapan Hubeyb yine bir savaşa gideceği sırada karısı nereye gittiğini ve nerede olacağını sorar. O da Tagut ve zalimlerle savaşmaya gittiğini söyleyerek buluşma yerinin, inşaaallah ya cennet ya da zalimlerin evleri olduğunu söyler. Karısı da ben her iki yere doğru geçeceğim’ der. Hubeyb Türklerin evlerinin yanına geldiğinde karısını Türklerle savaşırken bulur.67

Arapların Türklerle yaptıkları savaşlar ve aldıkları yenilgiler, kaynaklardaki olumsuz kanaatlerin temel sebeplerinden biridir. Ancak daha sonraki yüzyıllarda, Abbasiler döneminde Arap-Türk ilişkilerinin savaşçı değil barışçı bir ortamda sürmesi, Abbasi ordusunda komutan ve asker düzeyinde pek çok Türkün görev alması, menfi kanaat ve bakışın değişmesini sağlamıştır. Özellikle Me’mun ve Mu’tasım döneminde hilafet ordusunun en mühim noktasını Türkler oluşturmuştur.68

Hz. Peygamber ve Türkler

Hz. Peygamber döneminde Türk Arap ilişiklerine baktığımızda çok net ve sağlam bilgiler vermek kolay değildir. Hz. Peygamberin Türkler hakkında bilgisi olduğuna işaret eden kimi rivayetler mevcut ise de, bunlar hadis eleştirmenlerince sağlam kabul edilmemektedir. Hadsiler dışında da Hz. Peygamberin Türkleri tanıdığına işaret eden olaylar vardır. Bunların en bilineni Hz. Peygamber Medine’yi savunmak için hendek kazılırken Türk çadırında oturması69 ve Türk çadırında itikafa girmesidir.70

Hz. Peygamber döneminde Arap yarımadasında Türklerin varlığına ilişkin kimi görüşler bulunmaktadır. Hz. Peygamber dönemi Medine’sinde, İranlı Selman, (Selman-ı Farisi) Bizanslı Suheyb (Suheyb-i Rûmî), Habeşistanlı Bilal (Bilal-i Habeşi) gibi Arap olmayan müslümanların varlığı kesin olarak bilinmekteyse de, bu dönemde Türk olduğuna işaret eden sağlam bir kaynak bulunmamaktadır. Ancak eski kaynaklarda, bölgeye köle olarak getirilen ve Türk hizmetkar, Türk köle tabirleri kullanılan ve Arapların hizmetinde olan Türklere dair haberlere rastlanmaktadır. Bazı tarihçiler Türkleri köle olarak Hz Osman’ın oğlu Said’in 674’deki kısa süreli Horasan valiliği dönemine Medine’ye geldiklerini ifade etmektedirler.71

Türkler Hakkındaki Hadisler

Türk-Arap ilişkilerini anlamada yardımcı olacak dinî kaynakların başında, hadis kitapları gelmektedir. Bu kitaplar Hz. Peygambere ait olduğu ileri sürülen ve çoğu da mevzu denilen, gerçek olmayan sözlerle doludur. Hz. Peygambere ait olduklarında şüpheler bulunsa da, Buhâri, Müslim Sünen’i Ebu Davud gibi güvenilir hadis kitaplarındaki hadisler ve diğer kitaplardaki hadisler, tarihî açıdan Türk-Arap ilişkilerini daha iyi anlamaya yardımcı olacak niteliktedir.72 Emeviler döneminde Arap ırkçılığını esas alarak, diğer toplumları aşağılayan, kötüleyen pek çok hadis uydurulmuştur.73 Türkler hakkında erken dönemden itibaren hadis uydurulduğu için, bunların bir kısmı güvenilir hadis kitaplarında da yer almıştır. Buna rağmen uydurma hadislerin çoğunluğu fiten ve melâhim adı verilen eserlerde yer almaktadır.74 Klasik dönem hadis tenkit kitaplarında, melahim ve fiten kitaplarında yer alan hadisler75 ile Türkleri, hadımları ve köleleri kötüleyen ve kınayan hadislerin uydurma olduğu ifade edilmektedir.76 Ancak, hadis ilmi bakımından sahih oldukları şüpheli olsa da, III. Hicri asırdan itibaren telif edilen hadis kaynaklarında yer alan bu

rivayetleri aktarmak, o dönem Arap toplumunun Türklere bakışını ortaya koyacağından büyük önem taşımaktadır.

Bazı hadislerde Türklere savaş edilmemesi ve bunun olumsuz sonuçları konusunda müslümanlar uyarılmaktadır. Bu nedenle bazı hadis kitaplarındaki Türklerle ilgili hadisler “Türklerle Şavaş Bölümü”77 ile “Çarık Giyenlerle Savaş” başlıkları78 altında yer almıştır. Türklerle ilgili hadisler konusunda hadis kriteri yapan alimler fazla açıklama yapmamış ancak bu hadisleri, Hz Peygamberin geleceğe ilişkin haber verdiği bir mucizesi kabul etmişlerdir.79 Günümüzde de Türklerle ilgili hadisler konusunda çeşitli yerli ve yabancı araştırmalar yapılmıştır.80

Hadislerde Arap-Türk İlişkileri

Hz. Peygambere ait olduğu ifade edilen ve Türklerin Yâfes’in neslinden geldiği, Yecüc ve Me’cüc akrabalığı ile fiziki özellikleri aktarılan hadislerinden başka, Arap-Türk ilişkilerini etkileyen bir takım hadisleri de bulunmaktadır. Bunları konularına göre tasnif etmek mümkündür. Bu hadislerin bir kısmı Türklerle iyi geçinmeyi onlardan gelecek kötülüklerden kaçınmayı tavsiye ederken, bir kısmında Türkleri Kantûrâ oğulları olarak göstermekte ve onların bir gün Arapların yerlerini ve Irak’ı işgal edeceği bildirilmektedir. Bir başka grup hadislerde ise Araplarla Türklerin yapacakları savaşlar ve Türklerin Irak ve el-Cezire (yukarı Mezopotamya)’yı ele geçirecekleri aktarılır.

Türklerle savaşmayı kıyametin kopma işaretleri sayan, Türklerle savaşmadan kıyametin kopmayacağını bildiren hadisler ile Türklerin yönetimi Abbasilerden alacağını işaret eden hadisler de bulunmaktadır. Kaşgarlı Mahmud’un eserinde anlattığı ve Türkleri öven hadisleri olumlu hadisler grubuna katabiliriz. Türk-Arap ilişkilerini belirleyen bu hadislere çeşitli örnekler vermek yararlı olacaktır:

A- Araplara Türklerle iyi geçinmelerini tavsiye eden hadisler arasında, en meşhur olanı "Türkler size dokunmadıkça siz de Türklere dokunmayın" anlamındaki hadistir. Anlam aynı olmakla birlikte bu hadis, çeşitli lafızlarla rivayet edilmiştir.81 Örneğin bu hadis Ebu Davud'un Sünen'inde "Türkleri Savaşmaya Tahrik Etmeme" başlığında aktarılmaktadır.82 İbn Hassûl'un bu sözü Türklerin muteber bir millet olduğuna delil olarak yorumlaması ilginçtir.83

Bu konuyla ilgili bir başka rivayette şunlar aktarılmaktadır: "İbn Kal'a şöyle der: Bir gün Muaviye'nin yanında bulunuyordum. Ermenistan valisinden ona bir mektup geldi. Mektubu okuyunca kızdı ve katibini çağırdı. Ona mektubun cevabını şöyle yaz dedi. 'İdare ettiğin yerde Türkler yağma yaptıklarında, peşinden gidip aldıklarından bir kısmını kurtardığını belirtiyorsun. Anan seni kaybedesi! Bir daha böyle yapma, Onları herhangi bir şekilde harekete geçirme, aldıklarını kurtarmaya çalışma. Zira Peygamberden, onların yavşan otu biten yerlere kadar ulaşacaklarını duydum."84 Görüldüğü üzere bu rivayette Hz Peygamber, Araplara Türklerle iyi geçinmeyi öğütlemektedir.

Buna benzer diğer hadiste ise "Size dokunmadıkça, çökmüş olan kavme dokunmayın. Zira onlar yakında çıkacaklar, Fırat'a gelecekler. Öncüleri oradan su içecek en son gelen ise burada su vardı diyecektir."85 denilmektedir.

B- Türk-Arap ilişkilerine işaret eden ve Benû Kantûrâ olarak gösterilen Türklerin bir gün Arapların yerlerini ve Irak'ı işgal edeceği bildirilen kimi hadisler mevcuttur. Ebu Davud'un Sunen'inde aktarılan bir hadiste Hz. Peygamber şöyle demektedir: "Sizler şüphesiz güçlü bir kavimle (Türkler) savaşacaksınız. Onlar sizi üç defa sürüp kovalayacak ve sonunda size Arabistan yarımadasında yetişecekler. Birinci kovalamada, önlerinden

kaçanlar kurtulacaklar, ikincisinde bir kısmınız kurtulacak, bir kısmınız helak olacak, üçüncüde ise kökleri kesilecek (kovalamaları bitecek) tir."86

Bu konuyla ilgili bir diğer hadiste, "ümmetimden bazıları Dicle denen ve üzerinde köprü bulunan bir nehrin yanında Basra adında bir düzlüğe inecekler. Bu şehrin ahalisi çoğalacak ve müslümanların şehri olacak. Son zamanlara doğru geniş yüzlü, küçük gözlü Kantûra Oğulları nehrin yanına gelecek, şehir halkı üç gruba ayrılacak bir kısmı öküzlerin peşine takılıp kırlara gidip helak olacaklar, bir kısmı kendi dertlerine düşüp kafir olacak, bir kısmı da çocuklarını arkalarına alıp onlarla savaşarak şehit olacaklardır"87 denilmektedir. Buna benzer diğer hadiste ise "Kantûrâ oğulları Basra denen bir yere gelip Dicle adındaki hurmalık bir nehrin kıyısına inecekler. Bunun üzerine halk üç kısma ayrılacak. Bir kısmı asıl kabilelerine gidip yok olacak, bir kısmı can derdine düşüp kafir olacak, bir kısmı da aile ve çocuklarının yardımıyla onlarla savaşacaklardır. Allah onlardan geri kalanları galip kılacaktır."88

Kantûra oğlu Türklerin Arapları Irak'tan çıkarmasıyla ilgili bir rivayette şöyledir: "Abdullah b. el-As 'pek yakında Kantûrâ oğulları sizi Irak'tan çıkaracak' dedi. Bunun üzerine 'sonra dönmeyecek miyiz' dedim. O da 'Bunu arzuluyor musunuz?' dedi. 'Evet' dedim. Bunun üzerine 'sonra döneceksiniz. Orada sizin için mutlu bir hayat olacak' dedi."89

Yine bu çerçevede daha uzun bir rivayette ise şöyle denmektedir: "Abdullah b. Amr'ın yanına gittik. 'Kimlerdensiniz' dedi. 'Iraklılardanız' dedik. Bunun üzerine 'Kendinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki, Benû Kantûrâ sizi Sicistan ve Hırasan'dan önlerine katıp, Ubulla'ya ulaşıncaya kadar güçlü bir şeklide kovalayacaklar. Orada konaklayacaklar. Oradaki bütün hurmalara atlarını bağlayıp, sonra Basra halkına 'Ya memleketimizden çıkarsınız veya sizin üzerinize iner, saldırırız.' diye haber gönderecekler. Abdullah sözlerine şöyle devam etti.

Üç kısma ayrılırlar. Bir kısmı Kufe'ye, bir kısmı Hicaz'a, bir kısmı da çöldeki Araplara katılırlar. Sonra Kantûrâ oğulları Basra'ya girerler. Orada bir sene kaldıktan sonra, Kufelilere haber gönderirler ve 'Ya memleketimizi bize bırakırsınız veya gelir sizin üzerinize ineriz, saldırırız' derler. Bunun üzerine şehir halkı üçe ayrılır. Bir kısmı Şam'a bir kısmı Hicaz'a, bir kısmı da çöldeki Araplara katılır. Irakta hiç kimse ne bir dirhem ne de bir fakir bulur. Allah'a yemin ederim ki bu üç defa tekrar edecek.' dedi."90

C- Arapların Türklerle mutlaka zorlu savaş yapacaklarına işaret eden bir rivayette şunlar denilmektedir. "Melâhim (zorlu, şiddetli ve kahramanca savaş) beştir. İkisi geçti. Kalan üçü de bu ümmette olacak. Türkler, Rumlar ve Deccâl ile olacak savaşlar. Ondan sonra başka bir melhame yoktur."91

D- Türklerle savaşmadan kıyametin kopmayacağını bildiren hadisler, diğer hadislere göre daha sağlam kaynaklarda yer almaktadır. Bunlar Buhâri ve Müslim'in Sahih'lerinde yer almaktadır.92 Bu tür hadislerde Türkler fitne olarak gösterilmektedir. Hatta bazı şerhlerde kıyamette önce ateş çıkması şeklindeki alameti, Türklerle yapılan savaş olduğunu söylemiştir.93

E- Türkleri öven ve Türk bölgelerinde uydurulduğu muhtemel olan ancak kimi müelliflerce hadis diye nitelendirilen üç tane söz bulunmaktadır ki bunların birinin Tabarânî'nin eserinde olduğu belirtilirken, diğer ikisi Kaşgarlı Mahmud'un kitabında bulunmaktadır. Tabarânî'nin aktardığı kaydedilen hadiste "Hafızlık on kısımdır. Dokuzu Türklere taksim edildi bir parçası diğer milletleredir."94

Kaşgarlı Mahmud'un hadis olarak naklettiği iki sözde ise şunlar aktarılmaktadır: "Benim bir ordum var ona Türk adını verdim ve doğuya yerleştirdim. Bir millete kızdım mı, bu orduyu onlara sürerim" ve "Kıyamet saatinin şartların zikretti ve son zamanın fitnelerinde, Oğuz Türklerinin çıkışı. Türklerin dilini öğrenin. Zira onların uzun sürecek hâkimiyetleri olacaktır."95 Sahihli olduğu şüpheli olmasına karşın bu tür hadisler,

Türklere, kendilerine dini meşrûiyyet sağlama konusunda zemin hazırlamıştır. Ayrıca bu tür hadislerin Türkleri yeni dine daha sıkı bağlanma konusunda teşvik edici bir rol üstlendiği söylenebilir.

Son grup dışındaki, yukarıdaki ifadelerde, Türkler saldırgan ve savaşçı bir toplum olarak gösterilmekte ve Arapları memleketlerinden sürüp çıkaracaklarını ifade etmektedir. Bu tür rivayetler sonucunda Arapların zihninde olumsuz bir Türk imajı oluşmuştur. Bu rivayetlerdeki olumsuz bakış, edebiyat ve tarih kitaplarında da görülmektedir. Ancak bunların sebebinin, o dönemde Emevilerin sürekli Türk bölgelerine hücumları ve bazen yenilmeleri olabilir. Zira bazı hadis şerhlerinde, yüzlerce ordusu olan Allah'ı inkar eden kafir Türklerin Horasan ve Maveraünnehr bölgelerindeki binlerce mümini katlettikleri şeklindeki ifadeler bu tespiti doğrulayacak niteliktedir.96 Diğer taraftan bazı eski dönem Arap yazarları bu hadisleri farklı şekilde yorumlamaktadır.

Örneğin Câhız, "Kantûrâ oğullarının Seddi (Çin Seddi) ve onların süvarilerinin Irak hurmalıklarını ne yapacakları hakkında size gelen haberleri duymuşsunuzdur. Bu hadsiler bütün insanları onlardan korkutmak için söylenmiştir. Şimdi ise onlar, İslâm'ın yardımcıları, kalabalık ordusu, halifelerin hâmileri, sığınakları, sağlam kalkanları ve dış gömleğin altındaki iç gömlekleri olmuştur (halifeler bu kadar yakındırlar.)" demektedir.97

Hadislerde ve Diğer Kaynaklarda Türklerin Fiziki Nitelikleri

Hz. Peygamber'e atfedilen çeşitli hadislerde, Türklerin simaları, çehreleri, göz, burun gibi fiziki özellikleri ve eşyalarına dair çeşitli bilgiler yer almaktadır. Hadislerdeki nitelemelerde Türklerin ırkî ve fizyolojik yapıları ile göçebe kültürünü yansıtan yaşam şekline dikkat çekilmektedir.

Konuyla ilgili, Amr b. Tağlib'den nakledilen bir hadiste Türklerle savaşmadan kıyametin kopmayacağı belirtilmekte ve Türklerin fiziki özellikleri şöyle sıralanmaktadır: "Kıyametin kopmasının şartlarından biri

de kıldan yapılmış çarıklar giyen bir kavimle (Türkler) savaşmanızdır. Sizlerin geniş yuvarlak yüzlü, yüzleri (örs üzerinde döğülmüş ve) üzeri derilerle kaplanmış kalkanlar gibi bir kavimle (Türkler) savaşmanız kıyamet alametlerindendir.”98 Ayrıca Ebu Hureyre’den nakledilen diğer bir hadiste de Hz Peygamber, “sizler küçük gözlü, kırmız benizli, yatık burunlu, çehreleri sanki örs üstünde döğülmüş ve üzeri derilerle kaplanmış kalkanlar gibi bir kavimle (Türkler) savaşmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Sizler kıldan çarık giyen bir kavimle çarpışmadıkça kıyamet kopmayacaktır” demektedir.99

Bu tür hadisler diğer bir önemli hadis kitabı Sahihu Müslim’de de yer almaktadır. Çoğunlukla Ebu Hureyre’nin rivayet ettiği ve lafız ve muhteva bakımından Buhâri ile benzer olan bu hadisler beş adettir.100 Bu hadislerin yer aldığı bir başka eser, Ebu Davud’un Sünen’idir.101 Bu eserdeki dört hadisin ikisi Buhâri ve Müslim’deki hadislere benzemekle birlikte, diğer ikisi lafız ve muhteva bakımından bir ölçüde farklıdır. İbn Mace’nin Sunen’inde de biraz farklı bir ilave bulunmaktadır.102 Geniş yüzlü, küçük gözlü ve kıldan çarıklar giyen kavim konusu Hz. Peygamberin miraca çıkışıyla ilgili rivayetlerde de yer almaktadır.103 Türklerin soyu ile ilgili başlıkta sözü edilen Kantûra oğulları ifadesi kimi hadislerde yer almaktadır.

Türklerin fiziki özellikleri, göz ve derileri gibi bir takım fiziki özelliklerine dair sahabi sözleri de bulunmaktadır. Örneğin Hz. Ömer Türkleri katır boncuğu gibi gözlere sahip bir toplum olarak tanımlamaktadır.104 Yine Hz. Ömerle Türk bölgelerine sefer yapan komutanı Ahnef b. Kays arasındaki yazışmalar, o dönemde Arapların Türkler hakkındaki düşüncelerini kavramakta bize yardımcı olacak niteliktedir. Ahnef b. Kays Hz Ömer’e yazdığı bir mektubunda fetihler hakkında bilgi verdikten sonra, Ceyhun nehrini geçerek Türklerin oturdukları yerleri fetih için Hz. Ömer’den izin istemiştir. Ancak Hz. Ömer

sahabelerle istişare yaptıktan sonra, Ahnef'in daha ileri, Türklerle meskun bölgelere gitmesine izin vermemiştir. Taberi'nin aktardığına göre Hz. Ömer şöyle demektedir: "Ceyhun nehrinin ötesine geçmeyin Nehrin beri tarafında kalınız. Horasan'a hangi şartlarda girdiğinizi iyi biliyorsunuz. Böylece zaferinizi sürdürmüş olursunuz. Nehrin öte tarafına geçmeyiniz, sonra darmadağın olursunuz."

Özetle gerek Hz. Peygamberin hadislerinde gerekse o dönem sahabilerinin anlayışlarına göre Türkler çekik gözlü, kırmızı benizli, değirmi ve geniş yüzlü yatık ve küçük burunlu bir toplumdur. Onlara dokunmak ve mücadele etmek, çoğu kez müslümanların yararına olmayacaktır.105

Türklerin fiziki özelliklerine diğer kaynaklarda yer vermektedir. Türkler hakkında övgü dolu bir eser yazan İbn Hassûl, Allah'ın Türkleri arslan suretinde, yüzlerini enli ve burunlarını basık yarattığını ifade etmektedir.106

Kaynaklarda Türklerin İnançları

Türklerin inançlarına gelince, eski kaynaklar onları onlar Allah'a inanmayan ve ateşi ilah kabul eden bir toplum olarak tanımlar.107 Türk bölgelerine giden İbn Fadlan Temim b. Bahr elçiler, Türklerin ateşe taptıklarından söz etmektedir. Temim b. Bahr Türklerin çoğunun mecusi inancına bağlı olduğunu ve ateşe taptıklarını, bazılarının Mâni dinine inanan zındıklar olduklarını belirtir.108 İbn Fadlan ise onların hiçbir dinle ilgisi olmadıklarını, Allah'a inanmadıklarını akıllarına danışmadıklarını belirtir. İbn Fadlan bu konuda şunları aktarır:

"Büyüklerine erbab adını verirler. Bir istişare esnasında, reisine 'ey Rab şu meselede ne yapalım' diye sorar. Bir inanç olarak değil de, müslümanlara yaklaşmak için 'la ilahe illallah Muhmmedun Rasulullah' dediklerini duydum. Aralarında bir haksızlığa uğradığında veya

hoşlanmadığı bir iş başına geldiğinde, başını göğe kaldırıp ‘Bir Tanrı’ der. Bu Türkçe ‘billahi vahid’ demektir. Zira “bir” “vahid” ve “Tanrı”da Türk dilinde Allah anlamına gelir.”109

Türklerin Müslüman olmasıyla ilgili aşağıda Arapça eski kaynaklardan aktaracağımız bilgi hayli ilginçtir ve onların İslâm’ı kabul sürecini daha iyi anlamaya yardımcı olacak niteliktedir.

Şu ilginç bilgi bulunmaktadır: Emevi Halifesi Hişam b. Abdulmelik Türk Hakanı’na İslâm’a davet için elçi gönderilir. Elçi Hakan’ın yanına geldiğinde, Hakan atının eğeriyle uğraşmaktadır. Elçi ona, bütün tebasıyla İslâm’ı kabul etmesi teklifini yapar. Hakan’ın, ‘İslâm nedir?’ sorusuna elçi İslâm’ın şartlarını anlatarak cevap verir. Hakan birkaç gün elçiye cevap vermez. Daha sonra Hakan, on komutanı ile birlikte elçiyi yüksek bir tepenin üzerine götürür. Komutanlarına askerleri toplamasını emreder. Her bir komutan kendine bağlı on bin silahli askeri vadiye getirir. Vadide yüz bin silahlı asker sıralanır. Hakan bu askerleri göstererek, “hükümdara bunların ne ayakkabıcı, ne terzi olmadığını bildir. Müslüman olur, İslâm’ın şartlarına uyarlarsa nereden yiyecekler.”110 Hakan’ın Türklerin savaşla ve avcılıkla geçinen bir toplum olduğuna işaret eden ve Müslüman olduklarında aç kalacaklarını ifade eden bu sözleri, Türklerin ilk dönemler İslâm’ı kabul etmeyişlerinin sebeplerini açıklamaktadır.

Türklerin Güçlü, Heybetli ve Zalim Oldukları

Araplar Türklerle savaş yapmak istememekte, onların gücünden ve sertliğinden çekinmekteydiler. Bu yüzden Türklerle karşı karşıya kalmak istememişlerdir. Câhız’ın, Arapların Türklere, Türklerin Rumlara, Rumların da Araplara karşı koyamayacağına ilişkin aktardığı rivayet bu türdendir.111

İstahrî ve diğer İslâm coğrafya kaynaklarında Türklerin diğer ırklara göre kuvvet, cesaret ve atılganlıkta üstün oldukları kaydedilmektedir.112

Türkleri sert ve acımasız bir toplum olarak tanımlayan kimi Arapça kaynaklar, aynı zamanda onları kalpleri korkutan güçlü bir toplum olarak da nitelemektedir. Nitekim Câhız'ın aktardığı bir şiirde, "Arap ordularının kalplerini Türkler kadar korkutup titreten bir toplum yoktur." denilmektedir.113

Bazı şairler Türklerin Arap kabilelerine saldırdığını ve Arap bölgelerini yağmalamaları konusunu işleyen şiirler yazmıştır.114 Yine Emevi dönemi şairlerinden Sabit b. Ka'b'ın Türklerle savaşırken gözünü kaybettiğinden bahsedilir.115 Sabit b. Ka'b, Muslim b. Kuteybe'yi Türklerle yaptığı savaşta yenildiğinden dolayı kınamış ve bir şiirle hicvetmiştir.116

Arapça Coğrafya Kaynakları ve Türkler

İslâm dünyasındaki coğrafyacılarda haritacılık, coğrafya edebiyatı kadar gelişmemiştir. Buna rağmen, İdrisi'nin XII. yüzyılda yaptığı eski çağlara kıyasla gerçeğe daha yakın olan haritası gibi dönemlerini aşan iyi haritalar yapmışlardır. Kimi Arapça coğrafya kitaplarında öncelikle şehir ve ülkeleri anlatırlar ki buna "büldan coğrafyacılığı" denilir, kiminde de yollara önem verir ve bunlara "mesalik ve memalik" adını alır, kimi kitaplar da haritaya önem verirler, buna "suratul-ard" denir. Asıl önemli olan coğrafyacılık, fiziki coğrafyaya önem veren üçüncüsüdür. Arapça coğrafya kitaplarının çoğu İslâm dünyası coğrafyasına özel bir önem verir ve onun çevresindeki ülkeleri ise kısa bir şekilde anlatırlar. İdrisi'nin Avrupa hakkında fazla bilgi vermesine karşılık Çin'in başlı başına bir kıta olduğunu belirten Ebul Fida bu konudaki bilgilerin yetersiz olduğunu kaydetmektedir. Arapça eski coğrafya kaynakları arasında İstahri ve Ebu Ubeyd el-Bekri'nin el-Mesâlik ve'l-Memâlik'i, İbn Havkal'ın Suretu'l-Ard'ı, Yakut el-Hamevî'nin Mu'cemu'l-Buldân'ı, Ya'kubî ve İbnu'l-Fakih'in Kitabu'l-Buldân'ı, el-Makdisî'nin Ahsenu't-Tekâsim'i, Kazvinî'nin Âsâru'l-bilâd'ı, Mes'ûdî'nin Acâibu'd-Dünya'sı en çok tanınan eserlerdendir.

Arapça kaynaklarda coğrafi bölgeler, günümüz Türkçe'sinde kullanılan anlamından farklı olarak, "İklim" terimiyle aktarılmaktadır. Buna göre, günümüzde batı merkezli coğrafya anlayışından farklı olarak, ülkeler doğudan batıya doğru sırlanmakta ve Ekvator'dan Kuzey Kutbu'na doğru yedi iklime ayrılmaktadır. Ekvator'dan dönenceye birinci iklim, dönenceden sonra ikinci iklim denilerek kuzeye doğru yedi iklim sıralanır. İslâm coğrafyacıları önce birinci en doğudakinden en batıdakine doğru anlatır. İbnu'l-Fakih, yedinci iklim olarak Türklerin bölgesini ele almıştır.117 Ancak bütün müellifler bu yöntemi takip etmemişlerdir. Sadece iklime göre anlatan coğrafyacılar bu planı izlerler. Bundan başka el-Makdisî gibi eserlerini bölgeye göre düzenleyenler de bulunmaktadır. O, Arap ve Acem ülkeleri diye dünyadaki ülkeleri iki bölgeye ayırmakta, Acem ülkelerinden Arap ülkelerinin dışındakileri kastetmektedir. O Dünya ülkeleri diye başladığı bölümüne önce kıblenin merkezini aktarmaktadır.118 Daha sonra Mekke, Medine, Bağdat Kûfe gibi Arap şehirleri yanı sıra Horasan, Belh ve Merv gibi Türklerin yaşadığı bölgeleri ele almaktadır.119

Arapça Kaynaklarda Türklerle İlgili Çeşitli Konular

İbn Hassûl Türklerin eti çok seven ve onu diğer bütün yiyecekleri tercih eden bir topluluk olarak tanımlar.120 Türkler, başka hiçbir tarafta olmayacak derecede çok sert ve karlı bir iklimde yaşadıklarından, kıldan yaptıkları ayakkabı ve elbiseleri giyerler.121 Türk bölgelerinin bahsedildiği kaynaklarda, bu bölgelerin gayet soğuk olduğu yazılmaktadır. Bu yüzden erkek ve kadınların yüzleri kalkan gibidir.122

Türklerin yaşam tarzı, göçebe mi yerleşik bir hayat mı sürdüklerine dair eski kaynaklarda bazı bilgiler vardır. Bu bilgilerden Türklerin genel olarak göçebe bir toplum oldukları savaş ve avcılıkla uğraştıkları anlaşılmaktadır. Ancak, Abbasilerin ilk yıllarında Uygurların sarayına elçi olarak giden Temim b. Bahr, yolda giderken çok güçlük çektiğini ve göçebe Türklerle

karşılaştığını, ancak Hakan'ın şehrinde ziraat ve sanaatle meşgul olanlarla karşılaştığını aktarmaktadır. Elçinin aktardıklarından göçebe olmakla birlikte, bir kısım Türklerin yerleşik hayat sürdürdükleri anlaşılmaktadır.123

Taberi düşmanlarını idam ve yakalamak için Türklerin kement kullandığından söz eder.124 Türklerin oku ve okçuluğu Arap atasözlerinde kullanılan bir motiftir Diğer savaş aletleri arasında Hz Ali'nin kılıcı, Amr'ın samsası (hedefinden şaşmayan bir tür kılıç) ile birlikte türkün oku ifadesi de atasözü olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Türk oku, Hind mızrağı, Deylemlerin bayrakları, Reylilerin temrenleri atasözlerinde kullanılmaktadır. Yine Türk okçuları içinde atasözü kullanılmıştır.125 Diğer yandan Ebû Ahmed Abdurrahman b. el-Fadl eş-Şîrâzi, bir şiirinde Türklerin iyi ok kullandığını ve atışlarının isabetli olduğunu kaydetmektedir.126

Türklerin hükümdarına "hakan" lakabı verilmekte127 hükümdar hanımlar için ise "Hatun" lakabı kullanılmaktadır. Kadın için kullanılan kadına toplumdaki verilen yüksek konuma de işaret eden "Hatun" terimi, Arapça edebiyat ve tarih kaynaklarında sıkça kullanılmaktadır.128 Kalkaşandi Türk hakanlarının kullandıkları lakaplardan ve isimlerinin sonuna veya başına aldıkları eklerden söz etmekte ve Menekliboga, Tagri, Berdi, Tayboga, Karaboga, Eydemir, Beydemir, Akkuş, Sancar Arslan gibi takı ve lakapları örnek vermektedir.129

Hediyeler ve süs eşyaları arasında Türk cariye vermek Araplar arasında bir gelenektir. Hükümdarların aralarındaki belli bazı hediyeler verilirdi. Türk hükümdarının hediyesi genellikle güzel bir cariye olurdu. Örneğin Hz. Süleyman'a verilen sekiz hediyeler arasında Türk melikinin hediyesi bir cariyesi de bulunmaktaydı.130

Miski giyim eşyası, halı kilim gibi ev eşyası gibi pek çok şey Türk bölgelerinden Arap bölgelerine getirildiği gibi, develer, atlar, şahin ve

atmacalar da getirilmiştir. Bu atlar içinde Türk bölgesinde yetiştirilen Birzun cinsi atlar çok meşhurdu.131 Ancak Türk bölgesinin vahşi hayvanları küçüktür ve haşere ve sürüngen gibi bücekler Türk bölgesinde yaşamaz. Tahtadan yaptıkları kulübelerde yaşarlar ve bunları öküzlerin çektiği arabalarla bir yerden diğerine taşırlar.132

Edebiyat kitaplarında Türk bölgelerinde yaşayan bir takım hayvanlardan da bahsedilir. Örneğin el-Müstazraf, fareye benzer bir hayvan olarak tanımladığı sincabın Türk bölgelerinde yaşadığını, insanı görünce kaçtığını, fare gibi güçlü bir algılamaya sahip olduğunu, derisi güzel olduğundan kürk yapıldığını aktarır.133 Ayrıca Mustazraf'ta Türk bölgelerinde yaşayan boynuzunda pek çok dalları olan geyiğe benzeyen bir başka hayvandan söz edilmektedir.134

Türklerin avcılık ve savaşlarla geçindiklerine ilişkin olarak el-Hamevî, şunları yazmaktadır. "Türklerin bir çocuğu olunca onu buluğa erişinceye kadar, bakar büyütür. Buluğa erince ona bir ok ve yay verdikten sonra evden çıkarır. Ona, 'her şey sana helal olsun, başının çaresine bak' diyerek bıraktığı çocuk, artık o evin halkından değil yabancı bir kimse gibi olur."135 Bu değerlendirmeye karşı, o dönemdeki tüm Türklerin bu şekilde davrandığını söylemek mümkün değildir. Zira bu gibi değerlendirmeler bir kişinin subjektif bakışını yansıttığı için pek kabul edilmemektedir.

Türk bölgelerine yapılan akınlar sonucunda binlerce köle Arap topraklarına getirilmiştir. Ali b. İsa Türk bölgelerine yaptığı bir savaşta kırk bin Türkü öldürmüş binlercesini de esir almıştı.136 Türk köleler hem güzellikleri hem de iyi ve sadakatle hizmet ettiğinden tercih edilmişlerdir.137 Bu sebeple diğer kölelere göre yüksek ücretle satılmışlardır. İbn Havkal Türk köleleri hakkında şunları kaydetmiştir: "En makbul köleler Türk ülkelerinden gelir. Yeryüzünde onların bir eşi yoktur. Değer ve güzellik bakımından kimse onlara yaklaşamaz. Horasan'da Türk

köleler de cariyeler de üç bin dinara satılırlar.138 Hükümdarları Türkleri özel muhafızları ve hizmetkarları yapmışlardır.139 Örneğin Ebu Osman Saîd et-Türkî, Abdullah b. Malik'e hizmet etmiştir. Öte yandan bazı kaynaklarda "Gulam Türkî" adı verilen bu genç kölelerin güzelliğini ve hizmet edişlerini öven şiirler yer almaktadır.140

Sonuç olarak, Câhiliye dönemi şiirleri ve Arapça eski kaynaklardan, Arap toplumunun çok eski dönemlerden itibaren Türkleri tanıdıkları ve onlar hakkında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca Arapların Türk çadırı, oku, develeri ve atlarını kullanmaları, Türk köleleri satın almaları onların Türkler hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Bunların yanı sıra Türk bölgelerine giden Arap tüccarlar ve Arapların İran'la ilişkileri de Arapların Türkleri tanımasına ve onlarla ilgili pek çok fikir edinmelerine yol açmıştır. Ancak Araplarda Türkler hakkında oluşan bu fikirler genellikle müspet değildir.

Miladi VI ve X. yüzyıllar arasında telif edilen kimi Arapça kaynakların Türkleri olumsuz tanımlamalarının en önemli sebepleri arasında, Türklerin o dönemde henüz müslüman olmamaları bulunmaktadır. Daha sonraki yüzyıllarda telif edilen ancak bu çalışmada ele alınmayan Arapça kaynaklarda, müslüman olduktan sonra Türklerin İslâm'a hizmetlerini öven sayısız ifadeler bu tespiti doğrulamaktadır. Ayrıca, özellikle Emeviler döneminde Türk bölgelerini fetih için yapılan kanlı savaşlar da Arapların Türkleri kötü tanımalarına yol açmıştır. Bunun sonucunda bir kısmı hadis olarak aktarılan ve Türkleri kötüleyen pek çok ifade kaynaklarda yer almıştır. Kimi güvenilir hadis mecmûâlarında da yer alan bu hadisler, hadis ilmi açısından doğrulukları şüpheli olsa da, o dönem Arap toplumunun bakış açısını yansıttığı için önem taşımaktadır. Bu hadislerde, Türklerin kıyametin kopmasından önce geleceği bildirilen Ye'cüc ve Me'cüc

toplumuyla ayni soydan geldikleri, atalarının Hz. Nuh'un oğlu Yâfes olduğu, bunlarla savaşmadan kıyametin kopmayacağı belirtilmektedir.

Türklere saldırmayı ve onlar dokunmadıkça onlarla uğraşmayı yasaklayan diğer hadisler de, Türklerin güçlü ve sakınılması gereken bir toplum olduğu şeklinde yorumlanabilir. Diğer tarihi ve edebi kaynaklarda yer alan Türklere bu olumsuz bakışın, hadisler bağlamında oluştuğunu söylemek mümkündür. Ancak Türklerin zalim, gaddar, kan dökücü, barbar, hatta birbirlerini dahi yiyebilecek bir toplum olarak yansıtılması doğru olmasa da, kaynaklarda yer alan bir vakıadır.

Bu olumsuz bakışa rağmen, Arapça eski kaynaklarda Türkleri müsbet gören ve öven ifadelere de rastlamak mümkündür. Özellikle edebiyat kitaplarında yer alan övgü şiirlerde Türklerin güzellikleri ve kahramanlıkları öne çıkarılmıştır. Bir yandan Abbasi halifelerin yanında İslam ve müslümanlar adına yaptıkları mücadele Türklerin haklarındaki bu olumsuz kanaatin ortadan kalkmasını kolaylaştırırken, diğer yandan Câhız, İbn Hassûl ve diğer Arap müellifler eserleriyle Türklerin faziletlerini anlatarak, onlar hakkında Arap toplumunda müspet bir kanaat oluşturmaya çalışmışlardır. Türk alimlerin İslam ilim ve medeniyetine yaptıkları büyük katkılar da, ilk yüzyıllarda, Türkler hakkındaki Araplarda oluşan olumsuz kanaatlerin izolesinde önemli rol oynamıştır.

Arapça eski kaynaklarda yer alan Türkler hakkındaki müspet ya da menfi kanaatlerin bilinmesi, geçmişimizi ve günümüzü daha iyi ve sağlıklı yorumlamaya imkan sağlayacağından önem arzetmektedir. Günümüzde yapılması gereken, kaynaklarda yer alan bu olumsuz kanaatleri, ne çok öne çıkararak Türk Arap birlikteliğini sarsmaya çalışmak, ne de hiçbir şey olmamış gibi konuyu tamamen olumlu ele alarak tarihte olanları göz ardı etmektir. Yapılacak olan Türklerle Arapların uzun yıllar ortak bir tarihi paylaştıklarını, aynı dine mensup olduklarını ve birbiriyle iç içe olan bir

coğrafyada yaşadıklarının bilincini kaybetmeden, her iki toplumun yararına olan çabalar harcamalarıdır.

1 Arapların Türkler hakkındaki kanaatlerini ele alan çeşitli Türkçe çalışmalar yapılmıştır. Konuyu daha çok tarihi ve coğrafi açıdan ele alan bu çalışmaların eksik ve yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuda en yararlı çalışmaları, Ramazan Şeşen yapmıştır. Onun Türkler ve Araplar konusunu işleyen ve çalışmamızda yer yer atıfta bulunduğumuz çeşitli kitap ve makaleleri mevcuttur. Yine Şerafettin Yaltkaya ve Zekeriya Kitapçı'nın dipnotlarda işaret ettiğimiz çeşitli çalışmaları bulunmaktadır.

2 İbn Hassûl'un eseri için bkz. İbn Hassûl, Kitâbu Tafdîli'l-Etrâk alâ sâiri'l-ecnâd, (ter. ve nşr. Şerafettin Yaltkaya), TTK Belleten, IV/14-15, (1940), Türkçe tercüme s. 1-51, Arapça metin s. 235-266. Nazif Danışman Yaltkaya'nın tercümesini eleştirmiştir. Bkz. Nazif Danışman, "Prof Şerafettin Yaltkaya'nın Arapça'dan Tercüme Ettiği Bir Eser", İslâm Türk Ansiklopedisi Mecmuâsı, I/23, İstanbul (1941), s. 3-4; a. mlf. "Şerafettin Yaltkaya'nın Tercüme Hataları" a. e. , I/24 (1941), s. 3-4.

3 Câhız'ın eseri için bkz. el-Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, Fadaılu'l-Etrak, Resailu'l-Câhız, Kahire 1964, s. 76. ; ay. mlf, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri (Menakıb Cund el-Hilafe ve Fadailu'l-Etrak), (çev. Ramazan Şeşen) 2. bsk., Ankara 1988, s. 85.

4 Burada, bu bilgiler kaynak türlerine göre değil, konu başlıklarına göre sunulacaktır. Kaynaklara göre bilgi aktaran çalışmalar arasında Ramazan Şeşen'in İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1998, ile Zekeriya Kitapçı'nın Hz Peygamberin Hadislerinde Türkler, adlı çalışmaları dikkat çekmektedir.

5 "utrukûhum/ÉçäzK0%".

6 Câhız, Ebû Osman Amr, Hilafeü Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri, (ter. Ramazan Şeşen) 2. Bsk., Ankara 1988, s. 85.

7 Bu ve konuyla ilgili diğer hadisler için bkz. Mahmud el-Kaşgari, Divanu lugati't-Turk, (nşr. Kilisli Rıfat) Matbaa-i Âmire İstanbul 1333, I, 293-295; (diğ bsk. Çev. Besim Atalay) Ankara 1939, I, Giriş, XVII-XVIII.)

8 Taberi, Tarihu'l-umem ve'l-muluk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407, 1. Bsk. I, 124, 129, 130.; Batılı bazı kaynaklar Tevrat'ta adı geçen Yâfes'in torunu Togharma''nın Türklerin atası olduğunu belirmektedir. Bkz. J. V. Hammer'den naklen MEB. İslâm Ansiklopedisi, XII, -2, 142. Tevrat'taki konu ile ilgili yerler için bkz. Tekvin 5/32, 6/10, 7/13, 10/1.

9 el-Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr., el-Cami li ahkâmi'l-Kur'ân, Dâru'ş-Şa'b, Kahire 1372, XI, 58.

10 Tur ve Turâ lafzının etimolojisi ve Türk adının bu lafızdan türediğine dair Arapça kaynaklar için bkz. el-Hamevî, Yakut b. Abdullah. Mu'cemu'l-Buldân, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., IV, 47; Taberî, Muhammed b. Cerîr., Tarihu'l-umem ve'l-Muluk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407, I, 30-131, 227-228, 269, el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir., el-Bid'u ve't-Târih, Mektebetü's-Sekafati'd-Diniyye, Kahire trs. III, 146; eş-Şeybânî, Muhammed b. Abdulvâhid, el-Kâmil fi't-Târih, (tah. Ebu'l-Fidâ Abdullah), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, I, 127. Z. V. Togan, “Türkler”, MEB, İA. XII-2, 142; V. Minorsky, “Turan”, MEB, İA. XII-2, 109, 142;.

11 Bu konudaki rivayetler ve Benû Kantûrâ için bkz. İbn Hazm ez-Zâhiri, Cemheratu ensâbi'l-Arab, (nşr. L. Provenal), Kahire 1948, V, 510; İbn anzûr, Lisanu'l-Arab ve Zebîdî, Tacu'l-Arûs, “Kantara” mad; İbn Habib, el-Muhabbar, Haydarabad 1942, s. 394; İbn Hassûl, “Tafdilul-Etrâk ala sâiri'l-ecnâd”, (çev. Z. V. Togan) Belleten, IV, Ankara sy. 13 (1940) ilavesi, s. 35-38.

12 İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, ez-Zebîdî, Tacu'l-Arûs, Kantara/Kas mad. İbnu'l-Esîr, en-Nihâye, II, 279-280.

13 Aynî, Umdetu’l-Kâri, VI, 652; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya Hüseyin b. Hazm, Tehzîbu’l-esmâ ve’l-lugât, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996. I, 115; el-Munâvî, Muhammed Abdurraûf. Feyzu’l-kadîr şerhi’l-cami’is-sâgîr, Mısır 1356, I, 117. Azimâbâdî, Muhammed Şemsülhak, Avnu’l-ma’bûd şerhi sünen-i Ebi Dâvûd, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1415. XI, 282.

14 İbnu’l-İbrî, el-Muhtasar, Beyrut 1880, s. 23; Benû Kantûra hakkında Türkçe kaynak olarak bkz. İsmail Hami Danişment, Türklerle Hind Avrupalıların Menşe Birliği, İstanbul 1935, I, 150-154.

15 Deylem, İran’ın kuzeyinde Gîlân eyaletinin bir bölümünü teşkil eden, Hazar deniziyle Kazvin arasındaki dağlık bölgenin ve bu bölgede yaşayan kavmin adıdır. Deylem hakkında bkz. Ahmet Ateş, “Deylem”, MEB. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1993, III, 567-572; Tahsin Yazıcı “Deylem”, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1994, IX, 263-265. Hazarlar, VI-X. yüzyıllar arasında Karadeniz ile Kafkas dağlarının kuzeyinde ve İdli (Volga) nehri dolaylarında hüküm süren Türk devletinin adıdır. Geniş bilgi için bkz. Z. Velidi Togan, “Hazarlar” MEB. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1993, V-1, 397-408; Ahmet Taşağil, “Hazarlar”, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998, XVII, 116-119.

16 Taberi, Tarih, I, 127

17 İ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukererm, Lisânu’l-Arab, Dâr-Sâdır Beyrut trs, X, 406, İbn Hasul, “Tafdılu’l-Etrak ala sairi’l-ecnad” Belleten, IV, sayı 14-15’e ilave. s. 30-32; el-Muberred, el-Kamil fi’l-edeb, (nşr. Z. Mubarek ve A. Şakir), Kahire 1937, s. 1029.

18 İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, X, 406,

19 Zebîdî, Muhammed Murtaza, Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmus, Kahire 1306-1307, VIII, 342.

20 Z. Velidi Togan, “Türkler”, MEB. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988, XII-2, 142.

21 el-Kalkaşandî, Ahmed b. Ali, Subhu'l-a'şâ fî sinâati'l-inşâ, (nşr. Yusuf Ali Tavil), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1987, 1. bsk., VII, 301.

22 İbn Hişam, Kitabut-Ticân, Haydarabad bsk. s. 80, 402. Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, 155, 159, 166. İA, "Azarbeycan", II, 97-100.

23 Taberi, Tarih, II, 243; ayrıca bkz. Togan, Türk Tarihi, 163, 165, 170.

24 El-Makdisî, Ahsenu't-Tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim, (nşr. De Geoje), Leiden, 1877, s. 274-75, 283-85, 354; İbn Havkâl, Suretu'l-Ard, 19-23, 327-332, 353, 387, 396, 414.

25 Muhammed Şemsülhak Âbâdî, Avnu'l-ma'bûd şerhi sünen-i Ebi Dâvûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415. XI, 268.

26 Azimâbâdî, Avnu'l-ma'bûd, IX, 136.

27 Burada şiirlerin tüm tercümelerini vermek yerine öne çıkardıkları niteliklerden söz edilecek, ancak ilgilenenler için Arapça metinleri verilecektir.

28 Bu bölümler için bkz. İbn Kays Abdullah b. Muhammed b, Ubeyd b. Sufyan, Kura'd-dayf (nşr, Abdullah b. Hamed el-Mansur), Dâru Edvâi's-Selef, Riyad 1997, V, 111-317.

29 Şerafettin Yaltkaya İbn Habbus (Aşir Ef. Ktp nr. 949) ve Zamahşeri (Aşir Ef. Ktp nr. 330) gibi daha çok Arapça yazma divanlardaki Enuştekin, Mubarek b. Şibl gibi Türkler hakkındaki övgü şiirlerini tercümeleriyle yayımlamıştır. Yaltkaya, "Türklere Dair Arapça Şiirler", Türkiyat Mecmûası, V, İstanbul (1936), 307-326.

30 ibn. Kays, Kura'd-dayf, V, 219.

31 el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah, el-Müstedrek ala's-sahihayn, (nşr. Mustafa Abdulkadir Ata), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, 1. bsk. IV, 421.

32 es-Subkî, Ebu Nasr Abdulvehhâb, Tabakatu’ş-Şâfiiyyeti’l kubrâ, (nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Hicr li’t-Tıbâa, el-Cîze 1992, 2. bsk., I, 312.

33 İbn Kays, Kura’d-dayf, IV, 485.

34 el-Hamevî, Takyuddin Ebu Bekr Ali b. Muhammed., Hizânetu’l-edeb ve gâyetu’l-erib, (nşr. Isâm Şuayb), Dâru Mektebeti’l-Hilâl, Beyrut 1986, 1. bsk. I, 280.

35 es-Seâlibî, Ebû Mansûr, Yetimetü’d-dahr fî mehâsini ehli’l-eş’âr, (nşr. Mufid M. Kumeyha), Beyrût 1403/1983, III, 223.

36 Hamevî, Hizane, I, 85.

37 Hamevî, Hizane, I, 80, II, 239.

38 Hamevî, Hizane, I, 80, II, 118, 169.

39 Ebu’l-Vefâ el-Uzayme, Divânu’l-Hamâse, Beyrut trs. I, 359:

40 el-Uzaymî, Hamase, II, 391.

41 Câhız, Menahkıb, 85.

42 Câhız, Fadaılu’l-Etrak. 76. ; ay. mlf, Menakıb, 85. el-Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr., el-Beyân ve’t-Tebyîn, (nşr. Fevzî Utve), Dâru Sâ’b, Beyrut 1968, 1. bsk., I, 174.

43 Câhız, Menakıb, 85.

44 Câhız, Menâkıb, 73.

45 Munavî, Feyzu’l-kadîr, I, 117.

46 Munavî, Feyzu’l-kadîr, I, 117.

47 ez-Zamahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Musteksâ fî emsâli’l-Arab, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1987, 2. bsk., I, 10; Câhız, el-Ciddu ve’l-Hezel-Resâilu Câhız, (nşr. Abdusselam M. Harun), Kahire 1964, s. 111; Kitabu’l-kavl fi’l-bigal-Resâilu Câhız, (nşr. J. Pellat), Kahire 1964, 201.

48 Munavî, Feyzu’l-kadîr, I, 117.

49 Munavî, Feyzu’l-kadîr, I, 117.

50 el-Meydânî, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Muhammed., Mecmau’l-emsâl, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut trs., I, 116; el-Askerî, Ebû Hilâl, Cemheretu’l-emsâl, (Muhammed Fadl İbrahim), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1988, 2. bsk., I, 246.

51 el-İbşihî, Şihabudddin Muhammed b. Ahmed., el-Mustazraf fî kulli fennin mustazraf, (nşr. Mufîd Muhammed Kumayha), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, 2. bsk., I, 464; el-Askerî, Ebû Hilâl, Cemheretu’l-emsâl, (Muhammed Fadl İbrahim), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1988, 2. bsk. I, 330-31.

52 Şeşen, “Araplara Göre Türkler”, 12.

53 Seâlibi, Gureru’l-muluki’l-Acem, Tahran 1369, IV, s. 169’dan naklen Kitapçı, “Hz Peygamberin Hadisleri ve Türkler”, s. 421.

54 Taberi, Tarih, II, 92, V, 655, İbn Kesîr, İsmail b. Omer., el-Bidaye ve’n-nihâye, Mektebetu’l-Maarif, Beyrurt trs. IV, 99.

55 el-Vâsitî, Eslem b. Sehl Târihu Vâsıt, (Gergius Avvâd), Alemu’l-Kutub, Beyrut 1406, I, 75; el-İsbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, Hilyetu’l-evliyâ, Darul-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1405, 4. bsk., IV, 340.

56 Taberi, Tarih, Beyrut 1967, IV, 169.

57 Taberi, Tarih, II, 170.

58 İbn Ebî Şeybe, Musannaf, VI, 412, Hadis no: 32485.

59 Bu alimlerin hayatları, Tezibu’t-tezhib, İbn Ebi Hatim el-Cerh, Hilyetu’l-Evliya, en-Nevevî, Tehzibu’l-esmâ ve’l-kuna, Tezkiretu’t-huffâz gibi eserlerde anlatılmaktadır.

60 Konunun amacı dışına çıkmamak için bu savaşlara ve ayrıntılara burada yer verilmeyecektir. Ancak bu savaşlar hakkında Türkçe eserler için bkz. H. A. R. Gibb, Orta Asya’da Arap Futuhati, (ter. M. Hakkı), Türkiyat Enstitusü, İstanbul 1930; Yılmaz Öztuna, Türkler-Araplar-Yahudiler,

Boğaziçi İstanbul 1989; Zekeriya Kitapçı, Türkistan'ın Araplar Tarafından Fethi, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.

61 Hamilton Gibb, Orta Asya'da Arap Fütühatı, (tre. M. Hakkı) İstanbul 1930, s. 12-14.

62 Arap-Türk savaşlarını ele alan Batılı eserler için bkz. Sedilot, Historie generale des Arabes, Paris 1877, s. 146-147, 232-33; Marccel Granet, L'Islam et et la politique contemporaine, Paris 1927, s. 47 vd. ; Léon Cahun, Introdiction a 'histoire de l'Asie, Paris 1896, 136. ; Barthold, Histoire des Turcs d'Asie centerale, Paris 1945; Jean Paul Roux, La Tuurquie, Paris 1953, s. 69. Michael Kmosko'nun Türkiyat Mecmuâsı, İstanbul 1935 C. III, s. 133 vd.

63 Taberi, Sevre b. Ebu Bekr komutasındaki Arap ordularının Türkler tarafından hezimete uğratıldığını hissi ifadelerle aktarmaktadır. Tarih, III, 167.

64 Câhız, Hilafet Ordusunun Menkibeleri, 85. Câhız, Hz Ömerin sözünü, kinaye ile Türklere saldırmayı yasakladığı şeklinde yorumlamaktadır.

65 es-San'âni, Ebu Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm., Musannaf, (nşr. Habib Abdurrahman el-A'zamî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1403, 2. bsk., V, 205, No: 9392.

66 el-İbşihî, el-Mustazraf, II, 514.

67 Câhız, el-Beyan, I, 298.

68 Cahiz bu durumu ortaya koyduğu menakıbı cundul-hilafe ve fadâilu'l-Etrak adını verdiği eserini yazmıştır. Bu komutanlar hakkında Taberi tarihinde geniş bilgi vardır. Ayrıca Mu'tasım dönemini genişçe ele alan Hakkı Dursun Yıldız'ın doktora çalışması da hayli kapsamlı bilgiler aktarmaktadır.

69 Taberi, Tarih, II, 568.

70 Müslim, Sahih, İstanbul 1332, III, 171-172; Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi (ter. Ahmed Davudoğlu), İstanbul 1977, VI, 246; Buhari, Tecrid-i Sarih, (ter. Kamil Miras), Ankara 1969, VI, 320.

71 Zekeriya Kitapçı, "Arap Şehirlerine Yerleştirilen İlk Türkler", Turk Kültürü, Ankara sayı 112, Şubat (1972), s. 215. Zekeriya Kitapçı ünlü sahabi Ammar b. Yasir'in ailesinin aslının Türk olabileceği yolunda iyimser görüşlerin bulunduğunu belirtir. Bkz. Zekeriya Kitapçı, et-Turk fi müellefati'l-Câhız ve mekânetühüm fi tarihi'l-İslâmi, Beyrut 1972, s. 98.

72 Türkler hakkındaki hadislerin, tarihçiler tarafından tarihi olaylarla mukayeseler yapılıp, realist bir yaklaşımla ele alınmadığı ve bunların daha çok tarih nosyonundan uzak hadis şârihlerince yapıldığı, bu tür değerlendirmelerin Türklerin örf, adet ve sosyal yaşantıları hakkında akıl ve mantık dışı kimi bilgileri barındırdığı ifade edilmektedir. Bkz. Zekeriya Kitapçı, "Tarih Objektifinde Hz. Peygamberin Hadisleri ve Türkler", Belleten, XLVIII, Ankara, Temmuz Ekim (1984), s. 419.

73 Türklerden başka, Berberiler, Bizanslılar, ve Habeşliler gibi diğer toplumlar için çeşitli hadisler uydurulmuştur.

74 Bu eserlerin en meşhurları arasında; Ali el-Kâri, İbnu'l-Arrâk ve İbnu'l-Cevzi'nin el-Mevduât adlı eserleri, Suyûtî'nin el-Leâliu'l-Masnûa'sı, Şevkânî'nin el-Fevâidu'l-Mecmûa fî ahâdisi'l-mevdûa'sı gibi eserler meşhurdur. Fiten ve melahim konusundaki hadisler daha çok Sünen isimli hadis Mecmûâlarında yer almakla birlikte, bu konuda Nuaym b. Hammâd'ın Kitabu'l-Fiten'i, gibi müstakil eserler de hazırlanmıştır. Hadis kritiğinin yapıldığı mevdûât eserlerinde melâhim, fiten ve kavimlere dair hadislerin, sahih hadis kriterlerine uymadığı ve sahih olmadığı belirtilmektedir. Bkz. Alî el-Kâri, Mevduât, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 382.

75 el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. Keşfu'l-Hafa ve Muzîlu'l-İlbâs ammâ iştehere mine'l-Ehâdisi ala elsineti'n-nâs, (tah. Ahmed el-Kalaş), Müessetu'r-Risale, Beyrut 1405, II, 545; Hatîb el-Bağdadî, Ahmed b Ali Sâbit., el-Câmi li Ahlâki'r-Râvi ve Âdabi's-Sâmi, (Muhammed et-Tahhân), Mektebetu'l-Meârif, Riyad 1403, II, 162-163, Alî el-Kâri, Mevduât, 442-443.

76 Muhammed b. Ebû Eyyûb ez-Zer'î., Nakdu'l-menkûl ve'l-miheku'l-mumeyyiz beyne'l-merdûd ve'l-makbûl, (tah. Hasan Suvey

dân), Dâru'l-Kadirî, Beyrut 1411/1990, I, 89, Hadis no. 116. ; Muhammed b. Ebû Bekr el-Hanbelî, el-Menâru'l-munîf fi's-sahîhi ve'daîf, (tah. Abdulfettah Ebû Gudde), Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Haleb 1403, I, 101, Hadis no. 189.

77 "vK1}! |˝1s +˝,".

78 "KhT}! Ñä~h1Üö áöI}! |˝Üs Ñ˝,".

79 en-Nevevî, Yahya b. Şeref., Sahihu Müslim bi şerhin-Nevevî, Beyrut trs. XVII, s. 38; Aynî, Umdetu'l-Kâr fî şerhi'l-Buhâri, İstanbul VI, s. 652.

80 Zekeriya Kitapçı Türklerle ilgili hadisleri genişçe ele alan çalışma yapmıştır. Ayrıca konuyu yüzeysel olarak ele alan diğer tarihçiler için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 5; İ. Hakkı Danışment, Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur, İstanbul 1959, s. 139; Ramazan Şeşeşn, "Eski Araplara Göre Türkler", Türkiyat, İstanbul (1969), XV, s. 12-17. Konuyu ele alan yabancı araştırmacılar arasında, W. Barthold, Tarihu't-Turk fi Asya'l-Vusta, Kahire 1958, s. 85; Ahmed Emin, Fecru'l-İslâm, Kahire 1961, s. 213. sayılabilir.

81 Muhammed b. Abdulgani el-Bağdadî, et-Takyîd li ma'rifeti ruvati's-sunen ve'l-mesânid, (tah. Kemal Yusuf el-Hût), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407, I, 371. Bir çok kitapta yer alan bu ifadenin diğer rivayetlerinde "Zira onlar haşin tabiatlı kimselerdir" veya "Kantûrâ

soyundan gelenler (Türkler) saltanat ve hilafeti ümmetimiz elinden alacaklardır” şeklinde ilaveler bulunmaktadır. Lafız olarak da yerine bazı rivayetlere lafzı kullanılmıştır.

82 Ebû Davud, Sunen, IV, 112.

83 İbn Hassûl, Tafdîli’l-Etrâk, Türkçe tercüme s. 21, Arapça metin s. 242.

84 Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, El-Mu’cemu’l-kebîr (tah. Hamdi b. Abdulmecid), Mektebetu’l-Ulum, Musul, 2. bsk., 1404/1983, XIX, 385, Hadis no: 882; Nuaym b. Hammâd, Kitabu’l-Fiten, (tah. Semir Emin ez-Zuheyrî), Mektebetu’t-Tevhid, Kahire 1412, 1. bsk. II, 682. Hadis no 1922

85 Nuaym b. Hammâd, Fiten, II, 680, Had. No. 1917; Bu tür diğer hadisler için bkz. Nuaym b. Hammâd, Fiten, II, 679, 682.

86 Ebû Davud, Sunen, IV, 113, Hadis no. 4305; Nuaym b. Hammad, el-Fiten, II, 677, Hadis no: 1908. İbn ebi Şeybe, Musannaf, Bu hadis Nuaym b. Hammad ve Buhari’nin şârihi Aynî tarafından “İşte onlar Türktür. Nefsim yedi kudretinde olan Allah’a yemin ederim ki, Türkler atlarını müslüman mescitlerinin direklerine bağlayacaklardır”. ilavesiyle aynen rivayet edilmiştir. Nuaym b. Hammâd, Kitabu’l-Fiten, II, 678.;.

87 Muhammed b. Habban b. Ahmed Ebû Hatim et-Temîmî, Sahihu İbn Hibbân, (tah. Şuayb el-Arnaût), Müessetur’r-Risâle, Beyrut 1414/1993, XV, 148, hadis no: 6748; Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, Mevâridu’zam’ân ilâ zevâidi İbn Hıbbân, (Muhammed Abdurrrezzâk Hamza), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut trs., I, 463; hadis no: 1873.

88 Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müessetu’l-Kurtuba, Mısır trs., V, 40. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah, el-Kitabu’l-Musannaf fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr, (Kemal Yusuf el-Hût), Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1409, VII, 467,

Hadis no: 37351. Ebû Amr Osman Saîd el-Mukrî ed-Dânî, es-Sunanu'l-varide fi'l-fiten, (Dâullah b. MuhammedDâru'l-Asıme Riyad 1416, IV, 910.

89 İbn Ebî Şeybe, el-Musannaf, VII, 471, hadsi no: 37389.

90 Nuaym b. Hammâd, el-Fiten, II, 672, Hadis No 1906, II, 680-81. Hadis no. 1918 Benzer lafızlarla bkz. En-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Abdurrahman, Sünenu'l-Kubra, (tah. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî), Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991, VI, 489, Hadis no: 11090; İbn Ebî Şeybe, Musannaf, VII, 476, 511. hadis no: 37351, 37638. İbn Ebî Şeybe'de Abdullah b. Amr'dan nakledilen farklı bir rivayetinde şöyle denmektedir: "Ey Basra halkı hazırlayın. Ne hazırlayalım dediler. Yiyecek ve içecek. Bugün en hayırlı mal develer, atlar ve güçlü katırlardır. Kişi onunla ailesini taşır ve üzerinde gider. Allah'a yemin ederim ki Kantûra oğulları sizi buradan çıkaracak." Kantûrâ oğulları kimdir dediler. O da Kitapta onu böyle buluyoruz. Nitelikleri ise Türklerin nitelikleridir. " İbn Ebî Şeybe, Musannaf, V, 482, hadis no: 37404.

91 Nuaym b. Hammâd, el-Fiten, II, 476, 548, Hadis no: 1339, 1538. Nuaym b. Hammâd'ın bir başka rivayetinde Türklerle savaşta ölenlerin Uhud'dakiler gibi şehit olduğu belirtilmektedir. el-Fiten, II, 471, Hadis no: 1325.

92 Bu hadislerin metin ve anlamları için bkz. dipnot 42-43.

93 el-Muavi, Feyzul-kadîr, III, 86.

94 İ. H. Danışment'in bildirdiği bu hadis, ne Tabarâni'nin el-Mu'cemu'l-Kebir'inde ne de diğer hadis kaynaklarında bulunmaktadır.

95 Kaşgarlı Mahmud, Divân, I, 291-293; I, 8.

96 Munavî, Feyzu'l-kadîr, I, 117.

97 Câhız, Menakıb, 85.

98 Buhari, Muhammed b. İsmail, Camiu's-Sahih, (tah. Mustafa Dîb el-Boga), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1407/1987 III, 1070. Hadis no. 2769.

99 Buhari, Sahih, III, 1070-1071.

100 Bu hadisler benzer lafız ve anlamda olduğu için burada lafız ve mealini vermek yerine yerlerine işaret edilecektir. Bkz. Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hüseyin, Sahihu Muslim, (tah. M. Fuad Abdulbakî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs., IV, 2234, hadis no. 2912-2913. Bu tür hadisler pek çok muteber hadis Mecmûâlarında yer almasına rağmen, konunun sınırını aşmış olacağından bunların hiçbirine temas edilmeyecektir.

101 Ebu Davud'daki hadisler için bkz. Ebû Davud, Süleyman b. el-Eşâs. Sunenu Ebî Dâvud, (tah. Muhammed Muhyidin Abdulhamid), Dâru'l-Fikr, Beyrut trs. IV, 112-113. Hadis no. 4302-05.

102 İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, Sunenu İbn Mâce, (tah. M. Fuad Abdulbaki), Dâru'l-Fikr, Beyrut trs. II, 1372, hadis no. 4099. Aynı lafızlar Türkler Bölümü altında Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail el-Ken'ânî, Misbâhu'z-Zücâce fî Zevâidi ibn Mâce, (tah. Muhammed el-Muntakî), Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1403, IV, 208. de zikredilmemektedir.

103 Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid, Dâru'r-Reyyân, Kahire 1407, I, 72.

104 Nuaym b. Hammad, Kitabu'l-fiten, Atıf Ef. nr. 602, vrk. 122B.

105 Nevevî, Şerhu'n-Nevevî, XVIII, 36-37.

106 İbn Hassûl, Tafdîli'l-Etrâk Trk. terc, 15., Arp metin s. 245.

107 Munavî, Feyzu'l-kadîr, I, 117.

108 Hamevî, Mu'cem, II, 24,

109 İbn Fadlân, Risâletu İbn Fadlan fî vasfi'r-rıhle (nşr. Sâmi ed-Dehhân) Beyrut 1987, s. 122. -123; İbn Fadlan's Reiscbricht, (Alm. nşr. Z. Velidi Togan), Leipzig, 1939; "İbn Fadlan Seyahatnamesi", (çev. Lutfi Doğan), Ankara Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara III-1-2 (1954) s. 64; İbn Fadlan Seyahatnamesi, (çev. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995,

110 Hamevî, Mu’cem, II, 24.

111 Câhız, Menakıb, 90.

112 İstahrî, el-Mesâlik ve’l-Memâlik, (nşr. De Goeje), Leiden 1927, s. 290; İbn Havkal, Suretu’l-Ard, 387.

113 Câhız, Menâkıb, 86. .

114 İsfehâji, el-Agani, XIII, 89.

115 İsfehâji, el-Agani, XIV, 255.

116 İsfehâji, el-Agani, XIV, 265.

117 İbnu’l-Fakîh, Kitabu’l-Buldân, 6.

118 El-Makdisî, Ahsen, I, 84.

119 Arapça coğrafya kaynaklarındaki Türklerle ilgili en geniş ve sağlıklı bilgiler için Ramazan Şeşen’in İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, (Ankara 1998) isimli eserinden yararlanılabilir.

120 İbn Hassûl, Trk. trc. 33, Arp trec. 352.

121 Azimâbâdî, Avnu’l-ma’bûd, XI, 277. Şerhu Süneni İbn Mâce, I, 302.

122 İşbihî, el-Mustazraf, II, 300; İbnu’l-Fakîh, Kitabu’l-Buldân, (nşr. De Goeje), Leiden 1885, s. 6.

123 el-Hamevî, Yakut., Mu’cemu’l-buldân, Dâru’l-Fikr, Beyrût trs., II, 24.

124 Taberi, Tarih, I, 132. “ar. Vehak/uç ä}!”.

125 es-Seâlebî, Ebu Mansûr Abdullah b. Muhammed., Simâru’l-kulûb fi’l-mudâfi ve’l-mensûb, (Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim) Dâru’l-Maarif, Kahire 1965, 1. bsk., I, 621-628., 238.

126 İbn Kays, Kura’d-dayf, II, 384

127 En-Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, Sahihu Muslim bi şerhi’n-Nevevî, Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1392, VII, 23, XII, 113; Muhammed b. Abdurrahman el-Mubarek, Tuhfetu’l-Ahvezî bi şerhi

câmii’t-Tırmizî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut trs., VII, 417. Ahvazi Hakan lakabını Müşriklerle yazışma başlığında ele almaktadır.

128 İşbihî, el-Mustazraf, II, 103.

129 Kalkaşandî, Subhu’l-a’şa, V, 458.

130 İşbihî, el-Mustazraf, II, 120.

131 Kalkaşandi, Subhu’l-a’şa, V, 77.

132 İbnu’l-Fakîh, Kitabu’l-Buldân, 6.

133 İşbihî, el-Mustazraf, II, 247.

134 “Sad Hivar J! ä> F˝W”.

135 el-Hamevî, Mu’cem, II, 24.

136 es-Seâlebî, Simâru’l-kulûb, I, 114.

137 el-Makarrî, Ahmed b. Muhammed., Nefhu’t-tîb fi gusni’l-Endülüsi’r-ratîb, (nşr. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1968, II, 746.

138 İbn Havkal, Ebu’l-Kâsım, Suratu’l-ard, (nşr. M. J. de Geojel), Leiden 1398, 377. ; İstahri, İbrahim b. Muhammed, el-Mesâlik ve’l-Memâlik, (nşr. D. J. de Goeje), Leiden 1927, 282.

139 Kalkaşandi, Subhu’l-a’şa, IV, 188, 223.

140 Ebul-Ferec el-İsfehani, el-Egâni, (tah. Semir Câbir), Dâru’l-Fikr, 2. Bsk., Beyrut trs, III, 173.